

К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА

Православная
Энциклопедия

XXXVII

**2000-летию
Рождества Господа нашего Иисуса Христа
посвящается**

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

при участии

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

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

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



Рождество Христово.
Фрагмент эпископа. XII в. (мон-рь вми, Екатерины на Синае)

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией
Патриарха Московского и всея Руси
Кирилла

Том XXXVII
КОНСТАНТИН — КОРИН



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 Заславский,
Патриарший Экзарх
всея Белоруссии

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

Попечительский совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета —
Сергей Семенович Собянин, Мэр Москвы

А. И. Акимов,
Председатель
правления
«Газпромбанка»
(Акционерное общество)
В. А. Асиян,
Генеральный директор
фирмы «Теплоремонт»
Д. А. Барченков,
Председатель
совета директоров холдинга
«Щёлковский»
В. Ф. Вексельберг,
Председатель
Совета директоров
группы компаний
«Ренова»

А. Ю. Воробьёв,
Губернатор
Московской области
А. Н. Горбенко,
Заместитель Мэра Москвы
в Правительстве Москвы по вопросам
региональной безопасности
и информационной политики
Г. О. Греф,
Президент ОАО «Сбербанк России»
О. В. Дерипаска,
Председатель
Наблюдательного совета
компании «Базовый Элемент»
М. В. Ковтун,
Губернатор
Мурманской области

М. В. Кузовлев,
Президент-Председатель
правления ОАО «Банк Москвы»
Н. И. Меркушкин,
Губернатор
Самарской области
Г. С. Полтавченко,
Губернатор Санкт-Петербурга
М. В. Сеславинский,
Руководитель
Федерального агентства
по печати и массовым коммуникациям
В. П. Шанцев,
Губернатор
Нижегородской области
Ю. Е. Шеляпин,
Президент ЗАО «Эко-Тепло»


Ассоциация благотворителей при Попечительском совете по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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

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

В. И. Тюхтин,
Президент Группы компаний «Вита»
А. И. Хромотов,
Генеральный директор
ООО «ДИТАРС»
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,
Председатель Московского общества
истории и древностей Российских
И. 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,
О. Б. Добродеев,
Генеральный директор ВГТРК
А. Д. Жуков,
Первый заместитель Председателя
Государственной Думы
Федерального Собрания РФ
В. И. Кожин,
Помощник Президента РФ
по вопросам военно-технического
сотрудничества*

*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,
Статс-секретарь,
заместитель Председателя
ОАО «Банк России»
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, Муромская епархия, Новгородская епархия, Ярославская митрополия, Государственный архив Российской Федерации, Российский государственный исторический архив, Библиотека РАН, Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы, Государственная публичная историческая библиотека, Научная библиотека Государственного музея Востока, Научная музыкальная библиотека имени С. И. Танеева, Московская государственная консерватория имени П. И. Чайковского, Национальная библиотека Украины имени В. И. Вернадского, Российская государственная библиотека, Российская национальная библиотека, Филиал научной библиотеки Российской академии художеств, Всероссийское музейное объединение музыкальной культуры имени М. И. Глинки, Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственный исторический музей, Государственный музей изобразительных искусств имени А. С. Пушкина, Государственный музей истории религии, Государственный Русский музей, Государственная Третьяковская галерея, Государственный Эрмитаж, Егорьевский историко-художественный музей, Муромский историко-художественный музей, Национальный Киево-Печерский историко-культурный заповедник, Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублёва, Ярославский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Ярославский художественный музей, Комитет по связям с религиозными организациями Правительства Москвы, Московский государственный университет печати, Российская католическая энциклопедия.

При подготовке тома оказали содействие: в предоставлении иллюстраций — А. С. Аревшатян, священник Игорь Палкин, Г. А. Медведев, О. А. Сухова, Г. В. Чистяков; в переводе статьи по коптскому церковному пению — Мурад Мине (Калгари, Канада).

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 Маишоца
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.,
Антиохийский Патриархат
А. В. Назаренко, председатель
Научного совета РАН
«Роль религий в истории»
Пантелеимон, митр. Оулуский,
Православная автономная Церковь
в Финляндии
М. Б. Пиотровский, директор
Государственного Эрмитажа
Г. В. Попов, директор
Центрального музея
древнерусской культуры и искусства
имени Андрея Рублёва
В. А. Садовничий, ректор
Московского государственного
университета
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), д-р церковной истории (редакция Истории Русской Православной Церкви)
А. В. Назаренко, д-р ист. наук (редакция Истории Русской Православной Церкви)

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

Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Руководитель — **С. Л. Кравец**

Научные редакции:
Богословия,
Церковного права
и 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

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. Кашикова, Д. П. Сафронова, О. В. Хабарова,
А. Е. Доброхотова (группа транскрипции)
мон. Елена (Хиловская), А. Л. Мелешко,
В. С. Назарова, О. В. Руколь
(справочно-библиографическая группа)
С. Г. Мереминский, Е. Г. Волоховская, А. А. Грезнева,
Е. В. Гуцина, Ю. В. Иванова, Т. С. Павлова
(группа информации и проверки)
В. Н. Шишкова, Н. Н. Ларина, А. Г. Новак,
А. Г. Перкина (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. Колубина (производственно-полиграфическая
служба)

Священного Писания

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

Литургики

А. А. Ткаченко, Е. Е. Макаров

Церковной музыки

С. И. Никитин

Церковного искусства
и археологии

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

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. Тюшагин,
Е. А. Заболотный

Протестантизма
и религиоведения

И. Р. Леоненкова, А. М. Соснина

Страноведения

Р. М. Асейнов, Д. В. Глухов

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



КОНСТАНТИН († 9 апр. 715, Рим), папа Римский (с 25 марта 708). Согласно *Liber Pontificalis*, сын римлянина Иоанна, выходца из Сирии; возможно, брат папы Римского *Сисинния* (15 янв.— 4 февр. 708), который также был сыном некоего Иоанна из Сирии. Самое раннее упоминание о региональном субдиаке К. относится к 680 г. Папа Римский *Агафон* (678–681) включил его в число делегатов на созванный в К-поле *Вселенский VI Собор* (680–681), среди к-рых были также рим. пресвитеры Теодор и Георгий, диак. Иоанн (впосл. папа Римский *Иоанн V*), рим. монахи и пресв. Теодор, представлявший Равеннскую кафедру. Папские легаты должны были вручить имп. *Константину IV Погонату* послание папы Агафона (АСО II. Vol. 2. Pars 1. P. 52–123), а сопровождавшие их епископы — соборное определение против *монофелитства*, подписанное 125 епископами — участниками Собора в Риме (март 680 — Ibid. P. 122–161). Легаты прибыли в К-поль 10 сент. 680 г. и приняли участие в заседаниях Вселенского Собора (с 7 нояб. 680 по 16 сент. 681). Несмотря на кончину папы Агафона († 10 янв. 681; легаты известили о ней императора 10 марта), их полномочия не были прекращены. От имени покойного Агафона легаты подписали постановления Собора, в основу которых были положены послание папы и определение Римского Собора 680 г. В июне 682 г. легаты доставили в Рим греч. текст соборных деяний, а также послание участников Собора на имя папы Агафона с просьбой утвердить соборные определения (АСО II. Vol. 2. Pars 2. P. 888–894) и ответные послания имп. Константина IV избранному, но еще не рукоположенному

папе *Льву II* (681–683) и епископам, подписавшим определение Собора 680 г. (послания датированы 13 дек. 681 — Ibid. P. 856–867, 894–897). Также в дек. 681 г. император исполнил просьбу папы Агафона о снижении налогов с владений Папского престола в Калабрии и на Сицилии.

После рукоположения (17 авг. 682) папа Лев II направил имп. Константину IV послание, одоблив и утвердив постановления VI Вселенского Собора. Выполняя просьбу императора, высказанную в послании от 13 дек. 681 г. (Константин IV просил папу прислать в К-поль апокрисиария, чтобы он «изобразил лицо вашей святыни... во всех, какие случатся, церковных делах»), Лев II назначил К. представителем при имп. дворе (послание от 7 мая 683 — *Jaffé*. RPR. N 2118; АСО II. Vol. 2. Pars 2. P. 866–885; LP. T. 1. P. 359–360). Неизвестно, прибыл ли К. в К-поль; до 708 г. в источниках нет упоминаний о нем.

Осуждение монофелитства на VI Вселенском Соборе улучшило отношение между имп. двором и Папским престолом, но при имп. *Юстиниане II* (685–695, 705–711) вновь вспыхнул конфликт. На т. н. Пято-Шестом (Трульском) Соборе в К-поле (691–692) были приняты дисциплинарные постановления, призванные дополнить богословские определения VI Вселенского Собора. Некоторые из этих постановлений противоречили обычаям Римской Церкви (относительно поста в субботу, целибата клириков, изображения Христа в виде агнца и т. п.). Решения Собора были подписаны папскими легатами (согласно *Liber Pontificalis*, легаты сделали это не по своей воле), но папа Римский *Сергий I* (687–701) отказался

утвердить их и отправил неподписанные копии соборных деяний обратно в К-поль. Разгневанный отказом папы Юстиниан II направил в Италию протоспафария Захария с приказом доставить Сергия I в К-поль, но население Рима и ополчение Равенны и Пентаполя не позволили византийскому чиновнику выполнить распоряжение императора. Только благодаря вмешательству папы Захария остался в живых (693 — LP. T. 1. P. 372–374). В 701 г. приезд в Рим экзарха Феофилакта привел к мятежу «воинства всей Италии», прекращенному усилиями папы *Иоанна VI* (Ibid. P. 383). После возвращения к власти (705) Юстиниан II обратился к папе Римскому *Иоанну VII* с просьбой повторно рассмотреть постановления Пято-Шестого Собора и исправить содержащиеся в них погрешности. Тяжело больной понтифик отослал соборные постановления императору, не подписав их, но и не сделав никаких исправлений (согласно *Liber Pontificalis*, это произошло незадолго до смерти папы — Ibid. P. 385–386). О напряженных отношениях между Римом и К-полем свидетельствует указание папы Сисинния (занимал Римскую кафедру менее месяца) приступить к ремонту городских стен (это распоряжение могло быть связано также с угрозой нападений Гизульфа, герц. Беневента (ныне Беневенто), и араб. пиратов).

После кончины Сисинния на Папский престол был избран К., рукоположенный скорее всего без разрешения императора, как и его предшественники. Согласно *Liber Pontificalis*, вскоре после рукоположения К. столкнулся с неповиновением Равеннской кафедры. В 666 г. имп. *Констант II Погонат* вопреки по-





зиции Папского престола даровал Равеннской Церкви автокефалию (MGH. Scr. Lang. P. 350–351). На Римском Соборе 680 г. папа Агафон и Феодор, архиеп. Равенны, заключили соглашение, по которому архиепископ признал юрисдикцию Папского престола; в соответствии с этим соглашением архиеп. Дамиан (692–708) был рукоположен в Риме. После кончины Дамиана на кафедру был избран *Феликс* (709–725). В апр. 709 г. К. совершил его епископское рукоположение. Однако Феликс отказался подписать *cautiones* — документы, к-рые подписывал каждый епископ, принимавший рукоположение от папы Римского. В их число входили исповедание веры, *cautio* (обязательство соблюдать дисциплинарные и литургические нормы) и *indiculum* (клятва верности ап. Петру и папе как его заместителю; изд.: *Liber dignus Romanorum pontificum* / Ed. Th. Sickel. W., 1889. P. 69–81). По мнению Л. Дюшена, Феликс отказался подписать *cautio* и возложить *indiculum* на гробницу ап. Петра, как того требовал обычай, поэтому К. сам отнес документы к гробнице апостола (LP. T. 1. P. 393). Вскоре после возвращения Феликса в Равенну в город прибыл стратиг Сицилии и патрикий Феодор с визант. военным флотом, получивший приказ имп. Юстиниана II наказать горожан за мятежные выступления 693 и 695 гг. Архиеп. Феликс и нотариус Иоанния, доставленных в К-поль, обвинили в гос. измене (до избрания на кафедру Феликс был аббатом мон-ря св. Варфоломея в Равенне и получил привилегию от имп. Леонтия (695–698), организовавшего низложение Юстиниана II). Архиепископа подвергли пыткам, ослепили и сослали в Понт; ему удалось вернуться в Равенну только после гибели Юстиниана II (711). Составитель жизнеописания К. считал это карой за горделивое непослушание архиепископа папе Римскому.

Юстиниан II стремился отомстить всем, кто приняли участие в его низложении и когда-либо отказывали ему в повиновении, поэтому после расправы с властями Равенны император решил добиться подчинения Рима. Он направил К. указ (сакру) с повелением «взойти к царскому граду» (*ad regiam ascendere urbem*), т. е. прибыть в К-поль. 5 окт.

710 г. К. отплыл из Римского Порта в сопровождении свиты, в состав к-рой входили руководители папской администрации, в т. ч. диак. Григорий (впосл. папа Римский *Григорий II*), секундицерий нотариус Георгий, примицерий дефенсоров Иоанн, сацелларий Косма, номенколатор Сисинний и скриниарий Сергей. Среди сопровождавших К. клириков мог быть составитель папского жизнеописания, включенного в *Liber Pontificalis*, т. к. путешествие в К-поль описано очень подробно. В Неаполе К. встретился с экзархом Иоанном Ризкопом, направлявшимся в Рим, чтобы провести репрессии против неугодных императору лиц. По указанию экзарха были убиты папский майордом (*vicedominus*) диак. Саул, аркарий Петр, аббат Сергей и ординатор Сергей (должность ординатора не упом. в др. источниках; по мнению Дюшена, это мог быть папский церемониймейстер). Тем временем путешествие К. продолжалось: в Палермо (ныне Палермо) папу торжественно встретил патрикий Феодор, а в Идрунте (ныне Отранто), где кортеж остановился на зиму, была получена имп. сакра, согласно к-рой местным властям (*omnes iudices*) следовало принимать папу словно императора (*quasi ipsum praesentem imperatorem viderent*). На о-ве Кея (в Кикладском архипелаге) К. ждал стратиг морской фемы Кивиреоты патрикий Теофил, к-рый проводил папу до Каллиполя (Галлиполи; ныне Гелиболу, Турция). В 7 милях от К-поля папский кортеж встретила делегация синклита во главе с императором-соправителем Тиверием IV, малолетним сыном Юстиниана II, и представители духовенства во главе с патриархом свт. *Киром*. После торжественного въезда в город К. направился во дворец Галлы Плацидии (*in Placidias*), где обычно жили папские апокрисиарии. По-видимому, церемониал встречи К. был определен в соответствии с программой торжеств в честь прибытия в К-поль папы Римского *Иоанна I* (523): в обоих случаях в 7 милях от города понтифика встречали делегации синклита (сената) во главе с наследником имп. престола (в 523 это был нобилиссим Юстиниан, впосл. имп. *Юстиниан I*) и столичного клира во главе с патриархом.

Имп. Юстиниан II, находившийся с войском в Никее (ныне Изник),

выразил желание встретиться с папой в Никомидии (ныне Измит). При встрече император демонстративно оказал папе знаки почтения: простерся на земле, облобызал стопы понтифика и обнял его. В воскресенье К. совершил мессу, и Юстиниан II принял от него причастие. Т. о. император показал, что Римская и К-польская Церкви находятся в общении и что папа признает его законным правосл. государем. Описание встречи К. и Юстиниана II в *Liber Pontificalis* можно считать свидетельством очевидца из папской свиты, к-рый, однако, в тот момент занимал невысокое положение и не присутствовал на переговорах папы и императора. Поэтому о содержании переговоров в источнике не сообщается; сказано лишь, что император «обновил все привилегии Церкви и разрешил святейшему папе вернуться обратно». Возможно, на переговорах был достигнут компромисс по вопросу о канонах Пято-Шестого Собора и подтверждено согласие между имп. двором и Папским престолом. О возвращении К. в Италию также говорится немного: на обратном пути папа заболел, но благополучно прибыл в Гаэту, где его встретила делегация римлян. 24 окт. 711 г. К. вернулся в Рим.

Тем временем произошли события, подорвавшие власть визант. императора в Италии. Расправа экзарха Иоанна Ризкопа над высокопоставленными должностными лицами папской администрации вызвала недовольство местного населения. По прибытии в Равенну экзарх был убит. Согласно Агнеллу, жители города избрали вождем некоего Георгия, призывавшего их оказать сопротивление византийцам. В целях укрепления обороны Георгий разделил население Равенны на 12 частей (*partes*), составлявших особые отряды (хронология событий, о к-рых повествует Агнелл, не вполне ясна, но восстание равеннцев скорее всего относится ко времени пребывания К. в К-поле). Вскоре после возвращения папы в Рим Юстиниан II был свергнут в результате мятежа, поднятого ссыльным военачальником Варданом. В дек. 711 г. Юстиниан и его сын Тиверий IV были убиты, императором стал Вардан, принявший имя Филиппик (711–713; см. *Филиппик Вардан*). Согласно *Liber Pontificalis*, через 3 месяца после





возвращения папы весть о перевороте достигла Рима. Свержение Юстиниана II способствовало прекращению мятежа в Равенне. Вернувшийся из ссылки архиеп. Феликс помирился с папой и отослал ему подписанные документы, к-рые отверг при рукоположении.

В отличие от Юстиниана II Филиппик Вардан был сторонником монофелитства. Захватив столицу, он низложил патриарха Кира и назначил на его место *Иоанна VI*. На Соборе в К-поле (кон. 711 или нач. 712) было объявлено о восстановлении монофелитства, но К. при поддержке жителей Рима отказался принять имп. сакру с определениями Собора. По указанию папы в базилике св. Петра было выставлено изображение 6 Вселенских Соборов (*imaginem quod Greci Botarea vocant*; возможно, речь шла о ковчеге с изображением Соборов, внутри к-рого находились тексты принятых на них постановлений). Римляне отказались признать императора-еретика: они постановили не принимать его указы и монеты с его изображением, не позволили внести портрет Филиппика в палатинскую капеллу св. Кесария. Богослужбное поминовение императора не совершалось. Прибытие Петра, назначенного рим. дуксом, вызвало народные волнения; его предшественник Христофор отказался сложить полномочия. Во время столкновения между сторонниками Петра и Христофора на Священной дороге (Виа-Сакра) погибли ок. 30 чел. Папа направил к враждующим партиям клириков с крестами и Евангелиями, тем самым положив конец беспорядкам. Из этого свидетельства *Liber Pontificalis* можно заключить, что К. жил не в Латеранском, а в новом дворце, построенном его предшественником папой Иоанном VII на Палатине, у ц. Санта-Мария-Антиква, т. к. из его окон можно было наблюдать происходившее на Свящ. дороге.

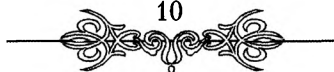
Политика имп. двора изменилась после гибели Филиппика в результате дворцового переворота (июнь 713) и прихода к власти сенатора Артемия, принявшего имя *Анастасий II*. Об отмене Анастасием II распоряжений Филиппика стало известно в Риме в сент. 713 г.; вскоре в город прибыл кубикularioй патрикий Схоластик, назначенный экзархом Равенны. В имп. сакре, ко-

торую доставил Схоластик, Анастасий II заявлял о верности решениям VI Вселенского Собора, поэтому К. принял сакру и признал нового императора. Назначение дукса Петра было подтверждено, но сторонники Христофора получили амнистию. Визант. правительство воздержалось от репрессий против тех, кто оказали сопротивление Филиппику. Кроме того, экзарх передал К. синодику К-польского патриарха Иоанна VI, к-рый просил простить его за вынужденное отступление от прав. веры, совершенное им под давлением Филиппика. Патриарх изложил исповедание веры и ходатайствовал о восстановлении общения. Иоанн VI также направил К. апологию, известную в лат. переводе (PL. 89. Col. 341–348) и в греч. версии, к-рая была включена диак. Агафonom, библиотекарем (хартофилаксом) К-польской Церкви, в приложение к деяниям VI Вселенского Собора (АСО II. Vol. 2. Pars 2. P. 901–908). В апологии содержится подробное описание попытки восстановления монофелитства, предпринятой имп. Филиппиком. Говоря о себе в уничижительных выражениях и именуя папу главой христ. священства, патриарх просил не отлучать К-польскую кафедру от общения с Церковью, т. к. только прощение виновных могло способствовать исцелению от язв, нанесенных ересью монофелитства. Иоанн VI оправдывал сделанные им уступки Филиппику *икономией* и желанием избежать раскола. По его словам, К-польская Церковь не впала в ересь, но лишь замалчивала постановления VI Вселенского Собора, чтобы не допустить пересмотра определений IV Вселенского (Халкидонского) Собора, содержавших православное учение о воплощении Христа. Т. о., потворствуя Филиппику, патриарх не разделял его еретических взглядов и даже сохранил копию деяний VI Вселенского Собора с подписями участников. В заключение Иоанн VI заявлял о готовности приложить усилия для восстановления единства и мира в Церкви. О реакции папы Римского на апологию Иоанна VI нет сведений. По мнению Дюшена, апологию могли получить в Риме после кончины К. (LP. T. 1. P. 410). Согласно *Liber Pontificalis*, преемник К., Григорий II, вскоре по восшествии на Папский престол получил синодику Иоанна VI и напра-

вил в К-поль ответное послание, но о его содержании не сообщается.

Несмотря на путешествие К. в К-поль, позиции визант. правительства в Италии были ослаблены. Отношения Папского престола с имп. двором оставались напряженными, население визант. Италии все чаще выступало против власти К-поля. Руководствуясь намерением сохранить мир, К. в целом поддерживал визант. правительство и не допускал отложения Италии: папа не воспротивился расправе Иоанна Ризокопа с представителями рим. оппозиции и принял меры для прекращения беспорядков в Риме, последовавших за воцарением Вардана Филиппика. В годы понтификата К. положение в Италии благоприятствовало мирной политике. Лангобарды не предпринимали действий, направленных против Рима и Равеннского экзархата: кор. Ариперт II вернул папе Иоанну VII Патримоний св. Петра в Коттиевых Альпах, а кор. Лиутпранд (712–744), в ранние годы правления занятый консолидацией власти над лангобардами, отличался благочестием и в посл. стремился поддерживать дружественные отношения с Папским престолом. Тем не менее визант. господство над Италией было подорвано. В полной мере это проявилось после кончины К., при папе Григории II, к-рый поддержал восстание итальянцев против имп. *Льва III Исавра*, вызванное резким повышением налогов (20-е гг. VIII в.). Попытки императора и его итальянских сторонников устранить понтифика столкнулись с противодействием римлян и лангобардов, а иконоборческая политика Льва III привела к тому, что в Риме его стали воспринимать как враждебного правителя-еретика. Падение Равеннского экзархата под натиском лангобардов (751), союз папы Римского с франками и назначение кор. *Пипина Короткого* рим. патрицием, защитником Папского престола (754), означали разрыв политической связи Рима с Византией.

Согласно *Liber Pontificalis*, первые 3 года понтификата К. были неурожайными, жители Рима голодали, но в посл. положение улучшилось. После восшествия К. на Папский престол в Рим прибыли знатные англосакс. паломники — Кенред, кор. Мерсии (704–709), и Оффа, кор. вост. саксов (Эссекса), которых сопровождал Вустерский еп. Эгвин





(693–717). По свидетельству *Беды Достопочтенного*, отрешившись от престола Кенред пожелал провести остаток жизни в мон-ре при базилике св. Петра; по его примеру юный кор. Оффа также принял tonsуру и остался в Риме. Медиоланский (Миланский) архиеп. Бенедикт обратился к К. с просьбой решить спор с епископом Тицина (ныне Павия): после вторжения лангобардов связь между митрополией Медиолана и кафедрами-суффраганами, в т. ч. Тицином, была нарушена, поэтому епископы королевства лангобардов обращались за рукоположением в Рим. В связи с возведением на Тицинскую кафедру еп. Арментария архиеп. Бенедикт заявил о своем праве совершить рукоположение, но Арментарий отказался подчиняться ему, т. к. еп-ство Тицин якобы зависело от Папского престола. Решение К., подтвердившего независимость Тицинской кафедры, скорее всего было вызвано стремлением сохранить дружественные отношения с королем лангобардов (его столицей был Тицин) и, возможно, благодарностью за возвращение кор. Арипергом II папских владений в Коттиевых Альпах.

Согласно *Liber Pontificalis*, К. рукоположил 64 епископа (из них 12 во время путешествия в К-поль), 10 пресвитеров и 2 диаконов. Погребен 11 апр. 715 г. в базилике св. Петра (об этом сообщается только в рукописях класса В и Е). После 40-дневного вдовства Римской кафедры преемником К. стал диак. Григорий (папа Григорий II).

Ист.: *Jaffé*. RPR. N 708–715; CPL, N 1744; PL. 89. Col. 315–348; LP. T. 1. P. 350, 355, 389–395; T. 3. P. 99; *Beda*. Hist. eccl. V 19; *Agnelli Ravennatis Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis* / Ed. D. Mauskopf Deliyannis. Turnhout, 2006. P. 312–328. (CCCM; 199); *Paul. Diac. Hist. Langobard. VI* 34; *RegImp*, N 271–273; *RegPatr*, N 320–324.

Лит.: *Diehl Ch.* Études sur l'administration byzantine dans l'Exarchat de Ravenne (568–751). P., 1888; *Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles. T. 3. Pt. 2. P. 472–515, 578–581; *Pargoire J.* L'Église Byzantine de 527 à 847. P., 1905. P. 166–167; *Görres F.* Justinian II. und das römische Papsttum // *BZ*. 1908. Bd. 17. S. 432–454; *Mann H. K.* The Lives of the Popes in the Early Middle Ages. L., 1925. Vol. 1. P. 127–139; *Caspar E. L. E.* Geschichte des Papsttums. Tüb., 1933. Bd. 2. S. 636–640; *Bertolini O.* Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi. Bologna, 1941. P. 417–423; *Miller D.* The Roman Revolution of the 8th Century: A Study of the Ideological Background of the Papal Separation from Byzantium and Alliance with the Franks // *Medieval Studies*. Toronto, 1974. Vol. 36. P. 79–133; *idem.* Costantino // *Enciclopedia dei Papi*. R., 2000. Vol. 1. P. 641–647; *Noble T. F. X.* The

Republic of St. Peter: The Birth of the Papal State, 680–825. Phil., 1984. P. 20–22, 186–187, 208; *Sansterre J.-M.* Le pape Constantin I^{er} (708–715) et la politique religieuse des empereurs Justinien II et Philippikos // *ANPont*. 1984. Vol. 22. P. 7–29; *Durliat J.* Constantin I^{er} // *Dictionnaire historique de la papauté* / Ed. Ph. Levillain. P., 1994. P. 474–475; *Бородин О. Р.* Равеннский экзархат: Византийцы в Италии. СПб., 2001. С. 131–132, 161–167; *Ullmann W.* A Short History of the Papacy in the Middle Ages. L.; N. Y., 2003². P. 40–43.

Д. В. Зайцев

КОНСТАНТИН [Константин Болгарский; болг. Константин Български] (сер. IX — нач. X в.), еп. Преславский, переводчик, проповедник, гимнограф. О К. известно из ряда гимнографических произведений, входящих в состав Триоди, Минеи и Требника и указывающих в тексте или акростихах его имя как автора. О нем также сообщает запись (сохр. в рус. списках XV и XVI вв.) *Тудора Доксова*, сопровождающая сделанный им список 4 «Слов против ариан» свт. Афанасия Александрийского: в ней К. назван учеником архиеп. Моравского равноап. *Мефодия* и переводчиком «Слов против ариан» с греческого на слав. язык по поручению болг. кн. Симеона в 906 г. Во вступлении к Учительному Евангелию К. уточняет, что составил его по просьбе «брата Наума» (имеется в виду равноап. *Наум Охридский*).

На основе этих скудных данных исследователи предполагают, что К. стал учеником равноап. Мефодия уже после смерти равноап. Кирилла (869). Из-за отсутствия упоминания его имени среди учеников, к-рые, согласно Житию Климента Охридского, несмотря на противодействие нем. духовенства, продолжали просветительскую слав. миссию в Вел. Моравии и после смерти Мефодия, считается, что К. мог входить в группу учеников, к-рая была продана евр. купцам, а затем на рынке невольников в Венеции выкуплена визант. сановником и отправлена в К-поль. Более вероятно версия, что К. был одним из учеников Мефодия, оставленных им в К-поле (881), которые позже, очевидно, переехали в Болгарию (*Флоря Б. Н.* Сказания о начале слав. письменности. СПб., 2002. С. 122–123). Время его приезда в Плиску, где он был пресвитером и учителем, неизвестно. Между 893 (годом составления «Учительного Евангелия») и 906 г. (перевод 4 Слов против ариан) он был хиротонисан во епископа Преслава.

Долгое время лит. деятельность К. связывалась исследователями лишь с прозаическими сочинениями и переводами. Лишь в 1930 г. Д. Костич и Й. Павич обнаружили в каноне первоучителю еп. Мефодию, написанном, вероятно, не позднее весны 886 г. и известном в болг. списках XIII–XIV вв., акростих с именем К. Масштабы его гимнографической деятельности стали ясны в 70-х гг. XX в. после того, как болг. исследователь Г. Попов атрибутировал ему уникальный цикл великопостных трипеснцев и четверпеснцев в составе Битольской Триоди. Его объединяет не имеющий аналогов в визант. гимнографии фразовый акростих с именем автора (ок. 440 букв).

К числу первых произведений, созданных К. на болг. земле, относится цикл стихир на Богоявление. В акростихе из начальных букв стихир читается фраза «Хвальные песнопения Константиновы». Т. к. стихиры на предшествующий Богоявлению праздник — Рождество Христово написал равноап. *Климент Охридский*, исследователи полагают, что оба автора ок. 886 г. работали вместе в Плиске. К этому же периоду относят и создание азбучных стихир для Праздничной Минеи (на пред- и попразднство Рождества Христова и Богоявления), их акростихи передают последовательность букв слав. глаголич. алфавита. Имя Константин содержал и акростих трипеснца на предпразднство Успения Пресв. Богородицы.

Перед Преславским Собором (893), провозгласившим правителем Болгарии кн. Симеона, К. составил «Учительное Евангелие», в к-рое включил 51 беседу — толкования евангельских чтений в воскресные дни триодного цикла и первостепенные праздники. Большинство бесед являются переводами катен свт. Иоанна Златоуста и свт. Кирилла, архиеп. Александрийского. Оригинальной считается 42-я беседа, в к-рой К. просит у Господа благословения. Евангелие сыграло большое значение в слав. книжности, т. к. стало первым гомилетическим произведением на славянском языке. Тексту предшествуют 2 вступления (поэтическое и прозаическое) и 2 статьи. «Учительное Евангелие» сопровождается 40-стишная «Азбучная молитва» (1-я буква каждой фразы соответствует последовательности глаголич. алфавита) к Господу о помощи





недавно крестившемуся народу в сохранении духовных ценностей, а автору — в продолжении дела учителей.

В рус. сборнике 1-й трети XII в. (ГИМ. Син. 262) помимо «Учительного Евангелия» и «Азбучной молитвы» включены дополнительные статьи: «Церковное сказание» (перевод сочинения патриарха К-польского Германа, с разъяснениями смысла Литургии и символики храма) и «Историкии» (первый в старослав. лит-ре хронологический перечень событий от Сотворения мира до начала правления болг. кн. Симеона). Хотя принадлежность этих текстов К. вызывает споры, исследователи полагают, что они являются составной частью первоначальной книги, а впосл. стали распространяться по отдельности.

Канон на Рождество Христово атрибутируется К. по первым буквам каждого стиха в тропарях. Они составляют пространный «ямбический» акrostих: «Канон на Рождество Христово створен Константином попом...» (далее идет призыв к славянам славить праздник). Канон арх. Михаилу с акrostихом: «Пети достоин архистратига Константина», вероятно, был создан в неблагоприятное для христиан время — в правление болг. кн. Владимира (889–893), т. к. содержит просьбу к архистратигу о помощи «против безбожных людей».

К. иногда приписывается Пространное житие равноап. Мефодия и «Проглас к Евангелию», разъясняющий слав. народу значение книг и Свящ. Писания, которое укрепляет сердца людей и ведет к Богопознанию.

На основании приписки в древнейшем списке (ГИМ. Син. 114) связывают с переводческой деятельностью К. слав. текст «Огласительных поучений» свт. Кирилла, еп. Иерусалимского (*Афанасьева*, 2012. С. 44), что, однако, не бесспорно.

Циклы стихир с фразовым (с именем автора) и азбучным акrostихами, составленные К., были обнаружены в последовании чина священнического и бельческого погребения в составе южнослав. Требников XIII–XVI вв. (*Загребин*, 1981; *Турилов*, 2010). Возможно, им написан и заупокойный канон с фрагментарно сохранившимся акrostихом в составе того же чина (*Пенкова*, 1986).

Все произведения К. сохранились в сравнительно поздних списках

(XII–XIII вв.). Наличие среди них значительного числа восточнославянских свидетельствует о раннем и широком их распространении на Руси. Гимнографическое творчество К. способствовало и формированию корпуса книг, необходимых для совершения богослужения на слав. языке, и формированию старослав. языка, а также возникновению новых жанров.

Для творчества К. как гимнографа характерна склонность к особо сложному акrostиху, к-рый не только подражает, но и развивает лучшие традиции визант. церковно-поэтического творчества.

Многие исследователи вслед за Г. А. Ильинским приписывают К. создание *кириллицы* и проведение на Преславском Соборе 893 г. при поддержке болг. кн. Симеона реформы по замене ею глаголицы (*Ильинский* Г. А. Где, когда, кем и с какой целью глаголица была заменена «кириллицей» // *Vsl*. 1931. Roč. 3. Seš. 1. S. 79–88). Это, однако, не вполне согласуется со свидетельствами «Сказания Черноризца Храбра».

В лит-ре К. иногда ошибочно называется святым и причисляется к св. *седмочисленникам* (равноапостольным Кириллу и Мефодию и их ближайшим 5 ученикам). Но его имя не встречается в источниках среди имен ближайших учеников равноапостольных братьев и св. *седмочисленников* (*Чешмеджиев* Д. Бележки върху култа на Св. Седмочисленици // *Пѣти достоить: Сб. в памет на С. Кожухаров*. София, 2003. С. 425–443), и нет никаких свидетельств о его почитании как святого в средние века. Интерес к жизни и деятельности К. появился с открытием его произведений в XIX в. Имя К. носит ун-т в г. Шумен (с 1995) и неск. общеобразовательных учреждений в Болгарии.

Изд.: *Григорович* В. Древнеславянский памятник, дополняющий житие слав. апостолов Кирилла и Мефодия // *Кирилло-Мефодиевский сборник*. М., 1865. С. 251–257, 260–261; *Анастасий* (Александров), еп. Служба святым слав. апостолам Кириллу и Мефодию в болг. списке XIV в. // *РФВ*. 1893. Год. 15. Т. 29. С. 204–207; *Иванов* Й. Български старини из Македонија. София, 1931. С. 300–305; *Климент Охридски*, *Константин Преславски* и *непознати писци*. Ѓирило и Методије: Житија, службе, канони, похвале / Приред.: Ѓ. Трифуновић. Београд, 1964; *Иванова-Константинова* К. Два неизвестни азбучни акrostиха с глаголическа продредба в старобълг. празничен миней // *Константин-Кирил Философ*. София, 1971. С. 341–365;

Кувев К. Азбучната молитва в слав. лит-ри. София, 1974; *Попов* Г. Новооткрита оригинална старобълг. част в текста на Триода // *Български език*. София, 1978. № 6. С. 497–507; *он же*. Из текстологичката проблематика на слав. Триод: (Новооткрити творби на Константин Преславски) // *Славянска палеография и дипломатика*. София, 1980. Т. 1. С. 72–86; *он же*. Новооткрити химнографски произведения на Климент Охридски и Константин Преславски // *Български език*. 1982. № 1. С. 3–23; *он же*. Триодни произведения на Константин Преславски. София, 1985; *он же*. Из химнографското наследство на Константин Преславски: (Новооткрит трипеснец за предпазненство на Успение Богородично) // *Старобългаристика*. София, 1995. № 3(19). С. 3–31; *он же*. Произведения на Климент Охридски и Константин Преславски // *Преславска книжовна школа: Изслед. и мат.-ли*. Шумен, 1995. Т. 1. С. 96–114; *он же*. Новооткрит канон на Константин Преславски с тайнописно поетическо послание // *Старобългаристика*. 1997. № 4 (21). С. 3–17; *он же*. Канон за Рождество Христово от Константин Преславски // *Там же*. 1998. № 4(22). С. 3–26; *он же*. Хвална пѣниѣ Константинова: (Богоявленски предпразнични стихирни на Константин Преславски в рус. миней от XII–XIII в.) // *Старобългарска лит-ра*. София, 1999. Кн. 31. С. 3–23; *он же*. Службата за слав. първоучител Методий в Хлудовия миней 156 // *Там же*. 2001. Кн. 32. С. 3–20; *он же*. Старобългарски канон за Богоявление // *Там же*. 2005. Кн. 33/34: *Филол. изслед. в чест на К. Иванова за нейната 65-годишнина*. С. 13–63; *Загребин* В. М. Заупокойные стихирь АЗБЪОУКОВНЕ в серб. Требнике XIII в. // *АрхПр*. 1981. Бр. 3. С. 65–69; *Кожухаров* С. «Пѣти достоить архистратига»: (Новооткрито произведение на Константин Преславски) // *Литературознание и фолклористика*. София, 1983. С. 59–62; *он же*. Константин Преславски: Канон за архистратига Михаила // *Он же*. Проблеми на старобълг. поезия. София, 2004. Т. 1. С. 45–59; *Пенкова* П. Новооткрит акrostих в погребалния чин на Зайковския требник // *Език и лит-ра*. София, 1986. № 3. С. 35–43; *Ефендулов* Д. «Гранеса добра» на Константин Преславски в отношение към химничната поезия // *Старобългарска лит-ра*. 1990. Т. 22. С. 53–63; *Трендафилов* Х. Службата за Методий от Константин Преславски като исторически извор // *Епископ-Константинови чтения*. Шумен, 1996. Т. 3. С. 34–43; *Афанасьева* Т. И. Древнеславянские толкования на литургию в рукописной традиции XII–XVI вв.: Исслед. и тексты. М., 2012; *Старобългарското Учително Евангелие на Константин Преславски* / Изд.: М. Тихова, Е. Уханова. Freiburg, 2012. (MLS; 58).

Лит.: *Грашева* Л. Константин Преславски // *КМЕ*. 1995. Т. 2. С. 426–440 [Библиогр.]; *Верещагин* Е. М. Кирилло-Мефодиевская поэтическая традиция в оригинальной книжности Константина Преславского // *Он же*. История возникновения древнего общеслав. лит. языка: Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. М., 1997. С. 157–171; *он же*. Дальнейшие исследования Рождественского парафрастического канона Константина Преславского с иным прочтением концовки его акrostиха // *Старобългаристика*. 1999. № 4. С. 25–40; *он же*. Авторский парафраз: Акrostихный канон на Рождество Христово // *Он же*. Церковно-слав. книжность на Руси. М., 2001. С. 421–





450; *Велинова В.* Слово за еп. Константин Преславски. София, 1998; *Попов Г.* Византийската химографска традиция и песенотворческите прояви на Кирило-Методиевите ученици // Средневеков. христ. Европа: Изток и Запад: Ценности, традиции, общуване. София, 2002. С. 397–406; *он же.* Акротих в гимнографич. творчестве учеников Кирилла и Мефодия // *La roesia liturgica slava antica = Древнеслав. литургическая поэзия / XIII междунар. съезд славистов* (Любляна, 15–21 авг. 2003); Докл. Рим, София, 2003. С. 30–55; *Йовчева М.* Проблемы текстологического изучения древнейших памятников оригинальной слав. гимнографии // Там же. С. 56–78; *Койчева Р.* Великопостните канони на Константин Преславски и визант. химнична традиция (св. Теодор Студит и св. Йосиф Песнописец) // Пъти достойн: Сб. в памет на С. Кожухаров. София, 2003. С. 178–185; *Тихова М.* Учителното Евангелие на Константин Преславски и неговите преписи // Преславска книжовна школа. София, 2004. № 7. С. 123–158; *Турилов А. А.* *Slavia Cyrillomethodiana: Источниковедение истории и культуры юж. славян и Древней Руси: Межслав. культурные связи эпохи средневековья*. М., 2010. С. 85–102; *Кривко Р. Н.* Лингвистические заметки к «Учительному евангелию» и «Сказанию церковному» // Кирило-методиевската традиция и македонски-рус. духовни и културни врски: 36. на трудови од Меѓунар. науч. собир организиран по повод 1150 години од Моравската мисија и од слав. писменост. Скопје, 2014. С. 129–140.

А. А. Турилов

КОНСТАНТИН (2-я пол. VI – 1-я четв. VII в.), еп. Сиута (греч. Ликополе; араб. Асьют), церковный писатель, святой *Коптской Церкви* (пам. копт. 9 амшира (3 февр.)). В соч. «*История Александрийских патриархов*» имя К. включено в список выдающихся епископов эпохи правления патриарха *Дамиана* (578–607). Основным источником сведений о К. служит его *Житие* в составе редакции копто-араб. Синаксаря (XIII–XIV вв.), происходящей из В. Египта; наличие памяти К. является одной из ее отличительных особенностей. *Житие* сохранилось полностью в единственной рукописи из Луксора (изд.: *Coquin*. 1981) и фрагментарно в рукописи Paris. arab. 4895 (изд.: *Garitte*. 1950. P. 300–301). О некоторых обстоятельствах жизни К. можно узнать из его сочинений.

Жизнь. О родителях и месте рождения К. ничего не известно. В монахи он был пострижен, как сообщает *Житие*, своим братом аввой Моисеем. В тот же день обеты принесли еще 10 человек, из которых по имени кроме К. названы *Руф* и *Иосиф* – буд. епископы Шотепа (греч. Гипселис) и Сбехта (греч. Аполинополе Малый) соответствен-

но. Об *Иосифе* сведений не сохранилось. *Руф* известен как церковный писатель; во 2-м Энкомии в честь мч. Клавдия К. рассказывает, как он «с братом *Руфом*» совершал паломничество в Иерусалим и по дороге, в Каппадокии, посетил б-ку.

После рукоположения во епископа патриархом *Дамианом* (дата неизв.) К. занимал должность патриаршего викария (диадоха) в В. Египте (викарием Н. Египта приблизительно в этот же период был *Иоанн*, еп. Парала). Известно, что хиротония Писентия, еп. Эрмонта, состоявшаяся, вероятно, после 598 г., была одобрена К. и Шенуте, еп. Антиной, который был тогда викарием В. Египта; следовательно, К. занял эту должность позже, вслед за Шенуте (*Coquin*. 1981. P. 160–161). Как видно из описания этих событий в синаксарном *Житии* Писентия и из *Жития* К., в число обязанностей викариев входило рекомендовать ставленников на епископские кафедры своей области: патриарх совершал хиротонии только после возложения рук викария и еще одного епископа и получения письменной рекомендации. В лемме, предваряющей 2-й Энкомий в честь мч. Клавдия, говорится, что он был произнесен в Сиуте в присутствии викария, который прибыл в В. Египет и записал чудеса мученика для патриарха Андроника (616–622). Р. Ж. Кокен считал, что имеется в виду викарий В. Египта и, следовательно, при Андронике К. уже не исполнял эту должность (*Ibid*. P. 162), однако представляется более вероятным, что речь идет о викарии Н. Египта, к-рый посетил Сиут по случаю праздника. В любом случае это упоминание служит последним известным нам хронологическим указанием о времени жизни К.

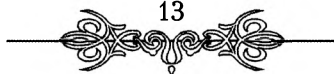
Житие сообщает о борьбе К. с арианами, но под этим наименованием, как полагают ученые, подразумеваются мелитиане. *Мелитианский раскол* возник именно в Ликополе в IV в. и просуществовал до VIII в. Свт. *Афанасий I Великий* указывал, что уже в его время мелитиан отождествляли с арианами, и считал решение I Вселенского Собора о них слишком мягким (*Athanas. Alex. Apol. contr. arian. 59*). Кроме того, арианам часто удавалось склонить мелитиан на свою сторону в борьбе против Александрийских патриархов. Очевидно, жители Египта пере-

стали со временем различать эти партии и вникать в причины появления каждой из них. Во 2-м Энкомии в честь мч. Клавдия К. и сам говорит о сходстве учения мелитиан с арианским, о его пагубности и признает, что, несмотря на все усилия, ему так и не удалось полностью истребить плевелы этого заблуждения. Обличение и опровержение еретиков всех мастей, имена к-рых он приводит длинным и бессистемным перечнем, сходство проблем и способов их решения епископами, современными К., свидетельствуют о первых шагах иерархов того времени к созданию целостного догматического учения Коптской Церкви.

К. проявлял усердие в поддержании почитания святых. Из верхнеегип. редакции копто-араб. Синаксаря известно, что при нем были перенесены в Сиут мощи св. Илии из г. Кос (Кусы, араб. Эль-Кусия). Необходимость в этом возникла после разрушения города, вероятно во время персид. завоевания (619–629). К. также боролся с распространением среди своей паствы увлечения магией и астрологией.

К. умер, будучи еще не старым человеком, и был погребен в мон-ре Эль-Ханада, где он обычно проживал, – эту обитель предположительно отождествляют с мон-рем св. Шенуте в Рифе (юго-западнее Асьюта), к-рый известен из ряда копт. и араб. источников.

Сочинения. *Житие* приписывает К. составление множества проповедей и житий мучеников и др. святых. На коптском, оригинальном языке этих сочинений полностью сохранились и изданы 2 Энкомия в честь свт. Афанасия Великого (изд. Т. Орланди) и 2 в честь мч. Клавдия (пам. копт. 11 паоне (5 июня); изд. Ж. Годрон; в наст. время авторство К. некоторыми исследователями ставится под сомнение – см.: *Sheridan M.* *The Encomium in the Coptic Literature of the Late Sixth Century // Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends: Studies in Honor of T. Orlandi / Ed. P. Buzi, A. Camplani. R., 2011. P. 443–464*); последние известны также в араб. переводе (не изд.; франц. пер. 1-го Энкомия по единственной рукописи, хранящейся в Париже, выполнил Э. К. Амелино). Начало копт. Энкомия в честь вмч. Георгия, которое дошло в рукописи из *Белого монастыря*, хранящейся в Париже, издано





Ж. *Гариттом*. Известен также араб. перевод Энкомия вмч. Георгию авторства К. в неизданном сборнике похвальных слов в честь этого святого (рукопись в Коптском музее, Каир), однако описания, сделанные Г. *Графом* и М. Симаикой, не позволяют определить, выполнен ли этот перевод с дошедшего до нас копт. текста или с др. сочинения К. в честь вмч. Георгия, не сохранившегося на языке оригинала. В состав копт. Лекционария Страстной седмицы, изданного О. Бурместером, входит проповедь на Великий пост и праздник Пасхи, приписываемая К. (*Burmester*. 1932. P. 48–50 [Coptic text], 67–68 [transl.]). Наконец, в сохранившемся на остраконе библиотечном каталоге неидентифицированного мон-ря св. Илии упомянут Энкомий «апы Константина» в честь апы *Шенуте*, к-рый исследователи предположительно атрибутируют К. (*Coquin*. 1975. P. 211 [texte], 220, 237 [comment.]).

Еще неск. сочинений К. известны только в араб. переводе. Два Энкомия посвящены мч. Иоанну Гераклеяскому, мощи к-рого находились в г. Хамьюр (араб. Хамьюр, ныне дер. Умм-эль-Кусур), расположенном недалеко от Сиута. Первый Энкомий дошел в 6 рукописях (перечень см.: *Samir*. 1991). Издана только лемма составителя по рукописи Lond. Brit. Lib. orient. 5648 (XII–XV вв.; *Garitte*. 1950. P. 295–296). Она содержит ряд подробностей, к-рые позволяют признать аутентичность памятника, несмотря на отсутствие оригинала: упомянута епископская хиротония автора, совершенная патриархом Дамианом в Александрии; сообщается, что К. приехал накануне празднования, чтобы помолиться ночью в мартирии святого, и произнес это похвальное слово в воскресенье, на к-рое пришелся день памяти мч. Иоанна (4 бауна (29 мая)). Второй Энкомий посвящен обретенной мощей мученика и освящению церкви в его честь 4 кихака (30 нояб.). Он дошел в единственной рукописи, хранящейся в Коптском музее Каира, и до сих пор не издан. Известно еще 2 неизданных сочинения К. в араб. переводе — панегирик, посвященный мч. *Исидору* Антиохийскому (пам. копт. 19 башнаса (14 мая)), в рукописи из мон-ря св. Антония и гомилия «О падшей душе и ее исходе из этого мира» в рукописи из Коптского Патриархата в Каире.

Главным жанром, в к-ром работал К., был энкомий. Для верной оценки его лит. деятельности необходимо принять во внимание неск. аспектов. Во-первых, в своей стилистике он опирался на риторическую традицию периода 2-й софистики и был знаком с принципами построения агиографических текстов греч. отцов, таких как святители Афанасий Великий, Григорий Богослов, Василий Великий, Григорий Нисский и Иоанн Златоуст. Во-вторых, творчество К. принадлежит к эпохе патриарха Дамиана, когда трудилась целая плеяда ученых епископов-писателей, что позволяет считать это время одним из периодов расцвета копт. лит-ры. В-третьих, у К. уже прослеживаются черты, из-за к-рых и его, и современных ему авторов исследователи упрекают в определенном провинциализме, однако именно эти черты будут восприняты и развиты авторами следующих веков. Прежде всего речь идет об известном пристрастии жителей Египта ко всему чудесному. Напр., в Энкомиях в честь свт. Афанасия Великого события из жизни святого, о которых в других, в первую очередь греч., источниках сообщается в реалистическом духе, у К. обязательно расцвечиваются сверхъестественными подробностями. Именно этот принцип не только необходимости чуда (что естественно в агиографии), но и изложения его с наибольшим количеством поразительных подробностей позже будет усвоен копт. традицией и использован авторами т. н. агиографических циклов.

Соч.: *Constantini episcopi urbis Siout* Encomia in Athanasium duo / Ed. T. Orlandi. Louvain, 1974. 2 vol. (CSCO); 349–350. Copt.; 37–38); *Textes coptes relatifs à Saint Claude d'Antioche* / Éd., trad. G. Godron. Turnhout, 1970. (PO; T. 35. Fasc. 4); *Histoire du martyre Claude* / Trad. É. Amélineau // *Contes et romans de l'Égypte chrétienne*. P., 1888. T. 2. P. 1–54; *Garitte G.* Le panégyrique de S. George attribué à Constantin d'Assiout // *Le Muséon*. 1954. Vol. 67. P. 271–277; *Burmester O. H. E.* The Homilies and Exhortations of the Holy Week Lectionary // *Ibid.* 1932. Vol. 45. P. 21–70. Ист.: *Coquin R.-G.* Saint Constantin, évêque d'Asyut // *SOC.Coll.* 1981. Vol. 16. P. 151–170 [синаксарное Житие]; *Severus ibn al-Muqaffa'*. Alexandrinische Patriarchengeschichte von S. Marcus bis Michael I (67–767) / Hrsg. C. F. Seybold. Hamburg, 1912. S. 92.

Лит.: *Drescher J.* Apa Claudius and the Thieves. Le Caire, 1942; *Garitte G.* Constantin, évêque d'Assiout // *Coptic Studies in Honor of W. E. Crum*. Boston, 1950. P. 287–304. (*Bull. of the Byzantine Inst.*; 2) (= *Idem.* *Scripta Di-siecta*, 1941–1977. Louvain-la-Neuve, 1980.

Vol. 1. P. 119–136); *Coquin R.-G.* Le catalogue de la bibliothèque du couvent de Saint Elie «du rocher» // *BIFAO*. 1975. Vol. 75. P. 207–239; *idem.* Constantine: History // *CoptE.* 1991. Vol. 2. P. 590–592; *Godron G.* Recherches sur les textes coptes relatifs à Saint Claude d'Antioche. Louvain, 1976; *Browne G. M.* Notes on Coptic Literary Text // *Enchoria*. Wiesbaden, 1978. Bd. 8. S. 53–76; *Furman J. E.* Saint Constantine of Assiut: Sermons on St Athanasius // *Coptic Church Review*. 1986. Vol. 7. N 3. P. 68–80; *Samir Kh.* Constantine: Constantine's Writings // *CoptE.* 1991. Vol. 2. P. 592–593.

Н. Г. Головина

КОНСТАНТИН [греч. Κωνσταντῖνος] (рубеж VIII и IX вв.; по др. версии, 2-я пол. IX в.), еп. Тионский (пров. Гонориада), агиограф. Автор «Речи на обретение честных мощей» вмч. *Евфимии Всехвальной* (ВНГ, N 621), повествующей о поругании мощей святой при императоре-иконоборце Льве III, а также об их чудесном обретении и торжественном перезахоронении в храме вмч. Евфимии в К-поле у Ипподрома в 796 г., где они покоились с VII в. (*Theoph. Chron.* P. 440). «Речь...» — основной источник для реконструкции антиконоборческой полемической традиции, приписывавшей иконоборцам ненависть не только к иконам, но и к мощам святых. Существуют 2 гипотезы о том, когда был создан текст и когда жил К. Более ранней датировки придерживается издатель Ф. Алькен: по его мнению, «Речь...» была написана в 796–806 гг. Если верить надписанию, присутствующему также в неизданной груз. версии памятника (*Blake*. 1931/1932. P. 316–317), текст был составлен по просьбе архиеп. Амастридского Георгия, что дает приблизительный terminus ante quem, поскольку Георгий скончался между 802 и 807 гг., скорее всего в 806 г. (PMBZ, N 2183). Следов., К. занимал Тионскую кафедру на рубеже VIII и IX вв., причем заступил на нее не ранее 787 г., поскольку в деяниях VII Вселенского Собора еще значится имя еп. Тионского Михаила. Ранняя датировка подтверждается также и авторскими ремарками, из к-рых следует, что он был свидетелем поругания мощей, а также видел храм вмч. Евфимии еще до его реставрации при имп. Ирине. В то же время автор имел искаженное представление об истории иконоборчества: все остальные источники, включая «Хронографию» прп. Феофана Исповедника, датируют поругание мощей периодом правления Константина V





Еп. Константин (Булычёв).
Фотография. 10-е гг. XX в.
(РГИА)

Копронима, а не Льва III, а сообщение о ненависти иконоборцев к изображению Св. Креста противоречит всем имеющимся данным об иконоборческом богословии. Ряд исследователей (С. Манго, И. Шевченко, А. Бергер) полагают, что «Речь...» была интерполирована после 843 г. и стоящее в заглавии имя К. относится не к первоначальному автору текста, а к интерполятору 2-й пол. IX в. В таком случае К. должен быть отождествлен с Константином, еп. Тионским, чье имя значится в соборных документах 869/70 г. (*Mansi*. Т. 16. Р. 159, 194) и 879/80 г. (*Mansi*. Т. 17. Р. 377).

Соч.: *Halkin F., ed. Euphémie de Chalédoine: Légendes byzantines.* Brux., 1965. (SH; 41). Р. 84–106 (рец.: *Mango C.* // *JThSt.* 1966. Vol. 17. N 2. Р. 485–488).

Лит.: *PMBZ*, N 3878; *Лопарев Хр. М.* Византийские Жития святых VIII–IX вв. // *ВВ.* 1911 [1913]. Т. 18. С. 1–147; *Blake R.* Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la Laure d'Ivroun au Mont Athos // *ROC.* 1931/1932. Vol. 28. Р. 289–361; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 546; *Gero S.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III. Louvain, 1973. P. 4. (CSCO; 346. Subs.; 41); *idem.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V. Louvain, 1977. P. 157–160. (CSCO; 384. Subs.; 52); *Ševčenko I.* Hagiography of the Iconoclast Period // *Iconoclasm: Papers given at the 9th Spring Symp. of Byzantine Studies, March 1975* / Ed. A. Bryer, J. Herrin. Birmingham, 1977. P. 113–131; *Wortley J.* Iconoclasm and Leipsanoclasm: Leo III, Constantine V and the Relics // *ByzF.* 1982. Bd. 8. S. 253–279; *Berger A.* Die Reliquien der heiligen Euphemia und ihre erste Translation nach Konstantinopel // *Ελληνικά.* 1988. Т. 38. Σ. 311–322; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 1. P. 93.

Л. В. Луховицкий

КОНСТАНТИН (Булычёв Кирилл Иоакимович; 23.12.1858, г. Орлов Вятской губ. — сер. 30-х гг. XX в.), бывш. архиеп. Могилёвский, один из основоположников *григорианского раскола*. Из купеческой семьи. В 1877 г. окончил Вологодскую гимназию, в 1881 г. — физико-математический фак-т С.-Петербургского ун-та. С 1884 по 1890 г. работал в Волжско-Камском банке, в 1890 г. поступил в СПбДА. 29 янв. 1892 г. во время учебы принял монашеский постриг с именем Константин. 21 февр. того же года рукоположен во диакона, 7 нояб. 1893 г. — во иерея. В 1894 г. окончил академию со степенью кандидата богословия, в июле того же года определен смотрителем Александро-Невского ДУ в С.-Петербурге. В авг. 1896 г. по возведении в сан архимандрита назначен ректором Витебской ДС. Состоял

председателем епархиального училищного совета, витебского Свято-Владимирского братства; был цензором «Полоцких ЕВ» (выходили в Витебске) и проповедей, произносимых витебским духовенством в кафедральном соборе. 13 янв. 1900 г. переведен на должность ректора Киевской ДС.

25 июля 1901 г. был наречен во епископа Гдовского, 3-го викария С.-Петербургской епархии. 29 июля того же года в Троицком соборе Александро-Невской лавры архиерейскую хиротонию К. возглавил митр. С.-Петербургский и Ладожский *Антоний (Вадковский)*. С 22 февр. 1903 г. — 2-й викарий. Был председателем Совета Исидоровского православного эстонского братства в С.-Петербурге. 21 дек. того же года освятил в сослужении прот. св. прав. *Иоанна Кронштадтского* временную русско-эст. ц. во имя сщмч. Исидора Юрьевского.

23 апр. 1904 г. назначен епископом Самарским и Ставропольским. Прибыл в Самару 1 июня и вскоре предпринял продолжительную поездку по инородческим приходам епархии и местам проживания старообрядцев. Ради расширения миссионерской деятельности рукоположил в священнический сан более 10 представителей народов Поволжья, способствовал открытию новых приходов в их селениях, изданию и распространению духовной лит-ры на местных языках, открытию учительских курсов для инородцев. При К. в Самарской епархии был реорганизован архиерейский хор, пополнена б-ка певч. лит-ры, приобретены необходимые муз. инструменты. Новое здание получила духовная консистория, был расширен и расписан

самарский Покровский храм. После издания 17 апр. 1905 г. указа «Об укреплении начал веротерпимости» К. принял ряд мер, чтобы приостановить переход в ислам чувашей и крещеных татар, а также помешать распространению в епархии старообрядчества и сектантства. В условиях революционных беспорядков К. в нояб. того же года выступил с воззванием к самарцам, призвав их «с терпимостью и любовью относиться друг к другу», убеждая, что «быть православным не значит ведь быть человеком какой-нибудь одной политической партии». Он резко осудил евр. погромы, назвав кощунством и богохульством случаи, когда православные, отслужив молебны, отправлялись избивать евреев и громить их дома.

4 окт. 1911 г. К. был назначен епископом Могилёвским и Мстиславским. При нем в Могилёве был освящен Трехсвятительский храм (ныне кафедральный собор). К. способствовал расширению трезвеннического движения в епархии и просветительской работе, практиковал общенародное пение за богослужением. К. вызывался к присутствию на зимней сессии Синода 1910–1911 гг. и на летнюю сессию в 1912 г.

С началом первой мировой войны по инициативе К. в Могилёве был открыт епархиальный лазарет для раненых воинов. 18 июля 1914 г. указом имп. мч. *Николая II Александровича* К. был избран для присутствия в Синоде, выехал в столицу в нач. авг. и до конца года участвовал в синодальных заседаниях. Однако, когда императору был представлен список архиереев, которых предполагалось вызвать в Синод на 1915 г., он вычеркнул из него К. «ввиду желательности постоянного пребывания последнего в Могилёве». Здесь с авг. 1915 г. находилась Ставка Верховного главнокомандующего, в том же месяце эту должность принял на себя император. 6 мая 1915 г. К. был возведен в сан архиепископа. В Могилёве на аудиенциях у Николая II 19 дек. 1915 и 20 июня 1916 г. К. преподносил пожертвования от епархии на военные нужды, что было отмечено императором в дневнике. 28 мая 1916 г. возглавил торжественную встречу чудотворной Владимирской иконы Божией Матери, доставленной из Московского Кремля в Ставку.





Награжден орденами св. Анны 1-й степени (1907), св. Владимира 3-й (1902) и 2-й степени (1911).

После Февральской революции 8 марта 1917 г. в кафедральном соборе К., обращаясь к прихожанам, сказал, что отрекшийся от престола император «был исполнен самых лучших намерений», тогда как «весьма многие из лиц, окружавших Государя, заботились только о своем благе», и призвал всех соединить себя «союзом любви христианской и тесной взаимопомощи». В середине того же года он заявил о решимости оставить кафедру, но собравшиеся 13 июня в его покоях представители клира и мирян (ок. 200 чел.) упростили его остаться.

К. участвовал в работе *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* 7 дек. 1918 г. был избран одним из 6 заместителей членов Свящ. Синода. В том же году вернулся в епархию, находящуюся под нем. оккупацией. По нек-рым сведениям, посетил в это время Киев. 23 июля 1919 г. арестован Гомельской ЧК за «служение панихиды по бывшему царю и выступления с кафедры против советской власти», был заключен в Ивановский концлагерь в закрытом московском мон-ре во имя св. Иоанна Предтечи. Суд, состоявшийся в Москве 4 дек. 1919 г., признал его одним из «приближенных лиц дома Романовых» и «вредным элементом для республики трудящихся» и приговорил к лишению свободы до конца гражданской войны. 17 мая 1920 г. К. был освобожден по ходатайству верующих. В том же году в связи с учреждением Мстиславского викариата титул К. был изменен на «Могилёвский и Гомельский» (Письмо *Н. В. Нумерова* митр. Антонию (Храповицкому) от 01(14) сент. 1921 г. / Публ.: О. В. Косик и П. Н. Грюнберг // *Губонин. История иерархии*. С. 871–878).

6 апр. 1922 г. К. присутствовал на объединенном заседании комиссий по изъятию церковных ценностей в Могилёве и заявил, что ничего против изъятия ценностей не имеет, а «в местную газету он дал воззвание к верующим, чтобы они не оказывали препятствий к изъятию ценностей» (Как Могилёв готовится к изъятию церковных ценностей // *Полесская правда*. Гомель, 1922. № 571, 12 апр. С. 3). После публикации в газ. «Новая деревня» архие-

рейского воззвания с призывом помочь голодающим был обвинен в советской печати в «лицемерии», т. к. призывал сдавать «только драгоценности, ненужные для богослужения» (*Г. Л. Позор // Новая деревня*. Гомель. 1922. № 250, 12 апр. С. 1).

В июне 1922 г. К. признал поддерживаемое гос. властями обновленческое *Высшее церковное управление* (ВЦУ), был утвержден «епископом Могилёвским» (*Живая церковь*. 1922. № 3. С. 10). По некоторым данным, с сер. 1922 г. К. находился в Москве, а в организации обновленческих епархиальных структур участвовал управлявший епархией в его отсутствие Мстиславский еп. *Варлаам (Ряшенцев) (Шиленок*. 2006. С. 55). В авг., видимо, отошел от обновленчества. 4 сент. того же года постановлением ВЦУ был уволен на покой, на обновленческую Могилёвскую кафедру был назначен еп. Варлаам (*Живая церковь*. 1922. № 8/9. С. 19). Вскоре К. был арестован в Могилёве, 21–22 окт. 1922 г. над ним состоялся суд по обвинению в сопротивлении изъятию церковных ценностей, был приговорен к 2 годам тюремного заключения. Очевидно, под угрозой тюрьмы вновь перешел к обновленцам и был освобожден, но на Могилёвскую обновленческую кафедру не вернулся. В конце того же года туда был назначен «епископ» Сергей (Софроний) Иванцов (*Мануил. Русские иерархи*, 1893–1965. Т. 6. С. 228).

15 апр. 1924 г. как впавший в обновленческий раскол был запрещен патриархом свт. *Тихоном* в священнослужении. В апр. 1925 г. в Малом соборе Донского мон-ря принес покаяние и был принят патриаршим местоблюстителем митр. сщмч. *Петром (Полянским)* с сонмом иерархов в церковное общение, но назначения на кафедру не получил. После ареста митр. Петра участвовал 22 дек. 1925 г. в подготовленном ОГПУ совещании в Донском мон-ре группы архиереев во главе с архиеп. *Григорием (Яцковским)*, на к-ром было принято решение об образовании *Временного высшего церковного совета* (ВВЦС). К. вошел в ВВЦС, став т. о. одним из основоположников григорианского раскола, в к-ром был старшим по хиротонии архиереем. Вместе с архиеп. Григорием (Яцковским) и еп. сщмч. *Дамианом (Воскресенским)* подписал письмо к находившемуся в заключении митр.

Петру (Полянскому) с целью добиться признания им ВВЦС и аннулирования полномочий заместителя патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*; в посл. патриарх Московский и всея Руси). 29 янв. 1926 г. в числе др. членов ВВЦС запрещен митр. Сергием в священнослужении.

До осени 1927 г. упоминается в документах как «бывший архиепископ Могилёвский» либо без указания кафедры; по нек-рым данным, был назначен григорианами управляющим Тамбовской епархией. В сер. 1926 г. К. посетил в Москве обновленческий «епископ» Стародубский и Гомельский Николай (Судзиловский), уволенный к тому времени обновленцами на покой. В результате переговоров последний примкнул к григорианскому расколу. (*Шиленок*. 2006. С. 66). В окт. 1926 г., замещающая архиеп. Григория, К. исполнял обязанности председателя ВВЦС («Собор епископов весьма удивлен...»: Док-ты по истории лубенского и григорианского расколов и о роли ОГПУ в развитии их отношений / Вступ. ст., публ. и примеч.: свящ. А. Мазырин // *Вестн. ПСТГУ*. Сер. 2: История. История РПЦ. 2012. Вып. 5(48). С. 105–137). 11–13 мая 1927 г. К. присутствовал на совещании григорианских иерархов в московском Донском мон-ре. 15–18 нояб. того же года был участником григорианского съезда епископов, духовенства и мирян, выступал с докладом о ситуации в Белорусской Церкви. 18 нояб. вместе с архиеп. Григорием был возведен съездом в «митрополиты».

Скончался без воссоединения с РПЦ; точная дата и место смерти неизвестны.

Соч.: Воззвание // Самарские Ев. 1905. № 22. Ч. неофиц. С. 959–960; Архипастырское послание к пастырям Могилёвской епархии // Могилёвские Ев. 1913. № 22. Ч. неофиц. С. 655–659; Речь, сказанная в кафедр. соборе 8 марта после прочтения акта об отречении от престола имп. Николая II // Там же. 1917. № 6. Ч. неофиц. С. 75–77; [Отзыв] № 23... от 30 нояб. 1905 г. // *Отзывы*. 2004. Ч. 1. С. 474–570.

Ист.: Падение царского режима: Стеногр. отчеты допросов и показаний, данных в 1917 г. в Чрезвычайной следств. комис. Временного правительства. Л., 1925. Т. 4. С. 191, 192, 389 [показание С. П. Белецкого]; Второй Моск. съезд староцерковников, признающих Высш. Временный Церк. Совет, бывший в Москве в Донском мон-ре 15–18 нояб. 1927 г. М., 1928. С. 1, 7, 17, 18–19; Дневники имп. Николая II. М., 1991. С. 563, 592, 606; *Жевахов Н. Д.* Воспоминания. М., 1993. Т. 1. С. 39, 47, 48–53, 56–58, 66; Т. 2. С. 228; Акты





свт. Тихона. С. 120–122, 423–428, 432–437, 445–446, 459–461, 495–498, 743; 816, 908–909; *Шавельский Г. И., протопр.* Восп. посл. протопресвитера рус. армии и флота. М., 1996. Т. 1. С. 311–312, 314, 371, 376, 389; Т. 2. С. 37, 50, 81–86, 131, 172, 236; Политбюро и Церковь. Кн. 2. С. 417.

Лит.: Наречение и хиротония ректора Киевской ДС архим. Константина во еп. Гдовского, викария С.-Петербургской епархии // ПрибЦВед. 1901. № 31. С. 1100–1103; Преосв. Константин, еп. Могилёвский и Мстиславский, его прощание с Самарскою паствою и вступление на каф. Могилёвскую // Могилёвские Ев. 1911. Ч. неофиц. № 22. С. 751–775; М. Собрание в покоях Его Высочайшего священства представителей клира и мирян // Там же. 1917. № 12. Прил. С. 104–108; Дело архиеп. Константина // РиЦ. 1919. № 6/8. С. 100; По России // Сибирская Церковь. Томск, 1922. № 2, 10 окт. С. 16; *Мануил. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 137–139; Иоанн (Снычёв).* Церк. расколы. С. 22–25, 35–36, 56–57, 59–61; *Левитин, Шавров.* Очерки смуты. С. 46, 342, 347; *Цытин.* История РЦ. С. 41, 92, 140; *Якунин В. Н.* История Самарской епархии в портретах ее архиереев. Тольятти, 1999. С. 86–88; «Обновленческий» раскол. С. 79, 87, 797–798; *Галкин А. К., Бовкало А. А.* Избранник Божий и народа: Жизнеописание сщмч. Вениамина, митр. Петроградского и Гдовского. СПб., 2006. С. 57–63; *Шиленок Д. Ф., свящ.* Из истории Правосл. Церкви в Белоруссии (1922–1939): «Обновленческий» раскол в Белоруссии. М., 2006. С. 54–55, 66, 203. (МИЦ; 38); *Кривонос Ф., свящ.* «У Бога мертвых нет»: Неизв. страницы из истории Минской епархии (1917–1939 гг.). Минск, 2007. С. 40; *Мендюков А. В.* РПЦ в Среднем Поволжье на рубеже XIX–XX вв. Самара, 2007. С. 76–78, 80–81; Кифа: Патриарший Местоблюститель сщмч. Пётр, митр. Крутицкий (1862–1937). М., 2012. С. 87, 220, 228, 230–231, 381, 484, 503, 512.

М. М. Э.

КОНСТАНТИН (Горянов Олег Александрович; род. 23.03.1951, с. Кэнессы (Женес) Свердловского р-на Джамбулской обл. Казахской ССР), архиеп. Курганский и Шадринский. Из семьи врача. В 1967 г. окончил среднюю школу в г. Смела Смелянского р-на Черкасской обл. УССР. В 1974 г. получил диплом Винницкого медицинского ин-та, работал врачом. В 1980–1982 гг. преподавал в Брянском гос. педагогическом ин-те. В 1981 г. в Смоленском медицинском ин-те защитил диссертацию на степень кандидата медицинских наук.

Приняв решение о поступлении в ДС, был вынужден менять места жительства, трудиться разнорабочим, поскольку Советское гос-во препятствовало поступлению в духовные учебные заведения лиц с высшим образованием. Служил сторожем в *Жировицком в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ре.*



Константин (Горянов), архиеп. Курганский и Шадринский. Фотография. 2014 г.

Получив рекомендацию от Минского и Белорусского митр. *Филарета (Вахромеева)*, в 1983 г. поступил во 2-й класс МДС. В 1985 г., по окончании семинарии, поступил в МДА. 14 апр. 1986 г., во время учебы в академии, принял монашеский постриг с именем в честь св. блгв. кн. Константина Муромского. 4 мая того же года был рукоположен во диакона, 12 июня — во иерея ректором МДА Дмитриевским еп. *Александром (Тимофеевым)*; (впосл. архиепископ). В 1989 г. окончил МДА. Был оставлен при академии профессорским стипендиатом, преподавал Свящ. Писание ВЗ в Московской ДС. В 1990 г. защитил диссертацию на тему «Русская религиозно-философская антропология на рубеже XIX–XX веков: В. С. Соловьёв и В. И. Несмелов» и был удостоен степени кандидата богословия.

2 марта 1990 г. возведен в сан игумена, 20 марта утвержден в должности ректора возрожденной Минской ДС. Возглавлял семинарию до 1996 г. Во время ректорства К. семинария возвратила все исторические помещения, перешла на 5-летнее обучение и получила гос. статус вуза; были открыты заочное и регентское отделения. 7 июня 1991 г. постановлением Синода Белорусского Экзархата К. был определен на должность епископа Новогрудского, викария Минской епархии, что было утверждено 10 июня Свящ. Синодом РПЦ. 16 июня 1991 г. архиепископскую хиротонию К. в Успенском соборе Жировицкого мон-ря

возглавил патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*. 19 февр. 1992 г. назначен управляющим возобновленной Новогрудской и Лидской епархией.

17 июля 1996 г. К. был назначен епископом Тихвинским, викарием С.-Петербургской епархии и ректором СПбДАиС. Заведовал кафедрой богословских дисциплин, был избран доцентом, с 1999 г. профессор догматического богословия. В годы ректорства К. была успешно завершена реформа С.-Петербургских духовных школ. Были приняты меры для достижения большей открытости академии и активизации научной деятельности. В академии прошли масштабные ремонтные работы, получило собственное здание регентское отделение. В подвале главного академического корпуса было оборудовано книгохранилище. Улучшились условия для учащихся и сотрудников. Были организованы церковно-археологический музей им. патриарха Алексия II, иконописная школа, открылись компьютерный класс и спортзал, начал действовать академический интернет-сайт. В 2002 г. К. был избран президентом Межвузовской ассоциации «Покров», куда в наст. время входит свыше 40 гражданских и военных вузов С.-Петербурга. 25 февр. 2003 г. возведен в сан архиепископа. В 2005 г. избран председателем Попечительского совета Народного Православного университета в С.-Петербурге, одним из учредителей которого выступили СПбДАиС. Входил в состав Синодальной богословской комиссии, был членом редколлегий ж. «Богословские труды», Церковно-научного совета по изданию Православной энциклопедии.

6 окт. 2008 г. назначен архиепископом Курганским и Шадринским. За время управления К. епархией было построено 2-этажное здание епархиального управления, изысканы помещения для актового зала и всех епархиальных отделов. 10 сент. 2009 г. К. доставил в Курган из С.-Петербурга частицу мошей св. блгв. кн. Александра Невского. С этого времени в епархии проводятся Александровские дни, посвященные памяти св. князя. По представлению К. 4 февр. 2013 г. на Архиерейском Соборе РПЦ было утверждено общецерковное прославление прп. Далмата Исетского. В честь святого была учреждена епархиальная медаль.



Является проректором по научной работе и профессором догматического богословия Екатеринбургской ДС. Член Союза писателей России. Сопредседатель Церковно-общественного совета по биомедицинской этике при Московской Патриархии. 25 июля 2014 г. назначен на должность председателя Синодальной богослужебной комиссии.

К.— автор 3 книг («И познаете истину (Ин. 8:32)». СПб., 2011; 20 лет Курганской и Шадринской епархии, 1993–2013. Курган, 2013, 2014²; «Встань и иди в дом твой (Лк. 5:24)». СПб., 2014) и ок. 200 др. публикаций на богословские, философские, исторические и церковно-исторические темы.

Награжден медалями прп. Сергия Радонежского 2-й (1985) и 1-й (1988) степени, орденами св. кн. Даниила Московского 2-й степени (1995), прп. Сергия Радонежского 2-й степени (2001), свт. Иннокентия Московского 2-й степени (2006), прп. Серафима Саровского 2-й степени (2011), свт. Кирилла Туровского 2-й степени (2010) Белорусской Православной Церкви, апостола Марка 2-й степени Александрийской Православной Церкви (1986). Соч.: Жизнь и творчество Виктора Несмелова // Вестн. Белорус. Экзархата. 1990. № 5. С. 32–36; 1991. № 6. С. 40–44; История Новоградской епархии от основания до наст. времени // Наваградскія чытанні. Навагрудак, 1993. С. 16–30; Leben und Werk des russischen Theologen V. I. Nesmelow // Wort und Dienst. Biefeld, 1995. Bd. 23. S. 187–199; Библия и медицина // Вестн. С.-Петербургского отд-ния РАЕН. 1997. Т. 1. № 3. С. 297–303; Церковь, Литургия и образование // ХЧ. 1999. № 18. С. 92–104; Естественные науки и правосл. нравственная идея в XXI в. // Вестн. РАЕН. СПб., 2001. Т. 5. № 1. С. 5–12; Опыт встречи: К 100-летию Религиозно-филос. собраний // ЖМП. 2003. № 1. С. 64–71; Церковь и Евхаристия // Правосл. учение о Церкви: Мат-лы богосл. конф. Клин, 2004. С. 153–172; Патриотическая деятельность РПЦ в годы Великой Отеч. войны // Вестн. образования и развития науки РАЕН. СПб., 2005. Т. 9. № 2. С. 27–38; Эсхатологическое учение в творениях св. отцов и его значение в совр. мире // ХЧ. 2005. № 25. С. 33–66; РПЦ и Гос. Дума: К 100-летию учреждения Гос. Думы в России // Диалог отеч. светской и церк. образовательных традиций: Мат-лы Покровских чт. 2005–2006 гг. СПб., 2006. С. 5–24; Становление личности в духовных школах: св. прав. Иоанн Кронштадтский и Георгий Гапон // ХЧ. 2007. № 28. С. 4–37; «Да будет воля Твоя»: К 90-летию убийства Царской семьи // Родная Ладога. СПб., 2008. № 4. С. 8–23; «Господь не оставит Россию» // Рус. поле Зауралья. Курган, 2009. № 1. С. 2–11; Тайнство Евхаристии: богосл. аспекты // Правосл. учение о церк. таинствах: 5-я междунар. богосл. конф. М., 2009. Т. 2. С. 11–27; С верой в Победу // Тобол. Курган, 2010.

№ 19. С. 58–69; О духовном образовании и патриотическом воспитании студентов духовных школ // Вестн. Екатеринбургской ДС. 2011. Вып. 1. С. 12–27; Оружием Божией веры: О величии и совр. значении проповеднического и пророческого подвига св. прав. Иоанна Кронштадтского // Иркутский Кремль: Правосл. альм. 2012. № 1(8). С. 10–17; «...Остается одна Россия»: К 200-летию изгнания войск Наполеона с Земли Русской // Родная Ладога. 2012. № 2(20). С. 157–177; Брестская уния 1596 г. как церк.-полит. плод унионального богословия // Родная Ладога. 2013. № 1(23). С. 167–191; Путь Царский // Вестн. Екатеринбургской ДС. 2013. Вып. 1(5). С. 14–38; ...И «тогда воздвигается Сергий»: (К 700-летию великого святого земли Русской Сергия Радонежского) // Родная Ладога. 2014. № 2(28). С. 16–31; «Не разлучившись с паствой»: Подвиг рус. правосл. духовенства в первую мировую войну 1914–1918 гг. // Там же. № 3(29). С. 75–105; Украденная победа: К 100-летию начала первой мировой войны // Русь Державная: Газ. М., 2014. № 237.

Лит.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 1990. № 6. С. 5; 1991. № 10. С. 14; Наречение и хиротония архим. Константина (Горянова) во еп. Новогрудского // Офиц. хроника. 1993. № 0 [пробный]. С. 34–36; Определения Свящ. Синода // ЖМП. 1996. № 9. С. 4; 2008. № 11. С. 24; Константин (Горянов Олег Александрович) // Знаменитые люди С.-Петербурга: Биогр. слов.: В 15 т. СПб., 2005. Т. 4. С. 353; Ефимовская В. «Строкой незавершенной...»: О религ., творческой деятельности и обществ. служении архиеп. Тихвинского Константина (Горянова), ректора СПБДА // Родная Ладога. 2009. № 1(7). С. 13–24; Врач, учитель, священник // Вестн. Екатеринбургской ДС. 2011. Вып. 2. С. 308–314; Литвиненко Д. Служение Богу и народу // Курган и курганцы: Газ. 2011. № 30. С. 4.

КОНСТАНТИН (Ессенский) Маунил Маврикийевич; 17.05.1907, С.-Петербург — 31.05.1996, г. Бланко, шт. Техас, США), еп. Ричмондский и Британский РПЦЗ. Из семьи высокопоставленного чиновника. В 1918 г. семья переехала в Ригу. В том же году большевики расстреляли его отца, вскоре умерла мать. С 1925 г. работал в аптеке. Одновременно учился иконописи под рук. Т. И. Кассиной и П. М. Сафронова. В 1928 г. поступил в православную Рижскую ДС, к-рую окончил в 1930 г. В 1930–1932 гг. учился в *Православном богословском институте прп. Сергия Радонежского* в Париже. В 1932 г. экзархом *Западноевропейского Экзархата рус. приходов К-польского Патриархата* митр. *Евлогием (Георгиевским)* рукоположен целибатом во диакона, а вскоре — во иерея и направлен для служения 2-м священником в храм во имя равноап. кн. Владимира в Берлине. В нояб. 1934 г. стал настоятелем храма-памятника во имя свт. Алексия, митр. Московского, в Лейпциге. Так-

же он окормлял рус. храмы в Дрездене и Касселе.

В 1938 г. присоединился к приходом к РПЦЗ. В авг. того же года стал участником II Всезарубежного Со-



Константин (Ессенский),
еп. Брисбенский.
Фотография. 1968 г.

бора РПЦЗ в Сремски-Карловци. Был переведен в новопостроенный берлинский Воскресенский кафедральный собор, возведен в сан протоиерея. В янв. 1945 г. по болезни выехал для лечения в Бад-Харцбург. Попал в зону амер. оккупации. Принимал деятельное участие в налаживании церковной жизни в лагерях для перемещенных лиц из СССР. В короткий срок организовал приход в г. Госларе. В 1949 г. эмигрировал в США. В том же году Восточноамериканским и Нью-Джерсийским архиеп. *Виталием (Максименко)* назначен настоятелем храма во имя Иоанна Предтечи в Вашингтоне. Первые богослужения проходили на квартире Григоровичей-Барских, а затем службы совершались в часовне Воскресения Христова Вашингтонского епископального собора. Осенью 1951 г. был переведен настоятелем Успенской ц. г. Трентона шт. Нью-Джерси. Затем служил настоятелем храма при домах престарелых в Глен-Ков шт. Нью-Йорк, для к-рой сделал резной иконостас. Был членом епархиального совета Восточноамериканской епархии РПЦЗ.

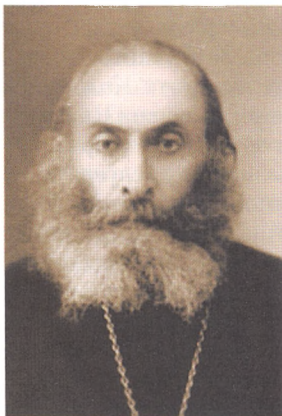
4 окт. 1967 г. пострижен в *Жорданвиллском во имя Св. Троицы муж. мон-ре* в монашество с именем Константин в честь св. равноап. имп. Константина. 6 окт. того же года постановлением Архиерейского Синода РПЦЗ определен быть епископом Брисбенским, викарием Авст-



ралийской и Новозеландской епархии. 10 дек. архиерейскую хиротонию К. в синодальном Знаменском соборе в Нью-Йорке возглавил первоиерарх РПЦЗ Восточноамериканский и Нью-Йоркский митр. *Филарет (Вознесенский)*. В 1978 г. К. стал епископом Бостонским, викарием Восточноамериканской и Нью-Йоркской епархии. В 1981 г. решением Архиерейского Синода назначен епископом Ричмондским и Британским. Одновременно с управлением епархией исполнял обязанности настоятеля Успенского собора в Лондоне. С 1985 г. на покое по состоянию здоровья. Последние годы жизни провел в Спасском муж. мон-ре близ г. Бланко в Техасе. Отпевание К. возглавил Вашингтонский еп. *Иларион (Капрал)*; ныне митрополит, первоиерарх РПЦЗ). Лит.: Русская Правосл. Церковь Заграницей: 1918–1968 / Ред.: А. А. Соллогуб. [Н.-Й.], 1968. Т. 1. С. 549, 652; Т. 2. С. 1419, 1447; Памяти еп. Константина († 18/31 мая 1996 г.): [Подборка мат-лов] // Правосл. Русь. 1996. № 14. С. 2–3.

Д. П. Анашкин

КОНСТАНТИН (Зайцев Кирилл Иосифович; 28.03.1887, С.-Петербург – 26.11.1975, Джорданвилл, шт. Нью-Йорк, США), архим., богослов, духовный писатель. Из семьи крещеных евреев. В 1905 г., по окончании гимназии, изучал юриспруденцию в Гейдельбергском ун-те (Германия), затем учился на экономическом отделении С.-Петербур-



Архим. Константин (Зайцев).
Фотография. 50-е гг. XX в.

бургского политехнического ин-та. В 1912 г. окончил ин-т; после стажировки в Гейдельберге в 1913 г. сдал экстерном экзамены на юридическом фак-те С.-Петербургского ун-та и был оставлен на кафедре адм. права. Через короткое время оставил

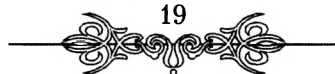
ун-т и поступил на гос. службу в Сенат. Работал в 3-й экспедиции 1-го департамента, ведавшей местным самоуправлением. Вскоре перешел в Главное управление землеустройства и земледелия. Во время первой мировой войны участвовал в работе Особого совещания по продовольствию.

Не принял октябрьский переворот 1917 г., выехал из Петрограда в Москву, затем на юг России, где примкнул к Белому движению. В нояб. 1920 г. эвакуировался из Крыма с войсками ген. П. Н. Врангеля. В нач. 20-х гг. проживал в Чехословакии, являлся приват-доцентом русского юридического фак-та Карлова университета, вел семинар по проблемам совр. правового гос-ва и читал курс лекций по адм. праву (опубл. в Праге в 1923). Совместно с Г. В. *Вернадским* руководил сводным семинаром по истории рус. и адм. права, эволюции сословий и правовых учреждений России XVIII и XIX вв. Одновременно состоял профессором пражского Русского ин-та сельскохозяйственной кооперации. Выступал с докладами на заседаниях экономического семинара П. Б. *Струве*, в частности о советском крестьянском законодательстве. 20 янв. 1924 г. в Праге выступил на открытом заседании Русского студенческого национального объединения, где говорил, что нельзя признавать советскую власть, к-рую воспринимал как «абсолютное зло», но одновременно подчеркивал, что борьба с этим злом «может быть выражена лишь религиозными красками».

В 1925 г. по приглашению Струве переехал в Париж для работы в газ. «Возрождение». В Париже раскрылся его талант как публициста, лит. деятеля. С 1928 по 1933 г. был редактором газ. «Россия и славянство». Участвовал в издании ж. «Вера и жизнь». Был прихожанином парижской Знаменской ц. в юрисдикции Архиерейского Синода РПЦЗ. В 1935 г. получил приглашение от Русского юридического фак-та в Харбине. Преподавал там политическую экономику (до 1938). Одновременно стал ректором Харбинского педагогического ин-та (до 1937), где вел курсы начал экономики и права, основ этики (были изданы в Харбине отдельной книгой), устраивал открытые доклады на культурно-исторические темы. Препода-

вал в харбинском Богословском институте св. Владимира. В Харбине К. И. Зайцев впервые по-настоящему приблизился к Церкви, чему способствовало его знакомство с архим. *Филаретом (Вознесенским)*; вполсл. митрополит, первоиерарх РПЦЗ). В 1943 г. за протест против принуждения рус. эмигрантов к поклонению языческой богине Аматерасу был выдворен япон. властями из Харбина. Переехал в Пекин, на территорию духовной миссии. В 1944 г. рукоположен Шанхайским еп. св. *Иоанном (Максимовичем)*; вполсл. архиепископ) во диакона. Овдовел. 28 авг. 1945 г. был рукоположен во иерея. Служил в Циндао, затем в Шанхае. Во время пребывания в Китае работал над историей России и Русской Церкви (часть работ была издана в Шанхае). В нач. 1949 г. при приближении к Шанхаю коммунистических войск эвакуирован с клиром Шанхайской епархии РПЦЗ в США. В мае прибыл в Сан-Франциско, где жил среди духовных чад — насельниц Богородице-Владимирской жен. обители. В авг. того же года переехал в *Джорданвилльский во имя Св. Троицы муж. мон-рь*.

31 дек. 1949 г. пострижен Восточноамериканским архиеп. *Виталием (Максименко)* в монашество с именем Константин в честь равноап. св. Константина Философа, первоучителя славян. 21 нояб. 1954 г. по определению Архиерейского Синода РПЦЗ возведен в сан архимандрита. Преподавал в Джорданвилльской ДС догматическое богословие, затем пастырское богословие и историю рус. словесности (вполсл. эти курсы были опубл.). Одновременно нес послушание редактора джорданвилльских периодических изданий. С 1949 г. являлся бессменным редактором ж. «Православная Русь», с 1950 г. также редактировал ежемесячное приложение к нему «Православная жизнь» и богословско-философский ежегодник «Православный путь». Под его руководством выходило и англоязычное изд. «Orthodox Life». Основными темами публицистических статей К. были борьба за сохранение в эмиграции правосл. рус. культуры, сопротивление процессу секуляризации и обмирщения, борьба с коммунизмом и экуменизмом. Большое внимание К. проявлял к освещению с правосл. т. зр. мировых событий, все процессы, происходящие в мире,



анализировал с т. зр. противостояния мировому коммунизму и апостасии (необходимо отметить, что неприятие всего советского и коммунистического иногда принимало в статьях К. гипертрофированный характер). Помимо редакционной и публицистической деятельности К. написал много книг и брошюр религиозно-нравственного и культурно-исторического содержания. По характеру был сдержан, молчалив, всегда углублен в себя, ежедневно совершал прогулки в одиночестве по монастырю. Часто говорил проповеди на богослужениях. Имел большое число духовных детей среди иноков и мирян, вел обширную переписку с читателями из разных стран.

Погребен на братском кладбище Свято-Троицкого монастыря в Джорданвилле.

Соч.: Лекции по административному праву. Прага, 1923; Основы этики. Харбин, 1937–1938. 2 т.; Св. Серафим Саровский и пути России. Ладомирово, 1939; Мат-лы к изучению Св. Руси. Ладомирово, 1940; Православная Церковь в советской России. Шанхай, 1947; Памяти последнего Царя. Шанхай, 1948; К познанию Православия. Шанхай, 1948; Церковь Бога Живаго: Столп и утверждение Истины. Шанхай, 1948; «Оглашенные, изыдите...». Шанхай, 1948; Киевская Русь. Шанхай, 1949; Памяти последнего Патриарха. Джорд., 1949; Православный человек. Мюнхен, 1950; Черты личности митр. Филарета. Джорд., 1958; Пастырское богословие. Джорд., 1960–1961. 2 т.; Лекции по истории рус. словесности. Джорд., 1967–1968. 2 т.; Время свт. Тихона. М., 1996; Чудо русской истории: [Сб.]. М., 2000.

Лит.: Слава Богу за всё! (Памяти о. архим. Константина): [Некр.] // Правосл. Русь. 1975. № 23. С. 3–6; Фолин С. В. Джорданвилльский отшельник // Константин (Зайцев), архим. Чудо русской истории. М., 2000. С. 3–28; Нивьер. Деятели рус. эмиграции. С. 270–271.

Д. П. Анашкин

КОНСТАНТИН (Малинков Костадин) (14.05.1843 или 1847, Калофер — 4.12.1912, Враца), митр. Врачанский Болгарской Православной Церкви (БПЦ). Образование получил в греч. уч-ще в К-поле, в 1863–1869 гг. — в греч. папской коллегии св. Афанасия в Риме. После возвращения на родину пострижен в монашество и рукоположен во иерея, в 1873 г. возведен в сан архимандрита. В 1874 г. назначен управляющим *Врачанской епархии*, но из-за недовольства паствы жил в г. Плевен. 11 нояб. 1884 г. хиротонисан во епископа, возглавил Врачанскую кафедру. Был сторонником митр. Тыр-

новского *Климента (Друмева)*, за русофильские взгляды в правление С. Н. Стамболова (1887–1894) подвергся преследованиям. В 1905–1908 гг. председатель Синода БПЦ. На личные средства приобрел участок и построил здание училища во Враце (позже носило его имя, в 2014 преобразовано в молодежный центр) и основал фонд (действовал до 1952) для ежегодной оплаты учебы 2 студентов (уроженцев Врацы и Калофера, при условии что они станут священниками) в ДС в Софии. Погребен в притворе собора свт. Николая Чудотворца во Враце.

Лит.: Цацов Б. Архиепископ на БПЦ. София, 2003. С. 176–177.

КОНСТАНТИН (Островский Илья Константинович, род. 3.08.1977, Москва), еп. Зарайский, викарий Московской епархии. Из семьи священника. С 1990 г. исполнял различные послушания в ц. Успения Пресв. Богородицы в г. Красногорске Московской обл., учился в детской муз. школе при том же храме. В 1994 г. окончил среднюю школу в Москве. В 1995 г. поступил в Московскую ДС. С 1997 по 2002 г. нес послушание иподиакона у Крутицкого и Коломенского митр. *Ювеналия (Поляркова)*. 9 окт. 1998 г. ректором МДАиС Верейским архиеп. *Евгением (Решетниковым)* поставлен в чтецы. В 1999 г. по окончании Московской ДС поступил в МДА. Во время учебы в академии 6 янв. 2001 г. митр. Ювеналием был пострижен в монашество с именем Константин в честь сщмч. *Константина Голубева*, 15 февр. того же года рукоположен во диакона, а 2 дек. 2002 г. — во иерея.

В 2002 г. был назначен проректором Коломенской ДС по воспитательной работе, руководил семинарским хором, с 2003 г. преподавал сравнительное богословие, с 2007 — церковное пение. В 2003 г. окончил МДА.

В 2003–2006 гг. состоял членом Епархиального совета Московской епархии. В 2004 г. был определен служить во Введенскую ц. при Коломенской ДС, получил должность секретаря Богослужбной комиссии Московской епархии. С 2005 г. является председателем отдела религиозного образования и катехизации Московской епархии, членом координационного совета по взаимодействию между Министерством



Константин (Островский),
еп. Зарайский.
Фотография. 2014 г.

образования Московской области и Московской епархией. 11 дек. 2009 г. назначен регентом новоучрежденного хора духовенства Московской епархии. С 2011 г. заведует епархиальными миссионерско-катехизаторскими курсами.

Согласно прошению митр. Ювеналия решением Свящ. Синода от 26 июля 2012 г. К. был избран еп. Зарайским, викарием Московской епархии, и назначен на должность ректора Коломенской ДС. 29 июля того же года возведен в сан архимандрита; 31 июля в крестовом храме в честь Владимирской иконы Божией Матери в Патриаршей резиденции в Чистом пер. в Москве Патриарх Московский и всея Руси Кирилл возглавил наречение К. во епископа Зарайского. 12 авг. в Трехсвятительской ц. Коломенской ДС Патриарх возглавил архиерейскую хиротонию К. 12 марта 2013 г. К. был назначен председателем новообразованной Аттестационной епархиальной комиссии, для новорукоположенных духовных лиц; с 25 июня того же года заведует Библиейско-богословскими курсами им. прп. Сергия Радонежского Московской епархии. 2 июня 2014 г. в МДА К. защитил канд. дис. на тему «История и учение «Церкви последнего завета» (секта Виссариона)».

Награжден медалью прп. Сергия Радонежского 1-й степени (2003) и орденом свт. Иннокентия Московского 3-й степени (2008).

Соч.: Последование архиерейских богослужений: Практика Моск. епархии // Моск. Ев. 2002. № 5/6. С. 52–67; Указания для ставленников во иерея и диакона: Практика Моск.

епархии // Там же. № 7/8. С. 75–79; О поминовении усопших в период пения Цветной Триоди // Там же. 2005. № 3/4. С. 110–112; Памяти о. Матфея [архим. Матфея (Мормыля)] // Встреча / МДА. Серг. П., 2009. № 1 (29). С. 62–64; «Приятно видеть, что среди поступивших нет случайных в церкви людей...» // ЖМП. 2012. № 9. С. 22; Песнопения для встречи и облачения архиерея // Там же. 2013. № 2. С. 99–103. Лит.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2012. № 9. С. 7; Наречение и хиротония архим. Константина (Островского) во еп. Зарайского, вик. Моск. епархии // Там же. С. 37–39.

КОНСТАНТИН (Хомич Константин Андреевич; 11.11.1911, фольварк (хутор) Рог, близ дер. Бобрин Пинского у. Минской губ.—19.09.2000, Брест), архиеп. Брестский и Кобринский. Род. в крестьянской семье. С 1920 г. Зап. Белоруссия входила в состав Польши, а правосл. приходы оказались в юрисдикции Православной Церкви в Польше. В 1929 г., завершив учебу в Пинском реальном уч-ще, К. Хомич поступил в правосл. Виленскую ДС, к-рую окончил в 1935 г.

После женитьбы на Александре Кондратьевне Хотянович К. А. Хомич был рукоположен 8 февр. 1936 г. во диакона, а 28 февр. архиеп. Полесский и Пинский *Александр (Иноземцев)* рукоположил его во иерея. 9 марта того же года свящ. К. Хомич был назначен настоятелем ц. Рождества Пресв. Богородицы в с. Охове Пинского повета Полесского воеводства. После присоединения в 1939 г. Зап. Белоруссии к СССР Полесская и Пинская епархия вернулась в юрисдикцию РПЦ.

1 окт. 1941 г. был назначен настоятелем Свято-Никольской ц. в с. Купятичи (ныне Пинского р-на Брестской обл., Белоруссия), где служил в период нем. оккупации. Священник старался избегать контактов с оккупационными властями. Его супруга, по специальности фельдшер, работала в открытом в Купятичах медпункте и снабжала партизан медикаментами, помогала выхаживать раненых. В нач. июля 1944 г. по приказу нем. властей иерей К. Хомич с женой и сыном были отправлены в Германию, однако они смогли задержаться в Варшаве. После подавления Варшавского восстания нем. войсками семья священника была интернирована и находилась в концлагере до освобождения советскими войсками в нач. апр. 1945 г. По прибытии в СССР был задер-

жан для проверки его деятельности в период нем. оккупации. Только в кон. 1945 г. получил возможность вернуться в Купятичи. Решающую роль в его освобождении сыграли



Константин (Хомич), архиеп. Брестский и Кобринский. Фотография. Ок. 1995 г.

положительные характеристики и свидетельства командиров партизанских отрядов.

28 февр. 1946 г. Минский и Белорусский архиеп. *Василий (Ратмиров)* назначил свящ. К. Хомича по просьбе прихожан настоятелем ц. Рождества Пресв. Богородицы в с. Охове. В мае 1947 г. Пинский и Лунинецкий архиеп. *Даниил (Юзвюк)* наградил его золотым наперсным крестом. 21 апр. 1950 г. возведен в сан протоиерея. Священник часто беседовал с прихожанами., был прост, щедр, гостеприимен, готов прийти на помощь в трудных ситуациях. 25 янв. 1956 г. переведен Минским и Белорусским митр. *Питиримом (Свиридовым)* в г. Добруш Гомельской обл. в качестве настоятеля Свято-Николаевского молитвенного дома. Здесь его трудами был достроен храм. 4 сент. 1962 г. Минский и Белорусский архиеп. *Варлаам (Борисевич)* перевел прот. К. Хомича в Свято-Успенскую ц. в дер. Красное Гомельского р-на и обл. В условиях гонений на Церковь вместе с семьей претерпел здесь немало невзгод; они были вынуждены жить во взятом в аренду бывшем курятнике.

В 1969 г. прот. К. Хомич овдовел. По благословию Минского и Белорусского архиеп. *Антония (Мельникова)* 19 марта следующего года игум. *Захарией (Ровинцом)* в *Жировицком в честь Успения Пресвятой*

Богородицы муж. мон-ре был пострижен в монашество с сохранением имени Константин. В этот же день назначен наместником Жировицкого мон-ря. 25 июня 1970 г. возведен в сан архимандрита. В это время в мон-ре пребывал на покое архиеп. *Ермоген (Голубев; † 1978)*. К. обращался за духовными советами к проживавшему в обители схииархим. *Иоанну (Маслову)*. Дружеские отношения сложились у К. с Минским митр. *Антонием (Мельниковым)*; митрополит часто посещал мон-рь для бесед с наместником. Эти отношения сохранились и позднее, когда митр. Антоний был переведен на Ленинградскую кафедру. Ежегодно в стенах обители проводились беседы со священнослужителями Минско-Белорусской епархии по различным вопросам пастырской практики. В годы настоятельства К. Жировицкий мон-рь обнесли кирпичным забором, отремонтировали Успенский собор, построили гараж.

В 1980 г. К. был награжден 2-м крестом с украшениями, в 1986 г. удостоен права ношения Патриаршего креста в связи с 50-летием священнического служения.

23 марта 1987 г. определением Свящ. Синода РПЦ К. назначен епископом Пинским, викарием Минской епархии. 12 апр. того же года в минском в честь Сошествия Св. Духа кафедральном соборе архиерейскую хиротонию К. возглавил Минский и Белорусский митр. *Филарет (Вахромеев)*; в хиротонии участвовал митр. Швейцарский (К-польский Патриархат) *Дамаскин (Папандреу)*. После образования 6 июля 1989 г. самостоятельной Пинской и Брестской епархии К. стал ее правящим архиереем. 19 февр. 1990 г. в связи с разделением епархии и восстановлением самостоятельной Брестской кафедры К. был назначен епископом Брестским и Кобринским. 25 февр. 1995 г. возведен в сан архиепископа.

В годы управления К. в Брестской епархии открылись *Афанасиевский муж. мон-рь* в дер. Аркадия Брестского р-на, ныне в составе г. Брест (1996), и Преображенская муж. пуст. в с. Хмелеве Жабинковского р-на (1999; ныне мон-рь); количество приходов увеличилось вдвое, были построены 28 храмов, среди к-рых — Воскресенский собор в Бресте (сооружен в честь 50-летия победы в Великой Отечественной войне),



восстановлен Свято-Николаевский гарнизонный собор в Брестской крепости. По благословению К. при епархиальном управлении было создано миссионерское братство «Подвижник», к-рое стало издавать информационно-просветительскую газ. «Духовный вестник». В 1999 г. вышел № 1-й «Брестских епархиальных ведомостей». Были открыты 60 воскресных школ, налажено духовное окормление пациентов больниц и заключенных. К. был в числе организаторов и участников Международной научно-богословской конференции, посвященной 400-летию Брестских церковных соборов, состоявшейся в Бресте в сент. 1996 г.

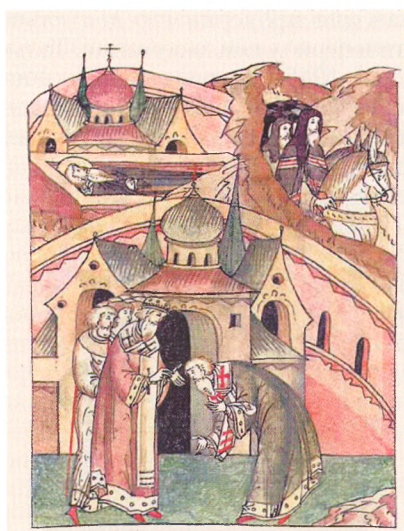
Был награжден орденами св. Владимира 2-й степени (1981) и св. Даниила Московского 2-й степени (1991).

Отпевание К. 22 сент. 2000 г. возглавил Минский митр. Филарет. К. был погребен с сев. стороны кафедрального Свято-Симеоновского собора в Бресте.

Арх.: Канцелярия Белорус. Экзархата [личное дело архиеп. Константина (Хомича)].
Лит.: Наречение и хиротония архим. Константина (Хомича) во еп. Пинского, вик. Минской епархии // ЖМП. 1987. № 10. С. 13–17; [Некр.] // Духовный вестн. Брест, 2000. № 10; *Киреев А. И., протодиак.* Епархии и архиереи РПЦ в 1943–2002 гг. М., 2002. С. 274; *Хомич А. К.* Воспоминания сына // Духовный вестн. 2002. № 8–10; Жизнь в молитве и любви: Восп. об архиеп. Брестском и Кобринском Константине (Хомиче) / Сост.: А. К. Хомич. СПб., 2011.

Г. Н. Шейкин

КОНСТАНТИН I († 1159, Чернигов), свт. (пам. 5 июня), митр. Киевский (1155–1159), визант. богослов. Предположительно избрание и поставление К. произошли по просьбе кн. *Юрия Владимировича Долгорукого*, захватившего киевский стол в марте 1155 г. До этого Киевскую кафедру занимал (с перерывом с авг. 1149 по апр. 1151) митр. *Климент Смолятич*, избранный в 1147 г. в Киеве Собором рус. епископов по инициативе кн. *Изяслава (Пантелеимона) Мстиславича*, противника Юрия, и признанный не всеми рус. иерархами. Поставление К. в митрополита Киевского осенью 1155 г. совершил К-польский патриарх *Константин IV* Хлиарин. До отъезда в Киев К. принял участие в соборных заседаниях в К-поле, созванных визант. имп. *Мануилом I Комнином* и посвященных словам иерейской молитвы, к-рая читается во время Хе-



Поставление свт. Константина в митрополита Киевского патриархом К-польским Константином IV. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.233. Л. 104)

рувимской песни («Ты бо еси приносяй и приносимый, и приемляй и раздаваемый»): следует ли трактовать эти слова так, что Жертва приносится Св. Троице или только Богу Отцу. 26 янв. 1156 г. на заседании Патриаршего Синода К. выступил с речью о евхаристической Жертве, приносимой Нераздельной Троице. В принятых соборных постановлениях нашло отражение мнение Киевского митрополита, что «Животворящая Жертва и вначале, и во все время донныне приносилась не одному безначальному Отцу Единородного, но и Самому вочеловечившемуся Слову и Св. Духу — Богу, в троичности Лиц участвующему в Жертве» (РГ. 140. Col. 148–153; *Успенский Ф. И.* Очерки по истории визант. образованности. История крестовых походов. М., 2001². С. 178–179). По мнению *А. Понпе*, избрание на Киевскую кафедру «опытного богослова, который, по его собственным словам, был знаком с Русью еще до своего поставления, свидетельствует об озабоченности в Константинополе возможностью раскола» на Руси (*Понпе*. 1996. С. 456).

На Русь К. прибыл, по-видимому, в кон. весны 1156 г. На встречу нового митрополита в Киев отправились рус. иерархи, не признавшие митр. Климента Смолятича: Новгородский архиеп. св. *Нифонт*, епископы *Косма Полоцкий* и *Мануил Смоленский*; архиеп. *Нифонт* скончал-

ся в Киеве 21 апр. 1156 г., не дождав-шись приезда К. По прибытии митрополита «прият его князь с честью и людьє вси» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 347; ср.: НПЛ. С. 29). К. не был признан во Владимире-Волынском, где нашел прибежище Климент Смолятич. В то же время галицкие князья были союзниками Юрия Долгорукого и противниками Изяслава Волынского и его сына Мстислава. Предположительно в связи с этим при К. (по др. версии, между 1147 и 1157) из Владимир-Волынской епископии была выделена самостоятельная епархия в Галиче. Галицким епископом в 1156/57 г. был поставлен *Косма* (переведен из Полоцка?).

К. пришлось решать канонические проблемы прежде всего о действительности поставления клириков его предшественником. Согласно *Ипатьевской летописи*, отразившей Киевский свод кон. XII в., К. и рус. епископы «испровергыши Климову службу и ставления, и створивше Божественую службу, и благословиша князя Дюргя (Юрия.— Авт.) Володимирича, а потом и дыаконом ставление отда, иже бе Клим ставил митрополит, писаше бо к нему рукописание на Клима» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 485). Т. о., все действия Климента, в т. ч. поставления в священ-ный сан, были объявлены недействительными. Только для диаконов, подписавших «рукописание» с осуждением Климента, сан был сохранен.

В 1156 г. К. лишил кафедры Ростовского еп. *Нестора*, который, по всей видимости, не был ставленником Климента, поскольку являлся сослужбником Новгородского архиеп. *Нифонта* и был близок к кн. Юрию Долгорукому. В 1156/57 г. Ростовскую епископию возглавил поставленный К. в Киеве грек *Леонтий II* (в рус. летописях *Леон*), который в 1159 г. был изгнан недовольными им ростовцами и суздальцами, «зانه умножил баше церковь, грабѣи попы» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 349; ср.: Там же. Стб. 352). Причину действий Ростовского епископа можно видеть в фискальных мероприятиях, санкционированных К. Не исключено, что изгнание было согласовано с призванным ранее ростовцами и суздальцами на княжение св. кн. *Андреем Юрьевичем* Боголюбским, вероятно уже тогда замыслившим основание отдельной от Киева Владимирской митрополии, подчиненной К-полю.



Новгородскому еп. *Аркадию*, который в 1156 г. первым из местных иерархов был избран в Новгороде с участием горожан, пришлось более 2 лет ожидать своей хиротонии, которая состоялась в Киеве 10 авг. 1158 г. По всей видимости, промедление было вызвано как новизной процедуры избрания владыки, так и первоначальным желанием К. видеть на рус. кафедрах своих, а не местных кандидатов. В 1156/57 г. на Переяславскую кафедру (Переяславля Русского) был поставлен *Василий* (Василец). Черниговским епископом не позднее 1159 г. стал *Антоний Гречин*, также, вероятнее всего, поставленный К. Возможно, К. поставил и *Туrowsкого еп. Георгия* — преемника упомянутого последний раз под 1146 г. *Иоакима* и предшественника хиротонисанного не позднее 1169 г. свт. *Кирилла II Туrowsкого*.

К. внушал князьям понятие о милости, печаловался о несчастных. В 1157 г. митрополит с духовенством молил княжившего в это время в Киеве *Юрия Владимировича* не выдавать кн. *Ивана Берладника* его врагу — галицкому кн. *Ярославу*. «Он же, послушав их, пусти опять *Суждалю* окована» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 488). М. Д. *Присёлков* полагал, что К. канонизировал св. кн. *Игоря (Георгия) Ольговича*, убитого киевлянами в 1147 г. и погребенного в 1150 г. в Чернигове, однако местное почитание святых в то время не требовало обязательного утверждения в митрополии.

15 мая 1157 г. кн. *Юрий Долгорукий* скончался в Киеве и был погребен, вероятно с участием К., в Спасской ц. в пригородной княжеской резиденции *Берестово*. Преемник *Юрия* кн. *Изяслав Давидович* в 1158 г. был изгнан из Киева сыновьями кн. *Изяслава Мстиславича Ярославом* и *Мстиславом*. В решении вопроса о будущем Киевской митрополии церковные нормы переплелись с семейными обстоятельствами княжеских родов. *Изяславичи* предложили киевский престол старшему в роде — своему дяде смоленскому св. кн. *Ростиславу Мстиславичу*. Он выдвинул условие, что *Климент Смолятич* не будет при нем митрополитом («не хочу *Клима* у митрополю видети, [зане не] взял благословения от святых *Софья* и от *Патриарха*»). Напротив, *Мстислав Изяславич*, настаивая на кандидатуре

Климента, не соглашался на перво-святительство К.: «Не будет *Костянтин* в митрополю, зане клял ми отца» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 503; Т. 25. С. 66; основанное лишь на данном тексте мнение нек-рых исследователей, что К. анафематствовал *Изяслава*, аргументировано недостаточно). В марте 1159 г. князья приняли компромиссное решение просить в К-поле о поставлении нового предстоятеля Русской Церкви.

К. был вынужден покинуть Киев и удалился в Чернигов ко двору кн.



Свт. Константин, митр. Киевский, наставляет еп. Черниговского Антония о своей кончине.
Миниатюра из
Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.233. Л. 152 об.)

Святослава Ольговича, давнего союзника *Юрия Долгорукого*. Вскоре К. тяжело заболел. Самый подробный и, вероятно, первоначальный рассказ о смерти и погребении К. находится в московском летописном своде 1479 г., в к-ром, как показал А. Н. *Насонов*, использован южнорус. (скорее всего, черниговский) источник XII в. Предчувствуя кончину, К. составил духовную грамоту и повелел Черниговскому еп. *Антонию* распечатать ее только после его смерти и точно исполнить в ней написанное. После того как К. скончался, из завещания выяснилось, что святитель, не считая себя достойным христ. погребения, велел выволочь его труп за стены города и бросить на растерзание псам. Это распоряжение вызвало замешательство, но еп. *Антоний* повелел исполнить волю К. Тело митрополита лежало за городскими воротами 3 дня. После этого по распоряжению кн. *Святослава* останки митрополита

«с великою честью» были внесены в Чернигов. По замечанию летописца, «не прикосну же ся е в ты дни ничто же к телу тому, но цело и невредимо бысть ничим же». К. был погребен в Спасском кафедральном соборе рядом с кн. *Игорем Ольговичем*, «в теремци». Пока К. не был похоронен, в течение 3 дней в Киеве и окрестностях, по рассказу южнорус. летописца, была страшная буря, от которой пострадало много людей, в т. ч. из духовенства, а испуганный кн. *Ростислав*, находившийся в Вышгороде, вспомнив о кончине К., велел устроить в Киеве всеобщую службу во всех церквях, в т. ч. в *Софийском соборе*. В Чернигове же, по словам местного летописца, 3 дня сияло солнце, а над телом К. видели ночью 3 огненных столпа; когда же тело святителя было погребено, «и тогда бысть тишина повсюду» (ПСРЛ. Т. 25. С. 66–67; см. также: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 349). (В ВЗ извержение останков недостойного человека на растерзание псам является проявлением Божия гнева и может быть названо «ослиным» погребением (Иер 22. 19). В христ. традиции инициатива такого отношения к собственному телу может исходить от самого умирающего человека, обычно принадлежащего к монашеской аскетической традиции, и свидетельствует о его глубоком смирении.)

К. атрибутируется одна из печатей рус. митрополитов с именем *Константин*. На одной стороне ее имеется поясное изображение Пресв. Богородицы, на другой — греческая надпись: «Печать проедра России Константина» (*Янин В. Л.* Актовые печати Др. Руси X–XV вв. М., 1970. Т. 1. С. 49, 175. № 49, 253; *Янин В. Л., Гайдук П. Г.* Актовые печати Др. Руси X–XV вв. М., 1998. Т. 3. С. 30, 32, 34).

Почитание. К. как «святый чудный» упоминается в «Книге, глаголемой описание о российских святых», сохранившейся в списках XVIII–XIX вв. (Описание о российских святых. С. 11; *Барсуков*. Источники агиографии. Прил. С. II). *Е. Е. Голубинский* относил начало почитания К. в Чернигове «к более или менее древнему времени» (*Голубинский*. История канонизации святых. С. 139).

Мощи святителя почивают под спудом в черниговском Спасском соборе. Погребения в соборе исследовали



археологи после 1917 г.; неизвестно, были ли обнаружены мощи святителя. Память К. совершается в один день с памятью св. кн. Игоря Ольговича; имеются отдельные тропарь и кондак К. (Миняя (МП). Июнь. Ч. 1. С. 173, 174).

Ист.: *Ефимов А. Н., свящ.* Черниговские кафедральные соборы Златоверхий Спасо-Преображенский и Борисоглебский: Священноист. памятники-храмы XI в., их прошлое и совр. состояние. Чернигов, 1908. С. 9, 45; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 347, 349; Т. 2. Стб. 483, 485, 488, 498, 503–504; НПЛ. С. 29, 30; РГ. Т. 140. Col. 148–153.

Лит.: СИСПРЦ. С. 155–156; *Голубинский*. История РЦ. Т. 1. 1-я пол. С. 288, 290, 293, 312–314, 463, 954; *Соколов П. П.* Рус. архиерей из Византии и право его назначения до нач. XV в. К., 1913. С. 88–95; *Паушто В. Т.* Внешняя политика Др. Руси. М., 1968. С. 190–191; *Насонов А. Н.* История рус. летописания XI – нач. XVIII в. М., 1969. С. 279–293; *Щапов Я. Н.* Гос-во и Церковь Др. Руси X–XIII вв. М., 1989 (по указ.); *Толочко О. П.* Смерть митр. Константина: До розуміння давньорускої моделі святості // *Mediaevalia Ucrainica: Ментальність та історія ідей*. К., 1993. Т. 2. С. 30–48; *Макарий*. История РЦ. 1995. Кн. 2. С. 292, 293, 296–297, 299, 397, 413, 496–497; *Поппе А. В.* Митрополиты и князья Киевской Руси (988–1305) // *Подскальський Г.* Христианство и богосл. лит-ра в Киевской Руси (988–1237). СПб., 1996². С. 456–457; *Присёлков М. Д.* Очерки по церковно-полит. истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 2003². С. 197, 201, 209, 213–217; *Толочко П. П.* Страсти по митрополитам Киевским // *Автіботов: К 75-літтю Г. Г. Литаврина*. СПб., 2003. С. 110–118; *Макарий (Веретенников), архим.* Киевский митр. Константин I // *АиО*. 2008. № 2(52). С. 76–94; *он же*. «Ослиное» погребение // *Он же*. Заметки о правосл. вере. СПб., 2009. С. 112–121; *Йорданов И.* Печат на Константин митрополит на Русия (XII в.), намерен в България // *Море и берега: К 60-летию С. П. Карпова от коллег и учеников*. М., 2009. С. 679–687; *Назаренко А. В.* Территориально-полит. организация гос-ва и епархиальная структура Церкви в Др. Руси (кон. X–XII вв.) // *Он же*. Др. Русь и славяне: Ист.-филол. исслед. М., 2009. С. 177–178, 188, 256. (ДГВЕ, 2007); *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Смерть в Чернигове: Духовная грамота митр. Киевского Константина // *Они же*. Траектория традиции: Главы из истории династии и Церкви на Руси кон. XI – нач. XIII в. М., 2010. С. 80–137; *Виноградов А. Ю., Желтов М. С.* «Завещание» митр. Константина I и канон «на исход души» // *Slověne = Словѣне: International Journal of Slavic Studies*. 2014. Vol. 3. N 1. P. 43–71.

Архим. Макарий (Веретенников), М. В. Печников

Иконография. Неск. изображений К. помещены в Лаптевском томе Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. (РНБ. F.IV.233). Облик К. на миниатюрах близок к общему типу изображения архиереев в этой рукописи — это седовласый старец с клиновидной бородой, не достигающей середины груди. Первый раз он показан внутри стилизованных городских стен, на фоне церкви, в сцене поставления его во митро-

полита Киевского патриархом К-польским Константином IV (Л. 104). Облачен в зеленоватый саккос и омофор, который К. перекинул через руку, склонившись перед патриархом. Справа, на заднем плане показано, как К., одетый в темные мантию с истоками и куколь, верхом отбывает на Русь (слева — преставление киево-печерского игум. Феодосия Грека). В таком же простом облачении К. изображен в сценах прибытия в Киев и пира, устроенного в честь нового митрополита вел. кн. Юрием Долгоруким (Л. 112 об.). В начале «Повести о происхождении Честного Креста» К. упоминается вместе с к-польским имп. Мануилом I Комнином, блгв. вел. кн. Владимиро-Суздальским Андреем Боголюбским и еп. Нестором Ростовским. На сопутствующей миниатюре (Л. 128 об.) представлены владимирский князь и оба архиерея, причем К. показан на переднем плане сидящим на скамье внутри городских стен и беседующим со свитой; сюжеты с участием блгв. кн. Андрея Боголюбского и еп. Нестора отнесены на задний план. Дважды К. изображен на миниатюре, иллюстрирующей поставление Аркадия епископом в Новгород (Л. 132 об.). В левой части композиции он благословляет склонившегося перед ним еп. Аркадия (на К. зеленоватый саккос с омофором) на фоне церковных стен; в правой части сцены благословения повторена на фоне городских ворот (на К. темная архиерейская мантия и куколь); в правом верхнем углу еп. Аркадий изображен на пути в Новгород. На неск. миниатюрах, соответствующих упоминаниям К. в тексте летописи, на заднем плане изображен старец в темной мантии с истоками и в куколе. Вероятно, это К., однако нет никаких атрибутов, позволяющих отличить его от др. упомянутых здесь же архиереев. Цикл из неск. миниатюр показывает удаление К. из Киева в Чернигов (Л. 148), историю его преставления и погребения (Л. 148–156). Погребение К. в Спасском соборе Чернигова



также проиллюстрировано в Радзивилловской летописи кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 202 об.). К. изображен лежащим в гробу после того, как его тело было перенесено в город. У его изго-

ловья стоят еп. Черниговский Антоний с раскрытым Евангелием в руке и кн. Святослав Ольгович. К. облачен в фелонь и омофор, у него короткие волосы и борода, вокруг головы нимб.

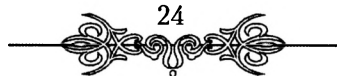
В соответствии с академической традицией К. описан под 5 июня в подлиннике для иконописцев В. Д. Фартусова: «...типа греческого, преклонных лет, с широкой бородой более средней величины, изчерна с проседью; в саккосе и митре. В руках хартия с его изречением: «Аз да постражду, яко да отвратит Господь смущение от людей своих» (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 305). К этому описанию близко изображение К. (вместе со свт. Лукой Новгородским) на одном из клейм иконы «Собор русских святителей» (60-е гг. XIX в., собор во имя равноап. кн. Владимира в С.-Петербурге), где святой показан стоящим на орлеце в богатом парадном облачении — золотисто-охристой фелони, розоватом омофоре и с палицей, в голубом подризнике и расшитой драгоценными камнями митре. Обеими руками митрополит поддерживает закрытое Евангелие, положенное на перекинутый через правую руку светло-оливковый плат.

Изображение К. в академической манере помещено в группе подвижников XII в. в росписи галереи рус. святых, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись иеродиаконов Паисия и Анатолия кон. 60-х — 70-х гг. XIX в., поновление — 70-е гг. XX в. и ок. 2010). К. был изображен в росписи алтарной арки над иконостасом придела во имя блгв. вел. кн. Александра Невского в храме Христа Спасителя (70-е гг. XIX в., худож. Фартусов по эскизам акад. Н. А. Лаврова; см.: *Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. ч. Б. Споров]. М., 1996^а. С. 76).

В иконописи сер. XX в. К. изображен на иконе «Святые первосвятители всея Руси» мон. *Иулиани (Соколовой)* (митрополичьи палаты ТСЛ) — в виде старца с длинной, сужающейся книзу бородой, в мантии

*Погребение
свт. Константина.
Миниатюра из
Радзивилловской летописи.
Кон. XV в.
(БАН. 34.5.30. Л. 202 об.)*

с истоками и в белом куколе, с развернутым свитком (надпись: «Прошу и молю повержите тело мое вне града») в правой руке и с посохом в левой; наименован святитель блж. Константином, чудотворцем Черниговским (*Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 223).





Святители Константин Киевский
и Лука Новгородский.
Клеймо иконы
«Собор Русских святителей».
60-е гг. XIX в. (Князь-Владимирский
собор, С.-Петербург)

К. включен также в группу Киевских чудотворцев на др. иконе письма мон. Иулиании — «Собор святителей, в земле Российской просиявших» (50-е гг. XX в., митрополичья палата ТСЛ; см.: Иконописец мон. Иулиания: Посвящ. 30-летию со дня кончины. М., 2012. С. 104–107).

А. А. К.

КОНСТАНТИН II, митр. Киевский и всея Руси (1166/67–1169/70). Поставлен К-польским патриархом *Лукой Хрисовергом* после кончины в 1166 г. Киевского митр. *Иоанна IV*. По-видимому, К. прибыл в Киев после 19 мая 1167 г., когда Киевским князем стал Мстислав Изяславич: летописи не упоминают об участии К. 21 марта 1167 г. в погребении Киевского вел. кн. *Ростислава Мстиславича* († 14 марта 1167) в киевском мон-ре св. *Феодора*. (Прямое указание в Московском своде 1479 г. на приезд К. в Киев в начале княжения Мстислава представляет собой, вероятно, результат реконструкции событий позднейшим летописцем: ПСРЛ. Т. 25. С. 77; см. также: НПЛ. С. 32, 219.) К. атрибутируется одна из печатей рус. митрополитов с именем Константин. На одной ее стороне имеется изображение образа Пресв. Богородицы «Знамение», на другой — греч. надпись: «Константин, Божией милостью митрополит

всея Руси» (*Янин В. Л.* Актовые печати Др. Руси X–XV вв. М., 1970. Т. 1. С. 49, 175, 253). К., судя по имеющимся данным, был вторым после *Иоанна IV* митрополитом, у кого в титуле были слова «всея Руси». Вероятно, это обусловлено как преодолением церковно-политического разделения 1147–1159 гг., связанного с поставлением на митрополию *Климента* Смолытича без санкции К-поля, так и выдвинутой не позднее нач. 60-х гг. XII в. претензией св. кн. *Андрея Юрьевича* Боголюбского на учреждение неподвластной Киеву и подчиненной К-полю Владимирской митрополии.

При К. продолжился начавшийся на рубеже 50-х и 60-х гг. XII в. спор о посте в среду и пятницу в тех случаях, если на эти дни приходятся Господские праздники. Ок. 1167–1169 гг. при дворе К. находился Ростовский еп. *Леонтий II* (в летописях — *Леон*, *Леонт*), видимо грек; он был изгнан с кафедры кн. *Андреем* Боголюбским и оправдан в К-поле патриаршим судом от обвинений, выдвинутых против него в нач. 60-х гг. XII в. владими́ро-суздальским князем и нареченным Владимирским еп. *Феодором* (*Феодорцем*), кандидатом кн. *Андрея* во Владимирские митрополиты. К., бывший, как и *Леон*, сторонником строгой практики постов, на Рождество 1168 г. запретил в служении киево-печерского игум. прп. *Поликарпа*, придерживавшегося, очевидно, др. т. зр. на пост в Господские праздники. Прп. *Поликарп* был близок к кн. *Мстиславу* (и к его дяде вел. кн. *Ростиславу Мстиславичу*): по рассказу киевского летописца о вокняжении *Мстислава*, князь вел переговоры, находясь в келье игумена в Киево-Печерском мон-ре (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 535; Т. 25. С. 76). За конфликтом митрополии с Печерской обителью, видимо, стояли неурегулированные отношения К. с княжеской властью: ранее, как и его отец *Изяслав* (*Пантелеимон*) *Мстиславич*, *Мстислав Изяславич* был против того, чтобы Киевскую кафедру занимали греки из Византии и выдвигал вопреки воле К-поля на митрополичью кафедру *Климента* Смолытича. При К. в Киеве находился и содействовал митрополиту Черниговский еп. *Антоний* Гречин, который, вероятно, начал запрещать нарушение поста в Господские праздники ранее 1164 г., за что был изгнан из Чернигова кн.

Святославом Ольговичем (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 354).

8 марта 1169 г. войска созданной владими́ро-суздальским кн. *Андреем* Боголюбским княжеской коалиции (в нее входили князья *Глеб Юрьевич* Переяславский, *Роман Ростиславич* Смоленский, *Давид Ростиславич* Вышгородский и др.) во главе с сыном владими́ро-суздальского князя *Мстиславом* Андреевичем взяли Киев. *Мстислав Изяславич* после 3 дней обороны города вынужден был бежать, победители «весь Киев пограбиша, и церкви, и монастыре, за 3 дни, и иконы поимаша, и книги, и ризы». По всей видимости, разграблению подвергся также митрополичий двор (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 545; Т. 25. С. 79). Владимирский летописец считал разорение киевских монастырей и храмов не только возмездием за грехи киевлян, но и Божией карой за «митрополичю неправду» по отношению к печерскому игум. *Поликарпу* (Там же. Т. 1. Стб. 354). В Киеве был посажен на княжение зависимый от *Андрея* Боголюбского кн. *Глеб Юрьевич*. Вероятно, не без участия нового князя игум. *Поликарп* получил к 1171 г. титул архимандрита.

Ок. 1167–1168 гг. К-польский патриарх *Лука* Хрисоверг направил послание кн. *Андрею* Боголюбскому (не исключено, что вместе с К., уехавшим из К-поля на Русь весной—летом 1167), в к-ром отказал в организации Владимирской митрополии; патриарх также призвал князя вернуть *Леона* на Ростовскую кафедру (ПДРКП. № 3). Вероятно, угроза патриарха об отлучении князя от Церкви возымела свое действие; кроме того, после разорения Киева и утраты городом статуса общерус. политического центра кн. *Андрей* уже не был заинтересован в создании отдельной от Киева митрополии, поскольку он и так доминировал на Руси, управляя Киевом из Владимира через своего ставленника. 8 мая 1169 г. кн. *Андрей* Боголюбский отправил нареченного Владимирского митр. *Феодора* в Киев, где К. возглавил соборный суд над ним. В отношении обвиненного в ереси и святотатстве *Феодора* были применены нормы гражданского визант. права: «Митрополит же *Костянтин* повеле ему язык урезати, яко злодею и еретикю, и руку правую утяти, и очи ему



выняти, зане хулу измолви на Святую Богородицу». Содержание «ереси» и «хулы» Феодора неизвестно, но очевидна его каноническая вина, состоявшая в том, что нареченный владыка, выполняя волю владими́ро-суздальского князя, вышел из-под власти Киевского митрополита (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 355–356). Ростовский еп. Леон вернулся на кафедру, на к-рой оставался до 1183 г. в сане архиепископа. Повышение в сане он получил, вероятнее всего, ок. 1169 г. от патриарха Луки Христоверга, к-рый т. о. надеялся повлиять на кн. Андрея Боголюбского, чтобы тот принял законного архиепископа. (В. Л. Янин, полагая, что события, связанные с изгнанием и оправданием Леона, имели место в 1161–1164, считает, что новый титул Леон получил в 1165 одновременно со свт. Иоанном (Илией) Новгородским.) С возвращением в Ростов Леона следует связывать воссоединение разделенной при Феодоре Ростово-Суздальской епархии и окончательный отказ от планов создания отдельной от Киева митрополии.

По мнению О. В. Лосевой, с К. и событиями 1169 г. может быть связано составление «Слова о празднике Всемилостивого Спаса и Пресвятой Богородицы», посвященного установлению праздника в честь победы 1 авг. 1164 г. над волжскими булгарами (Лосева О. В. Жития рус. святых в составе древнерус. Прологов XII – 1-й трети XV в. М., 2009. С. 241–242). Однако в «Слове...» содержится сообщение о том, что празднование было установлено Ростовским еп. Нестором, который, по мнению Е. Л. Конявской, мог вернуться на Ростовскую кафедру после изгнания Леона в 1159 г. (Конявская Е. Л. К истории сложения проложной статьи на 1 августа // ДРВМ. 2012. № 1(47). С. 5–14). Представляется маловероятным, что упоминание в «Слове...» еп. Нестора могло появиться при К., который поддерживал Леона – противника Нестора.

Следующий после К. Киевский митрополит – Михаил упоминается в синодальном постановлении К-польской Патриархии от 24 марта 1171 г. (Попте. 1996. С. 460). Очевидно, что К. к тому времени уже не занимал кафедру. (Ранее без достаточных оснований считалось, что последним свидетельством о деятель-

ности К. является упоминание безымянного митрополита при встрече в Киеве кн. Романа Ростиславича в июле 1171 (в Ипатьевской летописи событие ошибочно помещено под 1174 г. – ПСРЛ. Т. 2. Стб. 568).)

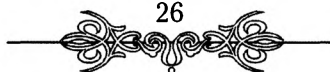
Ист. ПСРЛ. Т. 1; 2; 25; НПЛ (по указ.). Лит.: Соколов П. П. Рус. архиереи из Византии и право его назначения до нач. XV в. К., 1913. С. 124–125, 130–131, 147; Бережков Н. Г. Хронология русского летописания. М., 1963. С. 159–160, 180–181; Шапов Я. Н. Гос-во и Церковь Др. Руси X–XIII вв. М., 1989 (по указ.); Макарий. История РЦ. 1995. Кн. 2. (по указ.); Попте А. В. Митрополиты и князья Киевской Руси (988–1305) // Подскальски Г. Христианство и богосл. лит-ра в Киевской Руси (988–1237). СПб., 1996². С. 459–460; Успенский Б. А. Царь и патриарх: Харизма власти в России: (Визант. модель и ее рус. переосмысление). М., 1998 (по указ.); Прицелков М. Д. Очерки по церковно-полит. истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 2003². С. 220, 221; Толочко П. П. Страсти по митрополитам Киевским // Авт(б)ор: К 75-летию Г. Г. Литаврина. СПб., 2003. С. 110–118; Назаренко А. В. Территориально-полит. организация гос-ва и епархиальная структура Церкви в Др. Руси (кон. X–XII в.) // Он же. Др. Русь и славяне: Ист.-филол. исслед. М., 2009. С. 81, 108, 256, 321 (ДГВЕ, 2007).

М. В. Печников

КОНСТАНТИН I [греч. Κωνσταντῖνος], свт. (пам. 9 авг.), патриарх К-польский (2 сент. 675 – 9 авг. 677). До возведения на престол был диаконом и скевофилаксом (хранителем сокровищницы) Великой церкви (собора Св. Софии) в К-поле. Даты Патриаршества вычислены по «Краткой хронике» патриарха Никифора I К-польского (кон. VIII в.), где говорится, что К. занимал престол в течение года, 11 месяцев и 7 дней. В «Хронографии» Ефрема Эносского (нач. XIV в.) сообщается, что К. был известен благочестием (*Ephraemii Chronographia* // PG. 143. Col. 360). На 13-м заседании *Вселенского VI Собора* в 681 г. упоминался синодик, к-рый К. отправил по восшествии на престол патриарху Макарию Антиохийскому. В его содержании Собор не нашел к.-л. противоречий Православию и на этом основании оставил имя К. в диптихах К-польских патриархов для поминовения, несмотря на то что офиц. вероисповеданием в Византии в те годы считалось *монофелитство* (*Mansi*. Т. 11. Col. 576). Память К. указана под 9 авг. в Синаксаре К-польской Церкви (кон. X в.; *SynCP*. Col. 881).

Лит.: RegPatr, N 309; Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles. Т. 3. Pt. 1. P. 473; ОНЕ. Т. 7. Σ. 1242–1243; Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 267; Кулаковский. История Византии. Т. 3. С. 227.

КОНСТАНТИН II († 15.10.767), патриарх К-польский (8 авг. 754 – 30 авг. 766). О месте и времени его рождения ничего не известно. К. был монахом, а затем епископом г. Силей (ныне Асар) в Памфилии. Согласно *Synodicon Vetus*, он был низложен из-за каких-то постыдных дел, по данным патриарших списков, он добровольно сложил с себя сан из-за разногласий с митрополитом Перги. Сисиний Пастиллас, митр. Пергийский, был одним из руководителей *Иерийского Собора* 754 г., и император вряд ли доверил бы ему эту роль, если бы между ним и кандидатом в патриархи существовала враждебность. К. 2 года (752–754) жил в часовне или молельне (греч. εὐκτήριον) при патриаршем дворце в К-поле, сумел войти в доверие к имп. *Константину V* и стал крестным отцом 2 его детей (*Theoph. Chron.* P. 442). Неясно, впрочем, произошло ли это до того, как К. стал патриархом, или после. Логично предполагать, что крестил имп. детей действующий патриарх, тогда как восприемником выступал кто-то другой. В таком случае К. должен был стать крестным отцом Христофора и Никифора в 752–754 гг. Визант. писатель XIII в. Феодор Скутариот (*Theodoros Scutariotes*. P. 125) утверждает, что К. был духовным отцом Константина V. В нач. 754 г. умер патриарх Анастасий, а в февр. 754 г. был созван Иерийский Собор. На последнем его заседании К. был избран патриархом. Однако офиц. провозглашение было воспринято многими современниками как вопиющее нарушение канонической процедуры. Император вышел на амвон Влахернского храма в К-поле, держа за руку К. (*Georg. Mon.* Paris. Coislin. 305. Fol. 333), и, помолившись, возгласил: «Константину, Вселенскому патриарху, многая лета» (*Theoph. Chron.* P. 428). В Житии Стефана Нового рассказывается, что Константин V сам облачил нового патриарха в диплоиду (видимо, фелонь, но с аллюзией на Пс 108. 29: «...как одеждою (греч. διπλοῖδα), покроются стыдом своим») и омофор и воскликнул: «Аксиос!» (*Étienne, le diacre*. 1997. P. 120–121). 17 авг. К. вместе с императором объявил на форуме запрет на почитание икон и предал анафеме свт. Германа, патриарха К-польского, Георгия Кипрского и прп. Иоанна Дамаскина.





О дальнейшей деятельности К. на Патриаршем престоле известно очень мало. В 756/7 г. анафеме был предан Никита, еп. Илиопольский, вероятно из-за приверженности иконопочитанию. Осенью или зимой 763/4 г. к К. явилась группа епископов и придворных, направленная имп. Константином V к заточенному в мон-ре Филиппика в Хрисополе прп. Стефану Новому. Они должны были убедить Стефана подписать определение Иерийского Собора. Однако патриарх отказался возглавить делегацию, мотивировав тем, что Стефан обладает «силой Божественного Духа» (Ibid. P. 142). К этому времени у императора, по-видимому, появились сомнения в политической и религ. лояльности К., поскольку ок. 765 г. его принудили поклясться с амвона Св. Софии на Честных Древах, что он не почитает иконы, а затем заставили принимать участие в царских пирах «с мясными блюдами, музыкой и танцами» (Theoph. Chron. P. 437, 13–17).

Изложение и казнь К. Для понимания этих событий необходима правильная реконструкция рассказа, содержавшегося в общем источнике, остатки которого сохранились в «Бревиарии» и «III Антирретике» патриарха Никифора, «Хронографии» Феофана и «Краткой хронике» Георгия Монаха (Амартола). По мнению Д. Е. Афиногенова (Afinogenov D. The Story of the Patriarch Constantine II of Constantinople in Theophanes and George the Monk: Transformations of a Narrative // History as Literature in Byzantium: Papers / Ed. R. Macrides. Farnham, 2010. P. 207–214), для восстановления сюжетной канвы следует использовать первоначальную версию хроники Георгия (Paris. Coislin. 305. Fol. 334–334v), а подробности брать из «Хронографии» Феофана. Тогда история будет иметь следующий вид. В 763/4 г. (Theoph. Chron. P. 435, дата может быть произвольной) император призвал К. к себе и спросил: «Чем нам повредит, если мы будем называть Богородицу Христородицей?» Патриарх ответил, что за это Церковь проклинает Нестория. Император сказал: «Я спросил, потому что хотел узнать. Пусть это останется между нами». Однако через некоторое время К. в кругу доверенных людей поклялся на Честных Древах Креста, будто имп. Константин говорил ему, что считает «так называемого

Христа, Которого родила Мария» не Сыном Божиим, а простым человеком. Феофан (Ibid. P. 415) приписывает этот поступок патриарху Анастасию, но Георгий Амартол вкладывает те же слова в уста К. (Georg. Mon. Chron. P. 756), что выглядит гораздо логичнее, т. к. по сюжету именно здесь нужно видеть обнаружение «тайны его богохульства», за которое император разгневался на своего тезку (у Феофана ярость Константина V совершенно не мотивирована). Поскольку истинную вину К. разглашать было нельзя, император прибег к лжесвидетельству, убедив неких «клириков, монахов и мирян, его доверенных людей» сказать, что патриарх «говорил против царя с Подопагуром», т. е. с предводителем заговорщиков (см. в ст. *Константин V*). К. отрицал обвинения, но «лжесвидетели» поклялись на Честных Древах. Тогда по приказу императора Патриархия была опечатана, а К. 30 авг. 766 г. смещен и сослан сначала в Иерию (ныне Фенербахче), а потом на Принцесвы о-ва. 6 окт. 767 г. его привезли обратно в К-поль и подвергли такому бичеванию, что он не мог ходить. К. принесли на носилках в храм Св. Софии и посадили на солее на виду у собравшегося народа. В то время как новый патриарх Никита I сидел на синтроне, асикрит читал вслух грамоту с обвинениями против К. и после каждой статьи бил его по лицу. Потом К. поставили на амвоне, и епископы по приказу Никиты I забрали у него омофор, после чего новый патриарх анафематствовал своего предшественника. Затем того нарекли издевательским прозвищем Мрачноликий (Σκοτιώψις) и вытолкали из церкви задом наперед. На следующий день К. остригли волосы на голове и побрили, одели на него тунику без рукавов, посадили задом наперед на осла, заставив держать его за хвост, и провели по ипподрому, причем осла вел под уздцы племянник К., которому усекли нос. Затем К. сбросили с осла и наступили ему на шею. Все время, пока продолжались бега, К. должен был сидеть на виду у народа, осыпавшего его оскорблениями. 15 окт. император послал к К. патрикиев с вопросом: «Что ты скажешь о вере нашей и о Соборе, который мы устроили?» (явный намек на истинную вину К. в представлении автора истории). Думая спасти себе жизнь,

К. ответил: «Ты хорошо и веруешь, и Собор устроил». Посланцы сказали: «Только это нам и надо было услышать из поганных твоих уст. Отныне же ступай во мрак и анафему». После этого К. был обезглавлен, тело его проволокли по городу и бросили в Пелагий (место, где погребали казненных) вместе с телами преступников. Голова К., подвешенная за уши, еще 3 дня висела на пл. Милий, а затем также была выброшена в Пелагий. Целью источника, в к-ром изначально содержался этот рассказ, несомненно, была диффамация имп. Константина V через обвинение его в ереси и «богохульстве», примечательным образом не имеющих отношения к иконам. В действительности К. скорее всего был замешан в заговоре братьев Подопагуров, или, во всяком случае, у императора были веские основания так считать. Отношение К. к прп. Стефану Новому дополнительно подтверждает это.

Оценка К. в имеющихся источниках всецело определяется его иконоборчеством и тем, что он был поставлен лично Константином Копронимом. К К. применяются такие эпитеты, как «лжепатриарх», «наемник» и т. п. На VII Вселенском Соборе он был предан анафеме за то, что, как и его предшественник и преемник, пытался уничтожить иллюминированные рукописи ВЗ. Эта анафема была подтверждена на Соборах 843 и 869 гг. (Theoph. Chron. P. 563; *Gouillard*. Synodikon. P. 57, 171). Тем не менее память К. сохранилась в некоторых рукописях Синаксаря К-польской ц. и Типикона Великой церкви под 29, 30 или 31 июля.

Ист.: *Niceph. Const. Chronogr.* P. 119; *Georg. Mon. Chron.*; *он же. (Георгий Амартол)*. Хронограф / Ред.: Э. Г. фон Муральт. СПб., 1859. P. 917, 928; *Theodoros Scutariotes. Σύνοψις Χρονική // Σάβως*. МВ. 1894. Т. 7. С. 124, 125; *Theod. Stud.* Ep. 53 // PG. 99. Col. 1102–1107; *Epistula Synodica ad Theophilum Imperatorem // Gauer H. Texte zum byzant. Bilderstreit*. Fr./M., 1994. P. 98, 100; *Mansi*. T. 12. Col. 1010D; T. 13. Col. 188E, 400A, 416C; T. 16. Col. 142D, 389C; *Gouillard*. Synodikon. P. 1–316; *Duffy J., Parker J., ed.* The Synodicon Vetus. Wash., 1979. P. 124; *Vita Stephani Iuniori* // PG. 100. Col. 1067–1186 [BHG, N 1666]; *Étienne, le diacre*. La vie d'Étienne le Jeune / Ed., trad. M.-F. Auzépy. Aldershot, 1997; *SynCP*. Col. 853–854, 856, 857–858; *Mateos*. Typicon. T. 1. Col. 354; *Niceph. Callist.* Catalog. Лит.: *Martin E. J.* A History of the Iconoclastic Controversy. L., 1930. P. 52, 60, 65; *Γεῦρον*. Πίνοκες. Σ. 262–263; *Fedalto*. Hierarchia. P. 6; *RegRat*, N 345–346; *Gero S.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V, with





particular Attention to the Oriental Sources. Louvain, 1977. P. 129–135. (CSCO; 384. Subs. 52). *Rochow I.* Byzanz im 8. Jh. in der Sicht des Theophanes: Quellenkritisch-hist. Kommentar zu den Jahren 715–813. В., 1991. S. 63, 170, 189, 192, 197, 199–201, 331. (ВВА; 57); *eadem.* Kaiser Konstantine V. (741–775): Materialien zu seinem Leben und Nachleben. Fr./M., 1994. S. 247; PMBZ, N 3820.

Д. Е. Афиногенов

КОНСТАНТИН III ЛИХУД

[греч. Κωνσταντῖνος ὁ Λιχουδῆς] (ок. 1000, К-поль, по др. данным — Кузинас, близ Смирны, ныне Измир, Турция — 9/10.08.1063, К-поль), патриарх К-польский (со 2 февр. 1059). Основные источники для реконструкции биографии и деятельности К. Л. — произведения его близкого друга *Михаила Пселла* «Хронография» и «Энкомий» в честь К. Л. (не ранее 1075) (*Любарский.* 2001. С. 505). Сообщения этих источников носят субъективный характер; образ К. Л. в них во многом идеализирован (Там же. С. 258–259). Дополнительные сведения содержатся в сочинениях историков Иоанна Скилицы (кон. XI в.), Продолжателя Скилицы, Михаила Атталиата (кон. XI в.) и Иоанна Зонары (2-я пол. XII в.). Сохранились также 3 послания Пселла, адресованные К. Л. Они малоинформативны: письмо с надписанием «протовестиарию Лихуду» (*Σάθας.* МВ. Т. 5. Σ. 262–263) относится к эпохе правления Константина IX Мономаха (1042–1055), 2 других (*Ibid.* Σ. 299–300; *Michaelis Pselli Scripta minora.* 1941. P. 295–296) — к периоду Патриаршества К. Л. Также К. Л. могло быть адресовано послание Пселла с несохранившимся надписанием (*Σάθας.* МВ. Т. 5. Σ. 455–456).

К. Л. получил блестящее образование, рано начал придворную карьеру и был введен в состав синклита при имп. Михаиле IV Пафлагоне (1034–1041). Имп. Михаил V Калафат (1041–1042) признавал его таланты, однако не успел наделить его к.-л. офиц. титулами (*Σάθας.* МВ. Т. 4. Σ. 398). В нач. 40-х гг. XI в. сын К. Л. патрикий Стефан исполнял обязанности стратига фемы Васпуракан (Закавказье) и ок. 1044 г. был захвачен в плен тюрками-сельджуками (*Scyl. Hist.* P. 446). Формирование кружка придворных интеллектуалов, ядро к-рого составили К. Л., Михаил Пселл, буд. патриарх К-польский *Иоанн VIII Ксифилин* (1064–1075) и свт. *Иоанн Мавропод*,

относится к периоду правления Михаила IV. К. Л. был старше остальных участников кружка и обладал более устойчивым положением при дворе, поэтому мог выполнять роль их покровителя и проводника их интересов. Возвышение К. Л. при имп. Константине IX Мономахе, когда он стал проэдром и протовестиарием, привело к усилению позиций Пселла, Ксифилина и Мавропода. Придя к власти, Константин IX фактически отошел от дел и передоверил К. Л. управление империей, однако затем пожалел об этом и постарался ограничить влияние К. Л. (*Mich. Psell. Chron.* VI 178–179). Согласно Продолжателю Скилицы, К. Л. стал «хранителем попечения (προνοίας) и прав Манган», дворцового, странноприимного и больничного комплекса и связанного с ним мон-ря св. Георгия, к-рый был обновлен и перестроен Константином IX (*Τσολάκης.* 1968. Σ. 106). Точно неизвестно, чем должен был заниматься К. Л.: возможно, управлять имуществом мон-ря или имущественными правами всего комплекса, либо — одним из ведомств имп. двора, т. н. секретом Манган (*Юзбашян.* 1959. С. 24–28). В 1047 г. К. Л. участвовал в организации обороны столицы от войск мятежника Льва Торника (*Scyl. Hist.* P. 440). В 1050 г. К. Л. был отправлен в отставку с поста первого министра (месадзона) (*Mich. Psell. Chron.* VI 180–181), что привело к ослаблению позиций Ксифилина, Пселла и Мавропода при имп. дворе. Позже Пселл подчеркивал, что предупреждал К. Л. о грозившей ему опасности, однако тот не послушал предостережений. Дальнейшее правление Константина IX, по словам Пселла, было неудачным, поскольку он лишился столь опытного советника, как К. Л. (*Σάθας.* МВ. Т. 4. Σ. 406). В правление имп. Феодоры (1055–1056) и имп. Михаила VI Стратиготика (1056–1057) К. Л. отошел от гос. деятельности и возобновил ее во время мятежа и переворота имп. Исаака I Комнина (1057–1059). По поручению Михаила VI он вместе с Пселлом и Феодором Алопом принимал участие в переговорах (в т. ч. в их секретной части) с восставшим в Никомидии Исааком. В ходе 2-го этапа переговоров участники посольства подтвердили, что жители К-поля готовы признать Исаака императором (*Scyl. Hist.* P. 496). К. Л. и др. участники посольства перешли

на сторону Исаака, были посвящены в его дальнейшие планы и сопровождали при торжественном вступлении в К-поль в сент. 1057 г. (*Mich. Psell. Chron.* VII 38–39). Исаак приблизил к себе К. Л.: по свидетельству Пселла, в 1058 г. тот имел возможность обратиться к императору только через К. Л. (*Σάθας.* МВ. Т. 5. Σ. 262–263).

После кончины свт. Михаила I Керулария (21 янв. 1059) К. Л. был избран патриархом К-польским, рукоположен во пресвитера, однако его возведение в архиепископский сан было отложено из-за порочащих К. Л. слухов, к-рые дошли до императора. Оказавшись перед угрозой специального соборного обсуждения каноничности его поставления в епископский сан, К. Л. был вынужден отказаться от прав на управление Манганами, дарованных ему имп. Константином IX (*Zonara. Epit. hist.* XVIII 5; *Τσολάκης.* 1968. S. 106). К. Л. сыграл важную роль в отречении имп. Исаака от престола в нояб. 1059 г., убедив его принять монашеский постриг (*Mich. Psell. Chron.* VII 79). Возможно, это было частью интриги, организованной Пселлом (*Скабаланович.* 1884. С. 396). Предположительно в нач. 1060 г. К. Л. установил ежегодное поминовение своего предшественника свт. Михаила Керулария. На одном из первых подобных торжеств у могилы Керулария в присутствии имп. Константина X Дуки (1059–1067) и имп. Евдокии Пселл произнес специально составленный по этому случаю энкомий (RegPatr, N 887a). К периоду правления имп. Константина X также относится участие К. Л. в имущественной тяжбе между афонскими мон-рями св. Ипатия и *Ватопедом* (*Actes de Vatopedi.* 2001).

История отношений К. Л. с Римом не может быть точно реконструирована. Во вступлении к краткому полемическому соч. «Против заблуждения греков об исхождении Святого Духа» кард. св. Петра Дамиани сказано, что некий «господин блаженнейший патриарх Л.» обратился к папе Римскому Александру II (1061–1073) с просьбой разъяснить позицию «латинян» по вопросу об исхождении Св. Духа, ответом на эту просьбу и стало сочинение, написанное Дамиани. В Грюмель предположил, что автором послания папе был К. Л. (*Grumel.* 1942; RegPatr, N 889), однако, возможно, в действительно-





сти речь идет об Александрийском патриархе Леонтии (ок. 1052 – ок. 1059) (*Бармин*. 2006). Согласно сообщениям Михаила Сирийца, к 1-й пол. 1063 г. относятся антимонофизитские меры К. Л. Так, он приказал сжечь все священные книги «сирийцев и армян» (RegPatr, N 890–891). Патриаршество К. Л. длилось 4 года 6 месяцев (*Zonara*. Epit. hist. XVIII 9), и его кончина повергла в уныние весь К-поль. Новым патриархом по совету Пселла был избран Иоанн VIII Ксифилин.

Ист.: *Mich. Attal*. Hist. P. 66; *Petri Damiani* Opusculum contra errorem graecorum de processione Spiritus Sancti // PL. 145. P. 633–642; *Σάβας*. МВ. Т. 4. С. 388–421 [энкомий Пселла]; Т. 5. С. 262–263, 299–300, 455–456 [письма Пселла К. Л.]; *Zonara*. Epit. hist. XVIII 5; *Mich. Syr. Chron.* Vol. 3. P. 166; *Michaelis Pselli* Scripta minora magna parte ad huc inedita / Ed. E. Kurtz, F. Drexel. Mil., 1941. Vol. 2. P. 295–296; *Mich. Psell.* Chron. VI 178–181; VII 38–39, 79; *Michele Psello*. Orazione in memoria di Costantino Lichudi / A cura di U. Criscuolo. Messina, 1983; *Τσολάκης* Ε. Θ., έκδ. Ἡ συνέχεια τῆς Χρονογραφίας τοῦ Ἰωάννη Σκυλίτζη. Θεσσαλονίκη, 1968. Σ. 106; *Scyl.* Hist. P. 440, 446, 477, 496; *Actes de Vatopédi* / Ed. J. Bompaire e.a. P., 2001. T. 1: Des origines à 1329. P. 94–102. (Ath, 21).

Лит.: *Скабаланович Н. А.* Византийское государство и Церковь в XI в.: От смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина. СПб., 1884. С. 390–396; RegPatr, N 887–892a; *Grunel V.* Le premier contact de Rome avec l'Orient après le schisme de Michel Cérulaire // BLE. 1942. Vol. 43. P. 21–29; *Юзбашиян К. Н.* «Варяги» и «прония» в соч. Аристакеса Ластивертци // ВВ. 1959. Т. 16. С. 14–28; *Fedalto*. Hierarchia. Vol. 1. P. 7; *Kazhdan A.* Constantine III Leichoudes // ODB. Vol. 1. P. 500; *Любарский Я. Н.* Михаил Пселл: Личность и творчество // *Безобразов П. В., Любарский Я. Н.* Две книги о Михаиле Пселле. СПб., 2001. С. 228, 257–259, 383–385, 504–505; *Бармин А. В.* Polemika и схизма: История греко-лат. споров IX–XII вв. М., 2006. С. 214–216; *Konstantinos 13* // Prosopography of the Byzantine World [Электр. ресурс: <http://db.pbw.kcl.ac.uk/pbw2011/entity/person/107529>].

Л. В. Луговицкий

КОНСТАНТИН IV ХЛИАРИН

[греч. Κωνσταντῖνος ὁ Χλιαρινός], патриарх К-польский (кон. нояб. 1154 – кон. мая 1157). До возведения на престол был диаконом, занимал пост сакеллария малой сокровищницы Великой церкви в К-поле. Избран на Патриаршество по смерти патриарха Неофита, вероятно при участии визант. имп. *Мануила I Комнина* (1143–1180). Важнейшие события краткого Патриаршества К. Х. связаны с богословскими спорами в Великой церкви и *Константинопольскими Соборами* 26 янв. 1156 и 12–13 мая 1157 г. К. Х. активного участия в спорах не принимал, хотя

и выступал офиц. инициатором созыва Соборов и председательствовал на заседаниях. На это обстоятельство отчасти указывает то, что К. Х. не руководил полемикой и принятием соборных решений. Патриарх скорее играл формальную роль предстоятеля К-польской Церкви, предписанную ему имп. Мануилом, и был лишь вынужден реагировать на неожиданные для него конфликтные ситуации в среде клира и епископата.

В сер. 50-х гг. XII в. возобновились активные контакты между К-полем, папским Римом и Римско-Германской империей по вопросу о воссоединении Церквей, разделенных схизмой 1054 г. Известно, что в 1155–1156 гг. в К-поле было принято посольство папы Римского *Адриана IV* (1154–1159). Переговоры и переписку с зап. иерархами и политиками в это время вели архиепископы Фессалоникийский *Василий Охридский*, Эфесский *Георгий Торник*, еп. *Николай Мефонский* и сам имп. Мануил (см.: *Бармин А. В.* Polemika и схизма: История греко-лат. споров IX–XII вв. М., 2006. С. 381–421). О прямом участии К. Х. в переговорах сведений нет. Значимых результатов в церковной сфере переговоров не дали.

15 мая 1155 г. К-польский Синод во главе с К. Х. рассматривал дело о неких воинах, к-рые, преследуя банду разбойников, перебили их во дворе храма св. Василия в К-поле. Синод решил, что солдаты достойны похвалы, но, дабы не поощрять убийств в св. месте, на них следует наложить 3-летнюю епитимию как на воинов, убивших врага в сражении (RegPatr, N 1037).

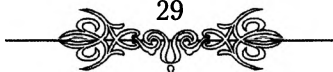
Поддерживая общую политику К-поля, направленную на сохранение контроля над отдаленными епархиями, в т. ч. на Руси, в нач. 1156 г. К. Х. утвердил низложение Киевского митр. *Климента Смолятича* и избрание на Киевский престол свт. *Константина I*, к-рый еще до отъезда на Русь, стал одним из главных участников К-польского Собора 1156 г. (RegPatr, N 1040).

К. Х. скончался вскоре после завершения очередного Собора в 1157 г., не успев подписать соборный томос. Ист.: *Cinnam.* Hist. P. 176–178; *Nicet. Chron.* Hist. P. 210–211; *Spicilegium Romanum* / Ed. A. Mai. R., 1844. T. 10. P. 1–93; PG. 140. Col. 137–202; *Gouillard.* Synodikon. P. 424–471. Лит.: *ӨНЕ*. Т. 7. С. 1245–1246; RegPatr, N 1036–1042; *Magdalino P.* The Empire of Manuel I Kom-

nenos. Camb., 1993. P. 279–281; *Angold M.* Church and Society in Byzantium under the Comneni (1081–1261). Camb., 1995. P. 82–83; *Успенский Ф. И.* Очерки по истории визант. образованности. М., 2001; *Ермилов П. В.* История Константинопольских соборов 1156–1157 гг.: проблемы ист. реконструкции и критики источников: Дис. М., 2012.

КОНСТАНТИН V (в миру Константин Валиадис; нояб. 1833 – 27.02.1914, о-в Халки), патриарх К-польский (2 апр. 1897 – 27 марта 1901). Род. в дер. Веса на о-ве Хиос в семье свящ. Николая Валиадиса. Начальное образование получил под руководством отца; в возрасте 9 лет был отправлен в мон-рь вмч. Георгия Победоносца близ с. Калимасья к своему дяде Константину. Через 2 года он вернулся к отцу и занимался визант. музыкой у учителя Дервисиса и протопсалта Хиосской митрополии Н. Пулакиса, представившего К. Хиосскому митрополиту Софронию (Мейдандзоглу; вполн. *Софроний III*, патриарх К-польский, и Софроний IV, патриарх Александрийский), который покровительствовал ему при дальнейшем обучении в Хиосской гимназии и в богословской школе на о-ве Халки (1852–1857). Вслед за митр. Софронием, к-рый был переведен на Амасийскую кафедру, К. прибыл в Синоп и получил должность учителя в греч. школе. В февр. 1859 г. он по состоянию здоровья был послан в К-поль и прожил там 7 месяцев. В сент. 1859 г. К. поехал в Грецию для продолжения образования в Афинском ун-те. В мае 1862 г. он вернулся к митр. Софронию Амасийскому и был его секретарем до окт. 1863 г. Когда Софроний был избран К-польским патриархом и отправился в Стамбул, К. сопровождал его и продолжал исполнять секретарские обязанности. 6 февр. 1864 г. К. принял монашеский постриг и был рукоположен во диакона. После того как Софроний оставил Патриарший престол, К. вместе с ним поселился на о-ве Принкипо (ныне Бююкада), но вскоре бывш. патриарх отправил его для дальнейшего обучения в Зап. Европу (в Страсбург и в Гейдельберг).

В авг. 1872 г. К. вернулся в К-поль и был избран секретарем Собора, наложившего отлучение на Болгарскую Церковь. Вместе со сcholархом Великой школы нации архим. Филофеем (Вриеннием) и вел. протосинкеллом Дорофеем (Евелпидисом) он





был одним из составителей решения Собора. Затем К. отправился в Александрию, Патриарший престол к-рой в то время занимал Софроний. Но из-за плохого влияния климата на его здоровье К. был вынужден в мае 1873 г. вернуться в К-поль и стал личным секретарем патриарха *Иоакима II*, а затем старшим секретарем (архиграмматевсом) Свящ. Синода. 30 янв. 1874 г. К. был рукоположен во иерея.

28 янв. 1876 г. К. был избран митрополитом Митилинским. Дважды он входил в состав Свящ. Синода, на патриарших выборах 1884, 1887 и 1891 гг. выдвигался в число 3 кандидатов на К-польский Патриарший престол. 30 апр. 1893 г. К. был перемещен на Эфесскую кафедру. После отречения патриарха *Анфима VII* (Цацоса) К. стал местоблюстителем Патриаршего престола, 2 апр. 1897 г. он был избран К-польским патриархом, 7 апр. состоялась интронизация нового предстоятеля. По единодушному мнению современников, этот образованный и опытный иерарх обладал необходимыми качествами для успешного управления К-польской Церковью (*Старидης*, 2004. С. 407–408).

Для улучшения материального положения приходского духовенства К. в 1897 г. учредил особую священническую кассу. Были введены новые уставы школ греческих общин (1897), центральной церковной комиссии (1898), приходов К-польского архиепископского округа (1899) и правила для алтарников (1899), приняты другие меры по упорядочению административных и богослужебных вопросов в Патриархате (в т. ч. даны предписания ставропигиальным мон-рям о ведении экономической отчетности, архиереям было запрещено в случае перемещения на другую кафедру пользоваться архипастьерскими правами в прежней епархии и увозить с собой епархиальный архив и др.). В 1898 г. была образована синодальная комиссия по изданию НЗ (опубл. в 1904). Кроме того, К. хотел подготовить издание действующего Устава Великой Христовой Церкви, Часослова и архиерейского Служебника. К. придавал большое значение церковной проповеди, много проповедовал сам. Будучи любителем церковного пения, патриарх основал муз. школу, радел об издании музиковедческого журнала.

В годы Патриаршества К. возникло много сложных церковных вопросов — антиохийский, александрийский, критский и др. Преобразовательные устройства Критской Церкви в связи с предоставлением в 1898 г. Криту адм. автономии под покровительством великих держав было разрешено в 1900 г. подписанием конвенции и церковного устава.

Наиболее сложным был антиохийский вопрос. В Патриаршество К. К-польская Церковь столкнулась с новыми выступлениями православных народов империи против греч. гегемонии в церковных структурах. После отставки в янв. 1898 г. Антиохийского патриарха *Спиридона* правосл. арабы Сирии требовали избрания на Патриарший престол митрополита-араба. К. настаивал на включении в список кандидатов на Патриаршество греч. архиереев, предложенных Синодами К-польской и Иерусалимской Православных Церквей. Офиц. пресса Вселенского Патриархата резко осуждала действия арабов, а также поддерживавшую их российскую дипломатию. Российский посол в Стамбуле И. А. Зиновьев даже приостановил контакты с К. В итоге в апр. 1899 г. на Антиохийский престол был возведен араб. митр. Мелетий Думани (*Мелетий II*). По настоянию Фанара Высокая Порты отменила результаты выборов, однако из-за протестов арабов и российского дипломатического воздействия в нояб. повторное избрание Мелетия было утверждено султанской администрацией. Митрополиты-греки Антиохийского Патриархата в знак протеста покинули свои кафедры и уехали в Стамбул. На их места были поставлены арабские архиереи. К. и другие греческие патриархи, а также Элладская Православная Церковь разорвали отношения с Антиохийской Церковью. В то же время Святейший Синод РПЦ признал патриарха Мелетия II, а российская дипломатия склонилась к тому же предстоятелям Церквей Румынии, Сербии и Черногории. Отношения греческих Патриархатов с Антиохийским престолом были урегулированы только в 1907 г., однако всякое греческое влияние на церковные дела в Сирии было утрачено. После кончины Софрония IV при замещении Патриаршей кафедры Александрийская Церковь с трудом избежала проблем, подобных ан-

тиохийским, т. к. и в этом Патриархате арабы выражали недовольство «греческим засильем» в церковных делах. К. пытался разрешить греко-рус. противоречия на Афоне (в т. ч. выдал предписание относительно груз. келлии ап. Иоанна Богослова (1898), к-рой покровительствовала Россия) (*Герд Л. А.* Русский Афон, 1878–1914 гг.: Очерки церк.-полит. истории. М., 2010. С. 81–82). Патриарх отправил имп. Николаю II послание, в к-ром в весьма осторожных выражениях изложил свои опасения по поводу деятельности русских организаций на православном Востоке.

Важнейшим событием Патриаршества К. было установление непосредственного общения и начало сотрудничества с англиканской Церковью. После 4-й Ламбетской конференции (1897), на к-рой англикане решили развивать межконфессиональные связи и установить регулярные отношения с Восточными Церквами (в т. ч. начать обмен визитами), Солсберийский еп. Джон (Вордсворт) посетил К-поль в 1-й пол. 1898 г. В ходе встречи К. с епископом обсуждались вопросы: 1) налаживания прямых контактов для обмена информацией о происходящих в обеих Церквях событиях; 2) организации общей системы благотворительности в отношении больных, умирающих, а также совершения обрядов над умершими и их погребения в случае недоступности священника др. конфессии; 3) недопустимости агрессивных действий в отношении членов др. конфессии; 4) расширения сотрудничества и участия англикан в жизни К-польской Церкви в области издательской и литературной деятельности, образования и просвещения. Программа межцерковного сближения, предложенная англиканами, предусматривала признание Нико-Цареградского Символа веры (вопрос о Filioque оставался открытым), апостольского преемства в англикан. Церкви, 3 степеней священства, 2 основных таинств — Крещения и Евхаристии (и принятие остальных как «священных обрядов» или «малых таинств») и подчеркивала необходимость распространения Свящ. Писания на национальных языках. В качестве предпосылок будущего объединения Церквей были названы согласие на совершение Крещения и от-





певания священниками обеих конфессий и сотрудничество в области образования и просвещения. Активное участие в переговорах принимал Т. Даулинг, настоятель англикан. Крымской мемориальной церкви в К-поле. Со своей стороны посольство Великобритании в К-поле налаживало контакты с видными фанариотами, к-рые могли содействовать сближению Церквей. В дипломатической и частной корреспонденции определенно прослеживается заинтересованность Великобритании в церковном сближении для ограничения рус. и слав. влияния на греч. Церкви и К-польский Патриархат. Экуменическая политика К. получила поддержку некоторых митрополитов (Германа (Каравангелиса) Касторийского, Иоакима (Форопулоса) Меленикского). В 1899 г. по инициативе К. была создана комиссия по изучению определенных положений учения англикан. Церкви. В 1899 г. началась переписка К. с архиеп. Кентерберийским Фредериком (Темплом). В письме от 15 сент. 1899 г. патриарх выразил ему свое удовлетворение по поводу результатов визита Солсберийского епископа. Патриаршая типография в К-поле начала новое издание Свящ. Писания благодаря присланному из Великобритании оборудованию (Theodore Memorial Press). На греч. язык была переведена и издана в 1900 г. в Лондоне на 2 языках брошюра Солсберийского еп. Дж. (Вордсворта) «Некоторые положения учения Англиканской Церкви для сведения православных христиан Востока» (*Wordsworth J., Bishop of Salisbury. Some Points in the Teaching of the Church of England, set forth for the Information of Orthodox Christians of the East. L., 1900*). Планировалось издание греч. перевода брошюры Кентерберийского архиеп. Ф. Темпла «Учение Англиканской Церкви». В Оксфордский ун-т был послан на обучение диак. Иерофей Текнопулос, выходец с Кипра, основатель ж. «Объединение Церквей»; предполагалось отправить в Великобританию для получения образования и др. представителей греч. духовенства.

Во время переговоров и в ходе дальнейшей переписки глав Церквей постоянно подчеркивалось то обстоятельство, что англикане в отличие от католиков, а также от др. протестантов не занимаются про-

зелитизмом на Востоке, а ограничиваются лишь просветительской деятельностью.

После восшествия К. на престол деятельность сторонников бывш. патриарха *Иоакима III*, желавших восстановить его на кафедре, не прекратилась. Отношения К. с митр. Германом (Кавакопулосом) Ираклийским, а затем Халкидонским (впосл. К-польский патриарх *Герман V*) были официальными и даже холодными. Ближайшим советником патриарха был Деркский митр. Каллиник (Фотиадис), на должность вел. протосинкелла К. назначил свое доверенное лицо — иером. Хризостома (Калафатиса; впосл. сщмч. *Хризостом*, еп. Смирнский). После смерти в авг. 1899 г. Александрийского патриарха Софрония IV и смены состава Синода в 1900 г. К. оказался без достаточной поддержки. Поэтому 27 марта 1901 г. он был вынужден оставить Патриарший престол. Последние годы жизни К. провел в своем доме на о-ве Халки, где скончался 27 февр. 1914 г. Похоронен в расположенном на Халки мон-ре Св. Троицы.

Арх.: Lambeth Palace. Fr. Temple. Vol. 32. Fol. 77–78v, 88, 90; Vol. 71. Fol. 115–117; Vol. 50. Fol. 304–305, 314–315v; MS 2328. Fol. 126–131, 136–144, 147–149, 177–181, 190–191, 194–195; MS 2329. Fol. 144–145.

Лит.: Παπαδόπουλος Γ. Ι. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς. Ἀθήναι, 1890. Σ. 454–457; *idem*. Ἡ σύγχρονος ἱεραρχία τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. Κωνσταντινούπολις, 1895. Σ. 442–450; Σπανούδης Κ. Π. Ἱστορικαὶ σελίδες: Ἰωακείμ ὁ Γ'. Κωνσταντινούπολις, 1902. Σ. 102; Соколов И. И. История Православной Церкви в XIX в. СПб., 1901. М., 1998^р. Кн. 1: Православный Восток. С. 84–86; *он же*. К-польская Церковь в XIX в. СПб., 1904. С. 685–690; Ἀλληλογραφία δύο πατριάρχων Ἰωακείμ τοῦ Γ' καὶ Κωνσταντίνου τοῦ Ε'. Λευίνα, 1905; Μαυρόπουλος Δ. Πατριарχικαὶ σελίδες. Ἀθήναι, 1960. Σ. 32–44; Πριτσόπουλος Γ. Α. Κωνσταντίνος ὁ Ε' Βασιλεύς // ἘΝΕ. 1965. Τ. 7. Σ. 1246; Hopwood D. The Russian Presence in Syria and Palestine (1843–1914): Church and Politics in the Near East. Oxf., 1969. P. 166–170; Σταυρίδης Β. Θ. Οἱ Οἰκουμενικοὶ Πατριάρχαι: 1860 — σήμερον. Θεσσαλονίκη, 1977. Τ. 1. Σ. 378–419; 2004². Σ. 404–447; Geffert B. Eastern Orthodox and Anglicans: Diplomacy, Theology and Politics of Interwar Ecumenism. Notre Dame (Ind.), 2010. P. 9–29; Якушев М. И. Антиохийский и Иерусалимский Патриархаты в политике Российской империи (1830-е гг. — нач. XX в.). М., 2013. С. 202–208, 356.

Л. А. Герд

КОНСТАНТИН VI (Арабоглу или Карадзопулос; 1857 или 1859 — 28.11.1930, Афины), патриарх К-польский (17 дек. 1924 — 22 мая 1925). Род. в сел. Сийи (ныне Кумьяка, Турция)

на берегу Мраморного м., обучался в греч. школе г. Пруса (тур. Бурса), а затем продолжил образование в богословской школе на о-ве Халки (1877–1885). В 1885–1886 гг. преподавал в школе греч. общины в Софиане (Софианах, ныне Ченгелькёй, в черте Стамбула). В 1886 г. он принял монашеский постриг, был рукоположен во диакона и затем получил должность архидиакона Прусского митр. Нафанаила. Через нек-рое время ему было поручено исполнять обязанности протосинкелла и он был рукоположен во иерея.

5 марта 1896 г. К. был избран епископом Родостольским, викарием митрополита Адрианопольского. 22 июля 1899 г. он стал митрополитом Вельским и Коницким, 29 июня 1906 г. был переведен на Трапезундскую кафедру, 2 апр. 1913 г. — на Кизическую, 10 февр. 1922 г. — на Прусскую. Греко-турецкая война помешала К. приступить к исполнению своих обязанностей в Прусской епархии. 8 мая 1924 г. он был избран митрополитом Деркским. За годы архиерейской службы К. 4 раза входил в состав Свящ. Синода (1905–1906, 1912–1913, 1919–1921, 1923–1924).

После смерти К-польского патриарха Григория VII (17 нояб. 1924) началась подготовка к выборам нового предстоятеля. 20 нояб. К. был арестован как лицо, подлежащее депортации по принятому закону об обмене населением между Грецией и Турцией, к-рый коснулся всех греков, кроме поселившихся в К-поле ранее 1918 г. (в предъявленном документе К. числился жителем К-поля с 1921). К. опротестовал это решение, возразив, что является жителем К-поля с 1902 г., когда его избрали митрополитом, и был отпущен. 17 дек. 1924 г. Свящ. Синод избрал К. К-польским патриархом. В тот же день состоялась его интронизация. Но К. смог исполнять свои обязанности только в течение 43 дней. В тур. печати разразилась кампания против нового патриарха. Тур. власти обратились к Смешанной комиссии для контроля над проведением в жизнь греко-тур. конвенции 1923 г. с требованием выслать К. из Турции. Греч. сторона пыталась доказать, что К. не подпадает под закон об обмене населением. Во-первых, по церковным правилам он уже много лет считается членом братства мон-ря вмч. Георгия Победоносца





в к-польском квартале Фанар. Вторых, в султанских бератах, выдаваемых митрополитам, в качестве их места жительства также указывался Фанар. Кроме того, в случае применения аналогичных критериев к др. членам Синода К-польская Патриархия будет вынуждена переехать в Грецию.

28 янв. 1925 г. Смешанная комиссия решила, что вопрос о статусе К-польского патриарха находится вне ее компетенции. Ранним утром 30 янв. 1925 г. К. был насильственно депортирован. Полиция, не разрешив даже собрать личные вещи, отвезла патриарха на железнодорожный вокзал Сиркеджи и посадила на поезд, шедший в Фессалонику. В течение 6 месяцев К. был гостем в Фессалоникийской митрополии. В свое отсутствие патриаршим епитропом К. назначил вел. протосинкелла Поликарпа (Димитриадиса; вполн. митрополит Мирский, затем Прусский). 22 февр. 1925 г. К. отправил обращение в Лигу Наций.

Изгнание К. из К-поля вызвало обострение греко-тур. отношений. Протесты греч. правительства и его обращение в Лигу Наций были охарактеризованы Анкарой как вмешательство во внутренние дела Турции. Совет Лиги Наций решил обратиться в международный суд за разъяснением, входит ли в его компетенцию данный вопрос. В этой ситуации тур. правительство предложило греческому такой компромисс: если будет отозвано обращение в Лигу Наций и К. подпишет отречение, то 5 членам Синода, подлежащим переселению, будет предоставлено тур. гражданство, затем состоятся выборы нового патриарха из числа 7 членов Синода, к-рые изначально не подлежали депортации. В конце концов греч. правительство согласилось на эти условия. 22 мая 1925 г. К. подал прошение об отставке. Из Фессалоники он переехал в Халкис на Эвбее, а затем переселился в Афины, где прожил последние годы своей жизни. К. был похоронен со всеми патриаршими почестями на 1-м кладбище в Афинах. В 2011 г. его останки были перезахоронены в мон-ре в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» в Балыккы в Стамбуле.

Лит.: Μαυρόπουλος Δ. Πατριαρχικά σελίδες. Ἀθήνα, 1960. Σ. 207–212; Ἀθανασιάδου Ε. Α. Οἱ ἀπό τῆς Ἀλώσεως καὶ ἐντέθεν πατριαρχεύσαντες. Ἰστοριοβύλ., 1962. Σ. 585; Πριτόπουλος J. Ἁ. Κωνσταντῖνος ὁ ΣΤ' ὁ Ἀράπογλου

// ΟΝΕ. 1965. τ. 7. Σ. 1246; Alexandris A. The Expulsion of Constantine VI: The Ecumenical Patriarchate and Greek-Turkish Relations, 1924–1925 // Balkan Studies. Thessal., 1981. Vol. 22. N 2. P. 333–363; Σταυρίδης Β. Θ. Οἱ Οἰκουμενικοὶ Πατριάρχαι: 1860 – σήμερον. Θεσσαλονίκη, 2004. Σ. 520–537; Διακοφοτιάκης Γ. I. Το Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο μετὰ τὴν Λαζάνη: Ζητήματα θρησκευτικῆς ἐλευθερίας. Ἀθήνα; Κομοτῆνη, 2007. Σ. 39–43.

О. В. Л.

КОНСТАНТИН I, архиеп. Охридский эпохи правления визант. имп. Мануила I Комнина (1143–1180). Известен по 2 печатям, одна из к-рых (сохр. в 2 экз.) содержит его полный титул — «Константин Божиею милостью архиепископ всея Болгарии и Первой Юстинианы». Упоминается в списках участников заседания К-польского синода 1170 г., осудившего его племянника Константина, еп. Керкирского, за еретическое толкование догмата о Св. Троице.

Ист.: Zacos G. Byzantine Lead Seals. Berne, 1984. Vol. 2. N 410; Йорданов И. Корпус на печатите на Средновеков. България. София, 2001. № 19. 6. (Сфрагистика; 1).

Лит.: Stiernon L. Notes de titulature et de prosopographie byzantines: Adrien (Jean) et Constantin Comnène, sébastes // REB. 1963. T. 21. P. 179–198; Божилков И. Българската архиепископия XI–XII в.: Списък на българските архиепископи. София, 2011.

КОНСТАНТИН II КАВАСИЛА [греч. Κωνσταντῖνος Καβάσιλας] (кон. XII в. (?) — после 1262/63), свт. (пам. 18 окт.), архиеп. Охридский. Член знатного визант. рода Кавасил, неск. представителей к-рого, в т. ч. и соименные К. К., в кон. XII — нач. XIII в. занимали епископские кафедры Гревены (Гребена) и Тивериополя (Струмицы). К. К. был епископом Тивериополя, а затем митрополитом Диррахия (Драча) при Охридском архиеп. Димитрии II Хоматиане. Известны 33 ответа, которые последний вместе с Иоанном, еп. Китрским, отправил К. К. на вопросы о церковных уставах.

Между 1248 и 1254 гг. стал архиепископом Охридским, ок. 1258 г. отстранен от кафедры и заточен в тюрьму эпирским правителем Феодором Комнином как сторонник никейского, а с 1261 г. — визант. имп. Михаила VIII Палеолога. Завоевав Эпир, имп. Михаил освободил К. К. и вернул в Охрид. Последний раз К. К. упоминается как правящий архиеп. Охрида в надписи 1262/63 г. на окладе иконы.

К. К. составил неск. гимнографических произведений в честь учени-

ков равноапостольных Кирилла и Мефодия. По акростихам установлено его авторство 2 канонов к службе 15 Тивериопольским (Струмицким) мученикам, составленных во время пребывания на Тивериопольской кафедре, и канонов к греч. службам равноапостольным Клименту и Науму Охридским, к-рые он написал, будучи Охридским архиепископом. Исходя из упоминания «второго песнопения» в акростихе канона Клименту «Καβάσιλας σοι δεύτερον πλέκει κρότον ὁ Βουλγαρίας Κλήμη» (Кавасила, архиепископ Болгарии, тебе плетет, Климент, второе песнопение), И. Снегаров считал, что К. К. был автором еще одного, написанного ранее, но несохранившегося канона Клименту Охридскому (Снегаров. 1924. С. 281), а К. Нихоритис предположил, что речь здесь идет о главе канона (Нихоритис. 1990. С. 156). Канон Клименту вместе с аналогичным канонам Димитрия Хоматиана включен в утреню службы святому 27 июля в печатном издании (Мохополь, 1742). Автор текста умоляет святого о заступничестве в дни страданий: возможно, канон был составлен во время нашествия сербов на юго-зап. земли в 1255 г. (Нихоритис. 1990. С. 156) или в период ссылки К. К. (Он же. 2005. С. 74). Вероятно, К. К. является автором и литийных стихир к службе равноап. Клименту (Он же. 1990. С. 156–157).

Служба равноап. Науму с 2 канонами, объединенными общим акростихом, известна по Афинскому и Софийскому спискам (Николова. 1993) и по 5 старопечатным изданиям (Нихоритис. 2006. С. 95).

На основании сходства с канонами службы равноап. Науму Охридскому К. К. иногда атрибутируют и Пространное греч. Житие Наума, обнаруженное И. Дуйчевым в рукописи 1646 г. (Athen. Bibl. Nat. 827; см.: Trapp. 1974), но некоторые исследователи полагают, что оно было составлено раньше другим высокообразованным греч. книжником. Житие отличается высоким стилем, его композиция отвечает классическому типу метафрастовских Житий. Текст содержит много цитат и реминисценций из Свящ. Писания, вступление и заключительную молитву, факты из жизни святого являются в нем второстепенным элементом. Источниками службы являются Пространное Житие равноап. Климента и агиографические тексты





о равноапостольных Кирилле и Мефодии. Э. Трапп причисляет к источникам и не дошедший в рукописях слав. протограф 2-го Жития равноап. Наума (*Trapp*, 1974). Поздняя, сокращенная редакция этого Жития также находится в Мосхопольском сборнике 1742 г.

Обстоятельства канонизации К. К. неизвестны. Судя по фрескам ц. Богородицы Перивлепты в Охриде (1294–1295), уже через неск. десятилетий после смерти его почитали как святителя. Служба К. К., известная по рукописи XIV–XV вв. из афонского мон-ря Дохиар (*Ath. Dsch.* 198, см.: *Нихоритис*, 2005), построена по Студийскому уставу, имеет т. н. фитанотацию. Канон 4-го гласа составлен, очевидно, последователем К. К., неизвестным греч. гимнографом.

Образы К. К. присутствуют в росписях охридских храмов: Пресв. Богородицы Перивлепты (ок. 1295), ап. Иоанна Богослова в Канею (кон. XIII в.), святых Космы и Дамиана (1325), а также в ц. вмч. Георгия Победоносца в Старо-Нагоричино (1317–1318) и в парекклисионе св. Иоанна Предтечи в афонском Протате (1526) (*Djurić V. J. Icoñes de Yougoslavie*, Belgrade, 1961. P. 83–84; *Грозданов Ц.* Портрети на светителите од Македонија од XI–XVIII в. Скопје, 1983. С. 180–190; *Он же.* Студии за Охридскиот живопис. Скопје, 1990. С. 84–107).

Соч.: *Баласчев Г.* Климент, еп. Словенски, и служба му по стар словенски превод с една част гръцки паралелен текст и едно факсимиле. София, 1898; *Legrand*. *Bibl. hell.* XVIII^e. Vol. 1. P. 284–290; *Дуйчев И.* Пространно гръцко житие и служба на Наум Охридски // *Константин-Кирил Философ: Юбил. сб.* София, 1969. С. 261–279; *Trapp E.* Die Viten des Hl. Naum von Ochrid // *Bsl.* 1974. Vol. 35. P. 161–185; *Бърлиева С.* Пространното гръцко житие на св. Наум Охридски // *Старобългарска лит-ра.* София, 1987. Т. 20. С. 137–140; *Москополски сборник, пролошки житија на светци* / *Ред.: Х. Меловски.* Скопје, 1996. (*Bibliotheca Miscellanea Byzantino-Macedonica*; 1/2).

Лит.: *Παπαδόπουλου-Κεραμεύς Α.* Βυζαντινά Ἀνάλεκτα // *BZ.* 1899. Bd. 8. S. 76–77; *Petit L.* Le monastère de Notre-Dame de Pitié en Macédoine // *ИРАИК.* 1900. Т. 6. Вып. 1. С. 1–153; *Gelzer H.* Der Patriarchat von Achrida: Geschichte und Urkunden. Lpz., 1902. S. 12–14; *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия. София, 1924. Т. 1: От основаването и до завладяването на Балканския полуостров от турците. С. 156–157, 211, 251, 280–283; *Дуйчев И.* Un manuscrit grec inconnu avec l'accolouthie et la Vie de St. Naoum d'Ochrid // *Studia historico-philologica Serdicensia.* 1938. Vol. 1. P. 121–124; *PLP.* 1981. Bd. 5. N 10097; *Нихоритис К.* Атонската книжовна традиция в разпространението на кирило-методиевските извори. София, 1990. С. 156–158, 167–169,

246–251. (КМС; 7); *он же.* Неизвестна гръцка служба в чест на Охридския архиеп. Константин Кавасила // *Он же.* Славистични и българистични проучвания. София, 2005. С. 65–89; *он же.* Охридските просветители Климент и Наум в гръцката традиция: (Нови моменти) // *Св. Наум Охридски: Живот и дело: 36. на трудови од Меѓународниот научен собор, организиран по повод от 1100-годишнината од изградбата на манастирот св. Наум во Охрид.* Скопје, 2006. С. 91–114; *Николова С.* За един непознат препис от Службата на св. Наум Охридски // 1080 години от смъртта на св. Наум Охридски. София, 1993. С. 31–57; *она же.* Охрид като център на богослужената прослава на св. Наум Охридски // *Светите Климент и Наум Охридски и придонесот на Охридскиот духовен център за словенската просвета и култура.* Скопје, 1995. С. 261–271; *Добрев И.* Константин Кавасила // *КМЕ.* 1995. Т. 2. С. 387–388; *Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А.* Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2004; *Pitsakis K. G.* Personae non sunt multiplicandae sine necessitate: Nouveaux témoignages sur Constantinos Kabasilas // *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie: Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur.* Wiesbaden, 2005. S. 491–514.

К. Иванова, Д. И. Полювянний

КОНСТАНТИН II, свт. (без дня памяти), архиеп. Кипрский (упом. в 783 и 787). К. был сторонником почитания св. икон и принимал активное участие в обсуждениях на *Вселенском VII Соборе*. Биографических сведений о нем не сохранилось. Соборные документы содержат не только реплики К. на заседаниях Собора, но и 3 его рассказа о Божием наказании хулителей икон. Первый случай произошел с жителем Константины, который, проходя с упряжкой волов мимо церкви, зашел в нее помолиться. Увидев нарисованное на стене изображение Пресв. Богородицы, он воскликнул: «Что оно тут делает?» — и выколол острой палкой око Божией Матери. Выйдя из храма, нечестивец ударил этой же палкой волов, но она обломилась, и осколок попал ему в глаз, из-за чего он потерял зрение. Второй рассказ посвящен жителю Кития, решившему на праздник Успения Пресв. Богородицы украсить церковь завесами. Для этого он вбил в стены гвозди, причем один из них — в лоб изображенному на фреске ап. Петру. В тот же час он почувствовал сильную боль во лбу и 2 дня пролежал в муках, пока об этом не узнал Китийский епископ и не велел вынуть гвоздь из фрески. Третий случай К. рассказали 32 жителя Кития, отправившиеся в сир. г. Габалу. Там они стали свидетелями того, как один

араб выколол копьем око у мозаичной иконы и после этого сам ослеп на правый глаз и впал в горячку (ДВС. Т. 7. С. 146–147). Эти истории приведены К. в доказательство того, что иконы не только честны, но и чудотворны. К. также подчеркивал, что священные изображения пробуждают умиление у верующих (Там же. С. 118). Свт. Никифор, патриарх К-польский, в «Защитительном слове по поводу честных икон» называл К. «мужем мудрым и прославленным» (*Nicéph. Const. Apol.* 4 // *PG.* 100. Col. 837).

Исследователи отмечали, что К. упомянут в соборных документах не среди предстоятелей автокефальных Церквей, а в числе архиереев К-польского Патриархата (Там же. С. 33, 80, 106, 172, 279, 286), после митрополитов Кесарийского и Эфесского (см. подробнее в ст. *Кипрская Православная Церковь*, разд. «Кипрская Православная Церковь в византийский период: Статус и взаимоотношения с Константинопольским Патриархатом»). При этом он, как правило, брал слово сразу после К-польского патриарха *Тарасия*, т. к. вместо папы Римского и вост. патриархов на Соборе присутствовали их представители.

Имя К. отсутствует в кипрском Синодике XII в., изданном Н. Каппейнсом (*Cappuyns N.* Le Synodicon de Chypre au XII^e siècle // *Byz.* 1935. Т. 10. P. 489–504), и в Синодике, включенном в состав «Хроники» Леонтия Махераса (XV в.) (*Leont. Makhair.* Chronicle. Т. 1. P. 28). Кипрский архиеп. Макарий III при составлении агиографического соч. «Кипр — остров святых» внес К. в число святых Кипрской Православной Церкви.

Ист.: *Mansi.* Т. 12. P. 994, 1002, 1015, 1018–1019, 1038, 1047, 1087, 1118–1119, 1147; Т. 13. P. 4, 17, 32, 37, 40, 53, 56, 61, 77–80, 133, 157, 164, 172, 189, 365, 380; ДВС. Т. 7. С. 33, 37, 43, 45–46, 55, 60, 80, 92–93, 106, 110–112, 115, 118, 124, 127–128, 135–136, 139, 146–147, 172, 185, 187, 191, 199, 279, 286.

Лит.: *Μητσιδης Α.* Κωνσταντίνος: Ὁ Ἀρχιεπίσκοπος Κύπρου // *ΘНЕ.* 1966. Т. 8. Σ. 1–3; *idem.* Ἡ παρουσία τῆς Ἐκκλησίας Κύπρου εἰς τὸν ἀγῶνα ὑπὲρ τῶν εἰκόπων: Γεώργιος ὁ Κύπριος καὶ Κωνσταντίνος Κωνσταντίας. Λευκωσία, 1989; *idem.* Τὸ αὐτοκέφαλον τῆς Ἐκκλησίας Κύπρου // *Ἱστορία τῆς Κύπρου.* Λευκωσία, 2005. Т. 3. Σ. 139–140; *Κωνσταντίνος Β' // ΜΚΕ.* Λευκωσία, 1988. Т. 8. Σ. 152–153; *PMBZ.* N 3846; *Fedalto.* Hierarchia. P. 876; *Μακάριος III, ἀρχιεπί. Κύπρου.* Κύπρος ἢ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997². Σ. 37; *Metcalf D. M.* Byzantine Cyprus: 491–1191. Nicosia, 2009. P. 444–445.

О. В. Л.



КОНСТАНТИН I ВЕЛИКИЙ (306–337), рим. имп. — см. *Константин*, равноап.

КОНСТАНТИН II (Младший) [Флавий Клавдий Константин; лат. Flavius Claudius Constantinus] (февр. 316, Арелат, ныне Арль, Франция — март/апр. 340, Аквилея, Италия), рим. имп. (с лета 337); управлял Галльской префектурой Римской импе-



Имп. Константин II.
Монета. Аверс, реверс.
321–324 гг.

рии (Галлия, Испания, Британия). Второй сын и соправитель (с 317) имп. Константина I Великого (306–337). 1 марта 317 г. в Сердики (Сардика, ныне София, Болгария) был заключен мирный договор, завершивший 1-ю войну между имп. Константином I (правил Западом империи) и Лицинием (правил Востоком). По условиям договора были одновременно провозглашены цезарями и соправителями этих 2 августов сыновья Константина Крисп (ок. 12 лет) и К. (неск. недель от роду), а также сын Лициния Лициниан (двоюродный брат К.) (*Consularia Constantinopolitana*. 317 // MGH. AA. T. 9. P. 232; *Anon. Vales. Chron. Const.*



Имп. Константин II.
Монета. Аверс, реверс.
326–327 гг.

5. 19; *Aur. Vict. De Caes.* 41; *Idem. Epitom.* 41; *Euseb. Vita Const.* IV 40; *Oros. Hist. adv. pag.* VII 28. 22; *Zosim. Hist.* II 20). Впосл. К. четырежды провозглашали консулом: в 320, 321, 324 и 329 гг. В 321 г. было празднование пятилетия правления К., который в это время находился при отце в Сердики (*XII Panegyrici Latini*. X 2 / Ed. R. A. V. Mynors. Oxf., 1964). В 326 г. было отмечено десятилетие правления К. В том же году, после смерти цезаря Криспа, К. стал

управлять префектурой Галлии и командовать галльскими легионами, хотя К. на тот момент исполнилось только 9 лет. В 331 г. он фигурирует в надписях (CIL. III, N 7000) с почетным титулом «алеманнский» (*Alemannicus*), что свидетельствует о его участии в боевых действиях римлян против этого герм. народа на рейнской границе. В 332 г., во время большой кампании имп. Константина I против готов на Дунае, К. находился близ Мар-

кианополя (ныне Девня, Болгария) (*СTh. III* 5. 4. 5), где командовал резервом

рим. армии, а также одержал победу над готами в битве 20 апр. 332 г. (*Consularia Constantinopolitana*. 332 // MGH. AA. T. 9. P. 234; *Hieron. Chron.*, а. 2348). К. также участвовал в кампании своего отца против сарматов, к-рая окончилась разгромом сарматов и расселением 300 тыс. из них в качестве колоннов во Фракии, в Италии и Македонии (*Anon. Vales. Chron. Const.* 6. 31–32; *Julian. Apost. Or.* I 9; *Euseb. Vita Const.* I 8; IV 5; *Eutrop. Breviar.* X 7; *Aur. Vict. De Caes.* 41). К. 335 г. К. был женат, однако никаких сведений о его супруге не сохранилось (*Euseb. Vita Const.* IV 49). В 335 г. он вновь был в Галлии в Августе Треверов (ныне Трир, Германия), где в это же время находился в ссылке свт. Афанасий I Вели-

кий (*Euseb. De laudibus Const.* 3; *Athanas. Alex. Apol. contr. ar.* 87). Между К. и Афанасием установились дружеские отношения.

В момент смерти имп. Константина Великого (22 мая 337) К. находился в Галлии (*Euseb. Vita Const.* IV 51, 68; *Anon. Vales. Chron. Const.* 6. 35). После убийств в К-поле сводных братьев имп. Константина Великого Далмация Старшего и Юлия Констанция, которых Константин назначил в соправители своим сыновьям, К. вместе с 2 своими братьями — Константом I и Констанцием II

9 сент. 337 г. принял титул августа (*Euseb. Vita Const.* IV 68; *Consularia Constantinopolitana*. 337 // MGH. AA. T. 9. P. 235). Летом 338 г. состоялась встреча и совещание 3 августа в Вимианакии, на паннонской границе (близ совр. г. Костолац, Сербия; *Julian. Apost. Or.* I 19; *СTh. X* 10. 4; *Athanas. Alex. Apol. ad Const.* 5), где, в частности, обсуждался вопрос о том, как скрыть убийства родственников правящей фамилии в К-поле (*СTh. IX* 34. 5; *X* 10. 4). Кроме того, был решен вопрос о религ. амнистии: христ. епископы, сосланные за свои религ. взгляды при Константине, получили разрешение вернуться на свои кафедры. После этого свт. Афанасий покинул Августу Треверов и вернулся в Александрию. Значительная заслуга в этом принадлежала именно К., к-рый отправил специальное послание христ. общине Александрии о возвращении свт. Афанасия (*Sozom. Hist. eccl.* III 2; *Athanas. Alex. Hist. arian.* 8). Однако основным итогом совещания в Вимианакии было окончательное разделение власти в империи. За К. была закреплена Галльская префектура, за Констанцием II — Восток, за Константом — Италия, Иллирик и Африка (*Julian. Apost. Or.* I 19; *Aur. Vict. Epitom.* 41). При таком разделении К. ничего формально не получал из той части империи, к-рую Константин Великий выделил своим сводным братьям (Фракия и В. Мёзия). Однако фактически 21-летний К. получил право покровительствовать своему младшему 15-летнему брату Константу. Возможно, Констант лично не присутствовал на совещании в Вимианакии, поскольку об этом упомянул только имп. Юлиан Отступник, к-рый явно отрицательно относился к сыновьям Константина Великого. Впосл. К. издавал распоряжения и назначал должностных лиц для территорий, формально находившихся под управлением Константа (*СTh. XII* 1. 27). Историк нач. VI в. Зосим рассматривал владение К. и Константа на Западе как нечто единое в отличие от вост. части империи под управлением Констанция II (*Zosim. Hist.* II 39).

Однако уже к кон. 339 г. в окружении Константа возникло недовольство слишком пристальной опекой К. (*Amm. Marc. Res gest.* XXI 6. 2). Вместе с тем и в окружении К. стали вынашивать планы нового передела власти, стремясь официально



включить в сферу управления К. Италийскую префектуру (*Zosim. Hist. II 41*). В нач. 340 г. открылись военные действия между армиями Константа и К. Константин в это время находился в Наиссе (ныне Ниш, Сербия) (СТh. X 10. 5; XII 1. 29). К. вторгся в Италию и продвинулся до Аквилеи, где столкнулся с передовым отрядом Константа. В результате происшедшего сражения армия К. была разбита, а он погиб в бою; его тело было обнаружено в р. Альса (*Hieron. Chron., a. 2356; Aur. Vict. De Caes. 41; Idem. Epitom. 41; Eutrop. Breviar. X 9. 2; Zosim. Hist. II 41–42; Julian. Apost. Or. 2; Socr. Schol. Hist. eccl. II 5; Sozom. Hist. eccl. III 2; Philost. Hist. eccl. III 1*).

Оказавшийся победителем Константин поспешил объявить К. врагом гос-ва (*hostis publicus*) и распорядился подвергнуть его *damnatio memoriae* – убрать отовсюду его изображения, изгладить надписи с его именем (СТh. XI 12. 1). Немногочисленные надписи с именем К. сохранились в основном на территории Галлии. Место захоронения К. неизвестно. Поздняя традиция, известная лишь с XVI в., указывает, что он был погребен в Арелате, и связывает с его именем раннехрист. саркофаг (IV–V вв.) из некрополя Элисий (Елисейские поля, ныне Алискан), богато украшенный барельефами со сценами из Евангелий.

Лит.: *Gigli G. La dinastia dei secondi Flavii: Constantino II, Costante, Constanzo II. R., 1959; PLRE. Vol. 1. P. 223; Pauly, Wissowa. Bd. 4. Sp. 1026; Forlin Patrucco M. Constantine II // EEC. Vol. 1. P. 193; Bleckmann B. Der Bürgerkrieg zwischen Constantin II. und Constans // Historia: Zschr. für Alte Geschichte. 2003. Bd. 52. N 2. S. 225–250.*

Д. В. Зайцев

КОНСТАНТИН (III) [лат. *Constantinus*; Флавий Клавдий Константин], рим. имп. (407–411), христианин; управлял Галлией, Британией и Испанией в момент сильнейшего натиска германцев на границы Зап. Римской империи и ее временного распада. К. был провозглашен императором войсками в Британии, когда эта провинция оказалась полностью отрезана от материковых владений империи. 31 дек. 406 г. вандалы, аланы и свевы перешли Рейн и начали быстро продвигаться по землям Галлии, не встречая сопротивления. Центральное правительство Западной империи имп. Гонория (395–423) в Италии не имело

сил, чтобы остановить нашествие. Войска в Британии объявили императором сначала Марка, затем Грациана II, но оба они не удержались у власти и вскоре были убиты солдатами. Так же как и его предшественники, К. был простым солдатом, но сумел объединить вокруг себя рим. силы в Британии идеей противостояния варварам. После провозглашения К. переправился в Галлию и высадился в Бононии (ныне Булонь-сюр-Мер, Франция). Это событие стало началом вывода рим. войск из Британии. Позднее К. продолжал несколько лет перебрасывать силы в Галлию и в 410 г. практически полностью оставил Британию без рим. гарнизонов, выведя вместе с ними и гос. адм. аппарат. Легионы в Галлии признали власть К., и вскоре он поставил под контроль всю страну. В 408 г. К. сделал соправителем своего старшего сына Константа, к-рый ради этого оставил монашеское звание и получил титул цезаря (*Oros. Hist. adv. pag. VII 40; Sozom. Hist. eccl. IX 11; Zosim. Hist. IV 2–3; V 27; Chron. min. I // MGH AA. T. 9. P. 465; Procop. Bella. I 2; Olympiod. 12*). Гонорий не признал К. и вскоре начал войну против него. Полководец Гонория Сар с войском прорвался из Италии через альпийские перевалы, нанес поражение части сил К. под командованием полководца Юстиниана и осадил К. в Валенции (ныне Валанс, Франция). Однако осада была безуспешна, и Сар вернулся в Италию. К. вновь занял Альпы и основал свою резиденцию в Арелате (ныне Арль, Франция; *Sozom. Hist. eccl. IX 4; Zosim. Hist. V 31*). С продвигавшимися по Галлии варварами К. пытался заключить союзнический договор, но германцы его фактически не исполняли, продолжая грабежи. Тем не менее К. удалось восстановить границу по Рейну и тем самым обезопасить себя от новых вторжений, хотя далеко не все внутренние области Галлии были поставлены под контроль (*Oros. Hist. adv. pag. VII 40; Zosim. Hist. VI 3*). Испания также сначала признала К., но в 408 г. братья Дидим и Верениан подняли против него новый мятеж и признали власть Гонория. Не имея значительных военных сил, Дидим и Верениан вооружили своих рабов и колонов и с ними заняли горные перевалы в Пиренеях. К. против них послал Константа с ма-

гистром Геронтием и Аполлинарием (дед свт. *Сидония Аполлинария*), которого назначил префектом претория Испании. Дидим и Верениан отступили в Лузитанию, где потерпели поражение, попали в плен и были убиты по приказу К. Константин стал правителем этого диоцеза и утвердил свою ставку в Цезаравгусте (ныне Сарагоса, Испания). Вместе с тем он привел в Испанию как своих союзников вандалов, аланов и свевов и начал расселять их там (*Oros. Hist. adv. pag. VII 40; Sozom. Hist. eccl. IX 11–12; Zosim. Hist. V 43; VI 4–5; Olympiod. 12, 16; Greg. Turon. Hist. Franc. II 9*). Летом 408 г. Гонорий начал готовить новое вторжение в Галлию, приказав своему магистру Стилихону сосредоточить войска в Тицине (ныне Павия, Италия). Но в Тицине армия подняла бунт, который в авг. 408 г. привел к падению и казни Стилихона. Гонорий поменял свою политику и, видя главную опасность со стороны готов к востоку от Италии, начал искать примирения с К. 1 янв. 409 г. по соглашению К. и Гонорий одновременно вступили в почетную должность консулов. Впрочем, в Италии консулат К. признавать не торопились, и в подчиненных Гонорию провинциях его коллегой по консульству считался имп. Восточной империи Феодосий II. В нач. 409 г. К. послал в Равенну придворного евнуха для продолжения переговоров, объясняя свою узурпацию отсутствием связи брит. и галльских войск с Италией. Гонорий, находившийся под угрозой конфликта с Аларихом, согласился признать К. соправителем и отправил ему пурпурные одеяния. К. направил 2-е посольство в Равенну и обещал Гонорию помощь против Алариха (*Olympiod. 12; Zosim. Hist. V 43; VI 1*).

В это же время К. предпринял неудачную попытку сместить с поста магистра армии Константе в Испании. К. отправил вместо него Юста; в ответ на это Геронтий поднял мятеж и провозгласил императором некоего Максима. Заключив союз с оставшимися в Галлии герм. племенами, он побудил их восстать против К. Однако в 410 г. К. удалось окончательно выдвинуть аланов и свевов в Испанию и усмирить др. варваров в Галлии. В 410 г. он провозгласил своего сына Константа августом и соправителем, уже не признавая





Гонория, и поручил Константу вновь отвоевать Испанию (*Zosim. Hist. VI 5, 13; Sozom. Hist. eccl. IX 11–13; Olympiod. 16; Oros. Hist. adv. pag. VII 42; Chron. min. I // MGH. AA. T. 9. P. 456, 523, 630, 656*).

Союз между К. и Гонорием оказался непрочен. В кон. 409 г. в Равенне к власти пришел временщик Аллобих, придворный Гонория, к-рый вступил в тайные переговоры с К., предлагая ему оккупировать Италию и низложить Гонория, и с этой целью он требовал как можно быстрее прислать в Италию передовые отряды якобы для борьбы с Аларихом. В 410 г. К. вторгся в Италию, продвинулся до Вероны, но там получил известие о падении и об убийстве Аллобиха и о том, что Гонорий будет обороняться в Равенне. Не имея сил для осады Равенны, К. отступил в Галлию. Вскоре к нему вернулся и Константин, не добившийся успехов в Испании. В этих условиях К. послал за Рейн своего военачальника Эдобиха, чтобы набрать вспомогательные войска из франков и алеманнов, а сам приготoвился к отражению возможного нападения из Испании и Италии; К. укрепился в Арелате, Константин — во Вьенне. Геронтий из Испании вторгся в Галлию, вскоре захватил Вьенну и убил Константа (*Sozom. Hist. eccl. IX 12–13; Olympiod. 14, 16; Oros. Hist. adv. pag. VII 42; Chron. min. I // MGH. AA. T. 9. P. 466*). Геронтий уже наступал на Арелат, но в это время военачальники Гонория, магистр армии Констанций и Ульфила, также с армией высадились близ Арелата, чтобы вести войну и против Геронтия, и против К. Большая часть воинов Геронтия перешла на сторону Констанция, и Геронтий вынужден был бежать в Испанию. Констанций и Ульфила приступили к осаде Арелата, к-рая длилась 4 месяца. К. возлагал надежды на помощь Эдобиха, а когда весть о его приближении достигла осаждавших, они хотели снять осаду и отступить в Италию. Однако Констанцию удалось убедить армию принять сражение с Эдобихом, к-рое окончилось победой для италийских войск (*Sozom. Hist. eccl. IX 1*). После поражения Эдобиха К. понял, что дальнейшее сопротивление не имеет смысла. Он бежал в церковь, снял с себя имп. инсигнии и заставил еп. Патрокла посвятить себя в сан пресвитера. Своим воинам он разрешил сдать на условиях полного прощени-

ния. К. и его младший сын Юлиан были взяты в плен и отосланы в Равенну к Гонорию, к-рый, несмотря на священнический сан К., приказал его умертвить (в 30 милях от Равенны, у истоков р. Минций, ныне Минчо). Голову К. отправили для обозрения сначала в Равенну, а затем в Нов. Карфаген (ныне Картагена, Испания) (*Olympiod. 16–17; Oros. Hist. adv. pag. VII 42; Chron. min. I // MGH. AA. T. 9. P. 246, 300, 466, 630, 654; Sozom. Hist. eccl. IX 15; Greg. Turon. Hist. Franc. II 9*).

О церковной политике К. известно мало. Монашеский сан сына К. Константа, к-рый он носил до прихода к власти, указывает на тесные связи семьи К. с Церковью. К. находился в дружеских отношениях с еп. Патроклом Арелатским, к-рый при нем был возведен на эту кафедру (408). О личных качествах К. сведения также противоречивы. Григорий Турский отмечал его страсть к чревоугодию (*Greg. Turon. Hist. Franc. II 9*); Сидоний Аполлинарий писал о его непостоянстве (*Sidon. Apol. Ep. V 9*). Тем не менее в некоторых позднерим. и средневек. источниках его образ приобрел некие положительные черты. В V в. Орозий и Созомен упоминали о родстве К. с имп. *Константином I Великим*; скорее всего такая легенда была широко распространена (*Oros. Hist. adv. pag. VII 40; Sozom. Hist. eccl. IX 11*). В средневек. Англии, откуда К. был родом, память о нем нашла отражение в «Истории королей Британии», созданной Гальфридом Монмутским (XII в.). В ней К. и его сын Константин были представлены как короли бриттов и К. считался дедом Артура (*Гальфрид Монмутский. История бриттов. 92–95*).

Лит.: *Pauly, Wissowa. R. 1. Bd. 4. Tbd. 7. Sp. 1028–1031; PLRE. Vol. 2. P. 316–317; Sinclair W. M. Constantine // DCB. Vol. 1. P. 657–658; Гальфрид Монмутский. История бриттов. Жизнь Мерлина. М., 1984.*

Д. В. Зайцев

КОНСТАНТИН III (3.05.612, К-поль — 25 мая/июня 641, Халкидон), визант. имп. (11 февр.— 25 мая/июня 641). Старший сын имп. *Ираклия* (610–641) и августы Фабии (Евдокии; ок. 580–612), дочери Рога, крупного землевладельца в карфагенской Африке. К. род. в столичном дворце Софианы; имя при рождении — Флавий Ираклий Новый Константин (греч. Φλάβιος Ἡράκλειος νέος Κωνσταντῖνος), позд-

нее — Ираклий Младший. Мать К. умерла 13 или 14 авг. 612 г. во Влахернском дворце, по сообщению хрониста патриарха Никифора, во время приступа эпилепсии. 22 янв. 613 г. младенец К. был коронован как соправитель имп. Ираклия и продемонстрирован народу на к-польском ипподроме. Тогда же состоялась его помолвка с Григорией, юной дочерью комита экскувиторов и двоюродного брата имп. Ираклия Никиты (с 619 экзарх Африки; † 629 в Карфагене). Буд. жена К. приходилась ему троюродной сестрой. После женитьбы имп. Ираклия на Мартине (613/4) и рождения ее старшего сына *Ираклоны* и др. детей от этого брака положение К. ослабло. Тем не менее официально права К. как наследника при жизни имп. Ираклия не оспаривались. С нач. 622 г. К. стал офиц. главой правительства в К-поле, сформированного на время длительных периодов отсутствия имп. Ираклия, проводившего военные кампании против персов на Востоке. В реальности К., хотя и мог участвовать в управлении столицей, находился под опекой опытных доверенных лиц Ираклия: патрикия Вона († 11 мая 627), префекта претория Александра и патриарха *Сергия* К-польского (610–638). В это же время имп. Ираклий отправил письмо аварскому хану с предложением стать опекуном К. и гарантом его прав на престол. Получив формальное согласие хана, Ираклий мог хотя бы временно надеяться на безопасность зап. и сев. границ Византии на Балканском п-ове. В 626 г. правительство опекунов К. успешно отразило совместное нападение на К-поль аваро-слав. и персид. войск; при этом волнения в городе из-за нехватки хлеба (14–15 мая 626) также удалось погасить. В 629 или нач. 630 г. состоялась свадьба К. и Григории, к-рая была перевезена в столицу из Пентаполя (побережье Сев. Африки). 7 нояб. 630 г. в К-поле род. сын К. и Григории Ираклий (имп. *Констант II* в 641–668). В 632 г. К. занимал пост консула и в этом качестве возвел Ираклону в сан кесаря (о дате консульства см.: *Болотов В. В. К истории императора Ираклия // ВВ. 1907. Т. 14. С. 74–76*).

После смерти имп. Ираклия в февр. 641 г. в соответствии с его волей были провозглашены соправителями империи К., Ираклона и Мартина. При этом Мартина, согласно хроник-





ке патриарха Никифора, претендовала на ведущую роль. Но население К-поля заявило, что признаёт императорами только К. и Ираклону. Без участия матери 15-летний Ираклон не мог вести гос. дела, и, т. о., вся реальная власть сосредоточилась в руках К.

К. правил ок. 4 месяцев и не успел существенно повлиять на ход событий в империи. На Востоке продолжалось наступление арабов-мусульман. Для обсуждения положения в Египте К. вызвал из Александрии в К-поль наместника Феодора, которого замещал Анастасий. Для укрепления визант. сил в Египте К. вернул из ссылки патриарха Кира Александрийского, который в 640 г. был заподозрен в измене и сослан Ираклием. Тем не менее после длительной осады 9 апр. 641 г. сдался визант. гарнизон Вавилона (ныне Ст. Каир). 13 мая арабы без боя захватили Никиу; гарнизон во главе с Доменианом бежал и частично был перебит преследователями. К лету 641 г. под контролем византийцев в Египте оставалось только неск. укрепленных городов Дельты Нила, в т. ч. Александрия и Дамията. Верхний Египет сопротивления арабам не оказал. В мае 641 г. арабы захватили Кесарию Палестинскую и уничтожили почти весь ее 7-тысячный гарнизон. Т. о., в руки мусульман перешла вся Палестина; вскоре они вторглись в Киликию.

К. отличался слабым здоровьем, и уже вскоре после начала правления его хроническая болезнь (возможно, туберкулез) обострилась. Весной он вынужден был переехать в загородный дворец в Халкидоне. При этом продолжалось его противостояние со сторонниками Ираклоны и Мартини. В первые дни правления К. получил сведения от казначея Филагрия о том, что имп. Ираклий перед смертью передавал патриарху Пирру некие денежные средства из казны, для того чтобы Пирр поддержал Мартину и ее детей в случае, если К. отстранит их от власти. К. вызвал патриарха и заставил его вернуть деньги в казну. Весной, чувствуя приближение смерти, К. направил помощника Филагрия Валентина Аршакуни, снабдив его средствами для сбора войск на вост. границе и передвижения их к Халкидону, чтобы после смерти К. поддержать права его детей на престол против партии Ираклоны

и Мартини. После смерти К., когда императором в К-поле стал Ираклон, Аршакуни поднял мятеж и в течение неск. месяцев добивался справедливого раздела власти внутри рода Ираклидов. В краткий период правления Ираклоны семья и сторонники К. были отстранены от власти, но сумели вернуть свое положение, когда уже в нояб. 641 г., после очередного переворота в К-поле, имп. трон перешел к сыну К. Константу II. Ист.: Chron. Pasch. P. 702–704; *Theoph. Chron.* P. 300–301, 303, 330–331, 335, 341; *Ioan. Nic. Chron.* 1883. P. 562–563, 568, 572–580; *Себеос, en. История* / Пер.: Ст. Малхасянц. Ереван, 1939. С. 95; *Const. Porphyr. De cerem.* II 27–28; *Niceph. Const. Brev. hist.* P. 38, 42–44, 54, 64, 68, 76–80; *Mich. Syr. Chron.* XI 8 Vol. 2. P. 430–431. Лит.: RegImp, N 218; Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection. Wash., 1968. Vol. 2: Phocas to Theodosius III, 602–717 / Ed. Ph. Grierson. P. 389–401; *Stratos A. N. Byzantium in the 7th Cent. Amst.*, 1972. Vol. 2. P. 175–185; *Kaegi W. E. Byzantine Military Unrest, 471–843: An Interpretation.* Amst., 1981. P. 154–157; *Haldon J. F. Byzantium in the 7th Cent.: The Transformation of a Culture.* Camb.; N. Y., 1990; ODB. Vol. 2. P. 917; *Sahas D. J. The 7th Cent. in Byzantine-Muslim Relations: Characteristics and Forces // Islam and Christian-Muslim Relations.* Birmingham, 1991. Vol. 2. N 1. P. 3–22; *Treadgold W. A Note on Byzantium's Year of the Four Emperors (641) // BZ.* 1991. Bd. 84. S. 431–433; PLRE. 1992. Vol. 3. P. 349–351; *Konstantinos III // PMBZ.* 1998. Bd. 1. S. 491; *Кулаковский. История.* Т. 3. С. 161–164; *Успенский. История.* Т. 1. С. 444–445.

И. Н. Попов

КОНСТАНТИН IV (ок. 652 – нач. сент. 685, К-поль), св. (пам. 3 сент.), визант. имп. (с 668) из династии Ираклидов; старший сын имп. *Константа II* и Фавсты. Как и его отец, он носил прозвище Погонат из-за



Имп. Константин IV.
Фоллис. Аверс, реверс.
VII в.

своей бороды. Точная дата рождения К. неизвестна; его возраст условно определяется по сохранившемуся эдикту имп. Константа II от 1 марта 666 г., где названы годы правления Константа и 3 его сыновей, к-рые скорее всего были объявлены соправителями в младенчестве (RegImp, N 233). Акты VI Вселенского Собора 680–681 гг. свидетельствуют, что К. стал августом и сопра-

вителем отца между 5 и 26 апр. 654 г.; на это указывает датировка протоколов заседаний VI Вселенского Собора по годам правления К. (АСО II. Vol. 2(2). P. 628, 664; ДВС. Т. 4. С. 196, 205). Противоречия в сведениях указа 666 г. и соборных актов остаются неразрешимыми (К. род. и был провозглашен августом в 652 либо в 654). Фактически власть оказалась у 8–10-летнего К. в 662–663 гг., после отъезда имп. Константа II в Италию и его разрыва с К-полем. Первоначально соправителями К. считались его братья Тиверий и Ираклий (близнецы, род. ок. 659). При К. существовал регентский совет, сформированный скорее всего Константином, но в посл. сыгравший главную роль в оттеснении старшего императора от к-польских дел. Вероятно, жители К-поля и придворные чиновники воспринимали отъезд Константа как бегство и предательство и еще при его жизни возлагали свои надежды на К. Главами регентского совета были внуки Андрей и патрикий Феодор из Колонии Каппадокийской (армянин по происхождению). Мать К. также оставалась в К-поле, но о ее участии в политических делах сведений нет. Как и прежде, аристократы, занимавшие главные гос. посты, в основном были выходцами из Армении. Получив известие о смерти Константа в Сиракузах в 668 г., К. принял титул консула, т. о., стал главнокомандующим и офиц. полномочным императором. Его консульский выезд в К-поле состоялся между 16 сент. и 6 нояб. 668 г. – древняя рим. традиция вступления магистратов в должность с 1 янв. уже

давно не соблюдалась. К. был женат на Анастасии, о происхождении кото-

рой нет сведений; в браке родились сыновья Юстиниан II (император в 685–695, 705–711) и Ираклий.

История взаимоотношений К. с братьями-соправителями не вполне ясна. Ок. 669 г. у К. род. сын Юстиниан, который, по обычаю, был почти сразу провозглашен августом и соправителем отца. Видимо, в связи с этим К. попытался отстранить от власти братьев и объявил





о сложении с них имп. титулов (*Theoph. Chron.* P. 352). Этому решению вскоре воспротивилась значительная часть общества и армии. Военная фема Анатолик в М. Азии подняла мятеж, разбила лагерь у Хрисополя (пригород К-поля на вост. берегу Боспора) и потребовала от К. вернуться к управлению от имени 3 братьев; в 3 императорах солдаты видели земное отражение образа Божественной Троицы. К. отправил к мятежникам Феодора из Колонеи, к-рому удалось их успокоить. Но вскоре, пригласив к себе представителей фемы, К. приказал схватить их и повесить, а братьям отрезать носы. Эта расправа не помешала Тиверии и Ираклию сохранять титулы августов еще неск. лет; их имена как соправителей К. были указаны в актах VI Вселенского Собора в 680–681 гг. Т. о., непонятно, следует ли считать события 670 г. политической победой или поражением К., поскольку титулы за братьями были сохранены, а сообщение хрониста Феофана об отрезании им носов может быть недостоверно.

В кон. 681 г. (до 13 дек.) К. вновь устроил заседание синклита по вопросу о соправителях и в его итоге приказал лишить братьев их титулов. Одному из членов синклита, Льву, к-рый выступил против этого, было приказано отрезать нос и отправить его в ссылку (*Theoph. Chron.* P. 360; *Mich. Syr. Chron.* XI 13. Vol. 2. P. 455–456). В связи с этим неясно, когда именно К. отдавал приказы о расправе над братьями — в 670 или 681 г. По предположению Э. Брукса (*Brooks.* 1915), столь жестокая казнь братьев была проведена в 681 г. одновременно с лишением их статуса и со ссылкой, т. к. сохранение соправительства за искалеченными братьями, если это было сделано в 670 г., выглядит неуместным. Неясна также причина окончательной расправы К. с братьями в 681 г.; источники не дают об этом никакой информации, но с 681 г. К. правил совместно с сыном Юстинианом.

На 663–678 гг. пришелся очередной виток византийско-араб. противостояния. В правление К. натиск арабов впервые привел Византию к критической ситуации, поставив под угрозу судьбу К-поля. Из-за крайней скудости источников мн. вопросы реконструкции подробностей и даже хода ключевых событий этих

лет остаются не решены. Работа совр. исследователя М. Янковяка (*Jankowiak.* 2013) позволяет представить ход византийско-араб. войны и др. детали правления К. по-новому и устранить ряд неясностей, присутствовавших в научной лит-ре прежних лет. В 663 г., по истечении 5-летнего перемирия, заключенного имп. Константом II с халифом Муавией, арабы возобновили нападения на М. Азию и вновь увели в плен много людей. С этого времени похожие события повторялись почти ежегодно; араб. соединения постоянно зимовали в разных районах Анатолии, продолжая грабить и продвигаясь все дальше на запад. Славяне, к-рых с 50-х гг. Констант начал переселять на Восток и включать в состав воинских соединений, оказались крайне ненадежными. Как сообщает Феофан, неск. десятков тысяч из них в последующие годы перешли на сторону мусульман и вместе с арабами ушли в Сирию (*Theoph. Chron.* P. 348). В 665 или 666 г. араб. войско под началом Абдаррахмана, сына Халида ибн аль-Валида, захватило фригийские крепости Аморий и Пессинунт, а также Пергам (ныне Бергама) и Смирну (ныне Измир). Оставив часть сил под командованием Фадалы, арабы зимовали уже в Вост. Вифинии, в неск. переходах от Боспора (*Ibidem; Eliae Metropolitae Nisibeni Opus chronologicum / Ed. E. W. Brooks. Ser.* 1910. Pars 1. P. 68. (CSCO; 62. Syr. Ser. 3; T. 7)). Под влиянием наступления арабов началось брожение в визант. войске. Ок. 668 г. стратиг фемы Армениак Шапур (Саборий) поднял мятеж против К. и отправил к халифу Муавии в Дамаск посла, стратилата Сергия, с предложением о союзничестве. Узнав об этом, К. отправил в Дамаск своего посла, Андрея, чтобы попытаться помешать планам мятежников. Оба посла встретились на приеме у халифа, и между ними был устроен унижительный публичный торг; Муавия объявил, что заключит соглашение с тем, кто пообещает более выгодные условия (большой размер дани). Андрей отказался от переговоров и отправился обратно, по пути подготовив засаду для Сергия в горном проходе Тавра. Сергий был схвачен и казнен, а соединение мятежников Шапура с арабами на время было задержано. Против Шапура был отправлен с войском патрикий Никифор, но

междоусобная война не состоялась, поскольку Шапур вскоре погиб; он был случайно раздавлен собственным конем, который от удара плети прижал седока к городским воротам (*Theoph. Chron.* P. 348–350).

Ок. 667 г. халиф Муавия отправил своего сына Язида на завоевание К-поля (наиболее подробные сообщения об этом событии сохр. в Мосарабской хронике 741 г., «Хронике 1234 года» и «Маронитской хронике»; см.: *Jankowiak.* 2013). Главные сухопутные силы арабов более года блокировали К-поль, подступали к стенам, грабили его окрестности и др. визант. города. Одновременно на Мраморном м. присутствовал араб. флот. Об успехах сторон в противостоянии у стен К-поля сведений почти нет. Неясно также, что побудило Язида в 668 г. снять осаду. Однако, вероятно, именно освобождение К-поля от осады в 668 г. позднее поминалось в визант. столице за литургией 25 июня (*Mateos. Turisop.* P. 320; *SynCP. Col.* 772). Тем не менее снятие осады еще не означало для К. полного успеха. В 670–671 гг. араб. флот зимовал в захваченном Кизике (*Theoph. Chron.* P. 353) и продолжал морскую блокаду К-поля еще ок. 2 лет. В летнее время араб. флот блокировал гавани К-поля; зимой арабы отступали в Кизик, но и для византийцев навигация в это время замирала. Значительная часть снабжения К-поля была прервана или сильно затруднена; город по сути жил в изоляции от всех отдаленных областей империи, имея сообщение лишь с ближайшей округой (Вифиния, Фракия, Причерноморье, отчасти Греция). Большую роль в обороне византийцев сыграло 1-е использование секретного изобретения, известного как «греческий огонь». Подробного описания этого оружия не сохранилось. Его изобретателем в хрониках назван Калликник, грек, бежавший от мусульман в К-поль из ливан. Баальбека (Гелиополя). Оружие, вероятно, представляло собой подобие насоса, приспособленного для использования некоего горючего состава на основе нефти. Струи из специальных «сифонов» обливали корабли противника, и затем состав легко воспламенялся (скорее всего горящими стрелами) (*Theoph. Chron.* P. 353–354; *Mich. Syr. Chron.* XI 13. Vol. 2. P. 455). Вероятно, «греческий огонь» создал заметное преимущество византий-





цев и не позволил арабам, несмотря на превосходство в силах, одержать победу. Ведя осаду, арабы опасались прямых столкновений с огненными кораблями и из-за этого год от года не могли добиться решительного успеха.

Вероятно, значительную роль в конечной победе византийцев сыграло возвращение из Сицилии войска и флота, находившихся в распоряжении имп. Константа II до его гибели в 668 г., а затем до 672/3 г. под контролем узурпатора Мизизия (Мжежа). После расправы над Мизизием в распоряжении К. оказались эти свежие силы, которые включились в борьбу против арабов. В 672 или 673 г. византийцы, вытеснив арабский флот из Мраморного м., предприняли экспедицию в Египет; ок. 673/4 г. они одержали победу в морском сражении, а большая часть араб. флота погибла в буре у мыса Силей (побережье Памфилии). Ок. 677 г. в Ливане началось восстание горцев-мардаитов против араб. правления, к-рое также поддержали византийцы, отправившие экспедицию к побережью Сирии. В это же время визант. сухопутное войско стратигов Флора, Петроны и Кирпиана одержало победу в Ликии. В 678 г. К. отправил в Дамаск посла, патрикия Иоанна Пицигавда, к-рый заключил новый мирный договор на 30 лет. Муавия отправил К. богатые подарки и обязался ежегодно выплачивать 3 тыс. золотых монет, передавать 50 пленников и 50 коней (RegImp, N 239; *Theoph. Chron.* P. 355–356; *Niceph. Const. Brev. hist.* 34).

В 684 г., воспользовавшись смертью халифа Язида и новыми междоусобицами у арабов, К. предпринял новое наступление. По сообщениям араб. хронистов, византийцы вновь захватили господство на море, отвоевали Родос, Крит и Кипр и неск. раз нападали на порты Сирии и Палестины, в т. ч. уничтожили верфи в Тире, одной из главных арабских гаваней. К. в это время лично возглавлял сухопутные кампании на восточной границе и продвинулся до Мопсуестии и Антиохии; арабы были полностью вытеснены из М. Азии, мардаиты выступали как союзники византийцев и контролировали большую часть горных районов Сирии. Халиф Абд аль-Малик был вынужден возобновить мирные переговоры и заключил мир с К. 7 июля 685 г. на тяжелых для

арабов условиях, обязавшись выплачивать Византии 1 тыс. динаров, отдавать раба и коня за каждый день мира (*Большаков.* 1998. С. 235–236). Окончательно мирный договор утверждал уже преемник К. имп. Юстиниан II.

В кон. 70-х гг. VII в. в сев.-вост. части Балканского п-ова началось расселение тюрк. народа — болгар, к-рые во главе с ханом Аспарухом мигрировали из северокавказских степей (*Theoph. Chron.* P. 356–360; *Niceph. Const. Brev. hist.* 35–36). Болгары заняли районы на сев. берегу нижнего Дуная и начали подчинять себе нек-рые окрестные слав. племена. Дельта Дуная с островами и болотами послужила им довольно надежным укрытием. В 679 г. К., озабоченный появлением новой угрозы и защитой границ империи, к-рой формально все еще считался Дунай, предпринял поход против болгар. Визант. сухопутная армия и флот осадили болгар в дельте и держали их в блокаде неск. месяцев. Но затем К. на краткое время покинул военный лагерь ради лечения на водах в Месемврии (ныне Несебыр, Болгария); в войске распространился слух, что император бежал, и солдаты самовольно начали отступать. Болгары преследовали их и нанесли византийцам серьезное поражение, прорвавшись на юж. берег Дуная, заняли почти всю М. Скифию — до г. Одесс (ныне Варна, Болгария). По отрывочным упоминаниям известно также, что столкновения с болгарам продолжались и в последующие годы, причем они были так же неудачны для византийцев. Т. о., в нач. 80-х гг. на бывш. территории империи образовалось новое гос-во, составившее симбиоз кочевников-болгар и подчинившихся им оседлых славян; К. был вынужден заключить с болгарам договоры и признать их завоевания (RegImp, N 243).

Избавление столицы от араб. осад позволило К. обратить внимание на решение давно назревших церковных вопросов. В начале его правления офиц. доктриной Византии еще оставалось монофелитство, хотя ересь находила все меньше сторонников. Ко 2-й пол. 70-х гг. VII в. К., возможно под влиянием осады К-поля, уже был настроен на отказ от этого учения и на примирение с Римской Церковью. Вскоре это привело к обострению отношений между светской и духовной властями, когда с 23 авг.

677 г. К-польским патриархом стал убежденный сторонник монофелитства Феодор I, которого поддерживал патриарх Макарий Антиохийский, живший в изгнании в К-поле. Партия монофелитов потребовала у К. исключить имя папы Виталиана (657–672) из диптихов как сторонника Православия. К. отказался это сделать и начал подготовку к новому Вселенскому Собору, который должен был решить вопрос о ереси. 12 авг. 678 г. он обратился с посланием к Римскому папе Домну, в котором объявил о готовности К-поля возобновить переговоры о прекращении монофелитского раскола (RegImp, N 242; CPG, N 9416; ACO II. Vol. 2(1). P. 2–10; ДВС. Т. 4. С. 11–14). Более года К. не получал ответа и вынужден был пойти на уступки монофелитам: в 679 г. они добились исключения имени папы Виталиана из диптихов. Однако в нояб. того же года по настоянию К. патриарх Феодор был низложен и на престол был избран патриарх Георгий I, лояльный к новому направлению церковной политики К. Письмо К. в Риме принял уже новый папа св. Агафон, занявший престол по смерти Домна. В нач. 680 г. он созвал Собор в Риме, который вновь обсудил правосл. аргументацию против монофелитства и 27 марта отправил в К-поль письмо с исповеданием веры Западной Церкви (CPL, N 1737; CPG, N 9417–9418; ACO II. Vol. 2(1). P. 52–158). В это же время в различных зап. диоцезах, в т. ч. в Медиолане (ныне Милан, Италия), прошло еще неск. Соборов, подтвердивших осуждение монофелитства (*Theoph. Chron.* P. 332). 10 сент. 680 г. в К-поль прибыли папские послы для участия в Соборе, после чего сразу К. издал сакру о его созыве (RegImp, N 244; CPG, N 9416; ACO II. Vol. 2(1). P. 2–10; ДВС. Т. 4. С. 11–14). VI Вселенский Собор в К-поле проходил с 7 нояб. 680 по 16 сент. 681 г. Его итогом стало осуждение монофелитства и нескольких поддерживавших его иерархов, а также восстановление церковного общения между К-полем и Римом. К. присутствовал на 1-м и последнем заседаниях, но в ход Собора, судя по сохранившимся документам, почти не вмешивался, опираясь на мнение церковного большинства в пользу Православия. По окончании Собора К. издал эдикт о вере, в к-ром осуждались все прежние еретики





и монофелиты; те, кого уличили в поддержке незаконного учения, должны были подвергнуться конфискации имущества и быть лишены всех чинов, а люди простого звания изгонялись из К-поля и любых др. городов империи. Эдикт был высечен на каменной плите и выставлен в 3-м нартексе собора Св. Софии (RegImp, N 245; ACO II. Vol. 2(2). P. 832–856; ДВС. Т. 4. С. 248–254). К. также приказал изобразить заседание Собора на картине, которая была помещена в передней части дворца.

Параллельно с проведением Собора ради примирения с Римом К. должен был отказаться от политики прежних лет по поддержке независимости Равеннской архиепископии от Рима. В 680 г. архиеп. Репарат Равеннский встретился с папой св. Агафоном и передал Римской курии подлинник грамоты имп. Константа II от 666 г. о предоставлении прав автокефалии Равенне. С этого времени Равенна окончательно была возвращена в структуру иерархии Римской Церкви; более чем вековое церковно-политическое противостояние Рима и Равенны завершилось единением (Бородин О. Р. Равеннский экзархат: Византийцы в Италии. СПб., 2001. С. 137–138).

В условиях продолжавшегося натиска мусульман соборное примирение с Римом было огромным политическим успехом К. Оно предотвратило ставшее заметным в прежние годы скатывание К-поля к изоляции как с Востока, так и с Запада, существенно укрепило позиции и влияние Византии в Италии, пока относительно далекой от араб. угрозы, и тем самым повысило внутреннюю сплоченность разделенной морями империи и ее устойчивость в преддверии новых неизбежных столкновений с исламским миром. Вместе с тем Собор привел к поражению делегации Антиохийской Православной Церкви, к-рая вынуждена была согласиться с соборным большинством, а ее глава, патриарх Макарий, был низложен и сослан в Рим. Это привело к дальнейшему обособлению К-поля от Восточных Церквей, находившихся под мусульм. правлением. Восприятие Собора и политики К. христианами Ближ. Востока отразилось в хронике Михаила Сирийца (XII в.). В ней сказано, что в Византии произошло дальнейшее ут-

верждение «ереси», известной со времен Халкидонского Собора и ныне усугубившейся также «гибельной ересью Максима» (блж. Максима Исповедника), с к-рой боролись при имп. Константе II, но к-рая все же утвердилась благодаря интригам папы Агафона, к-рый, якобы, передал К. 170 кентинариев золота и подкупил разными способами многих из его придворных (*Mich. Syr. Chron.* XI 11. Vol. 2. P. 447–448).

Ист.: ACO II. Vol. 2(1–2); ДВС. Т. 4. С. 1–264; SynCP. Col. 12, 772; *Theoph. Chron.* P. 348–362; *Niceph. Const. Brev. hist.* 34–38; LP I 86; *Georg. Mon. Chron.* Vol. 2. P. 725–729; *Chronicon maroniticum // Chronica minor / Ed. E. W. Brooks.* P., 1903. Pt. 1. P. 55–57. (CSCO. Syr. Ser. 3; T. 4); *Const. Porphy. De cerem.* II 42. P. 644; *Eutychn. Annales // PG.* 111. Col. 1113–1116; *Mich. Syr. Chron.* XI 11–13. Vol. 2. P. 446–456.

Лит.: *Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles.* Т. 3. Pt. 1. P. 472–560; *Brooks E. W. The Brothers of Emperor Constantine IV // EHR.* 1915. Vol. 30. N 1. P. 42–51; *RegImp*, N 236–253; *RegPatr*, N 307–314; *Stratos A. N. Byzantium in the 7th Cent.* Amst., 1978. Vol. 4. P. 1–171; *Haldon J. Byzantium in the VIIth Cent.* Camb., 1990; *ODB.* Vol. 2. P. 500–501; *Карташев. Соборы.* С. 427–443; *Кулаковский. История Византии.* Т. 3. С. 213–238; *Успенский. История.* Т. 1. С. 450–454, 485, 548–549; *Большаков О. Г. История халифата.* М., 1998. Т. 3. С. 134–141, 163–164, 235–236; *PMBZ.* Vol. 1. N 3702; *Острогорский Г. А. История Визант. гос-ва.* М., 2011. С. 175–183; *Jankowiak M. The First Arab Siege of Constantinople // TM.* 2013. Vol. 17. P. 237–320.

И. Н. Попов

КОНСТАНТИН V (сент. 718 — 14.09.775), визант. император-иконоборец (18 июня 741 — 14 сент. 775). Уничжительные прозвища как приложение к имени: Копро-



Имп. Константин V.
Монета. Аверс, реверс.
VIII в.

ним (греч. Κοπρόνυμος, от κόπρος — «навоз», слав. «лаиноименитый», «гноеименитый»), Кавалин (Καβαλλῖνος, от позднелат. caballus — «конь»), Мам(м)она (Μαμ(μ)ωνᾶς), Ирод (Ἠρώδης).

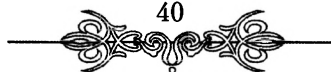
Источники. Практически все тексты о К., дошедшие до наст. времени, в той или иной степени неблагоприятны по отношению к нему, поэтому верификация сведений, относящихся к его богословским взглядам, церковной, внутренней и внеш-

ней политике, а также к его деятельности как полководца, представляет собой очень сложную источниковедческую задачу. По-видимому, между 775 и 784 гг. было составлено историческое сочинение антииконоборческой направленности, описывавшее царствование Льва III и К., фрагменты которого сохранились в «Бревиарии» и «III Антирретике» патриарха К-польского *Никифора I*, «Хронографии» прп. *Феофана Исповедника* и «Краткой хронике» *Георгия Амартола*. Несмотря на ярко выраженную полемическую направленность, последнее произведение претендовало на правдивость (*Theoph. Chron.* P. 413), благодаря чему стала известна важная информация о победах К. над болгарями и арабами. Наиболее объективным источником считается «Бревиарий» патриарха Никифора, доведенный до 767 г.

Биография. К. род. в сент. 718 г. у имп. Льва III Исавра и его жены Марии и был крещен на Рождество того же года патриархом К-польским свт. *Германом I*. Согласно позднейшему преданию (негативно передающему факты биографии К.), во время крещения младенец обмарался в купели, за что и получил прозвище Копроним (*Ibid.* P. 400). 31 марта 720 г. К. был коронован как соправитель отца. Ок. 731/2 г. женился на хазарской принцессе Чичак (Цветок), получившей при крещении имя Ирина. От этого брака у К. 25 дек. 750 г. род. сын Лев (впосл. имп. Лев IV, коронован как соправитель 6 июня 751). После смерти Ирины К. женился на Марии († 751).

Неизвестно, были ли дети от этого брака. От 3-го брака с Евдокией у К. было 6 детей: Христофор, Никифор, Никита, Анфим, Евдоким и Анфуса (см. *Анфуса Омонийская*, прп.).

В 740 г. К. вместе с отцом участвовал в разгроме арабов при Акроине (*Ibid.* P. 411). После смерти имп. Льва III К. стал правящим императором, однако, когда он 27 июня выступил в поход против арабов, его зять Артавазд, опираясь на фемы Опсикий и Фракия, поднял восстание и захватил К-поль, где был провозглашен императором. К. бежал





в Аморий, откуда вместе с войсками фем Анатолик и Фракийский двинулся на столицу. Не добившись результата, он перезимовал в Амории. В мае 742 г. К. разбил Артавазда около г. Сарды, а в авг. сын узурпатора Никита потерпел поражение при Модрине. В сент. следующего года К. блокировал столицу, где вскоре начался голод, и 2 нояб. захватил город (возможно, блокада началась еще осенью 742). Патриарх Анастасий, короновавший Артавазда и его сыновей, был подвергнут публичному бичеванию и с позором проведен по ипподрому — И. Д. Андреев подвергает эту информацию сомнению (Андреев И. Д. Герман и Тарасий, патриархи Константинопольские. Серг. П., 1907), но оставлен на кафедре, что явилось демонстрацией пренебрежительного отношения к клиру. В 768 г. К. возвел своих сыновей от Евдокии — Христофора и Никифора — в сан кесарей, а Никиту — в сан новеллиссима. В том же году он женил сына Льва на Ирине (впосл. визант. императрица). Позднее новеллиссимом был назначен и Анфим. К. умер от язвы на ноге, воспалившейся во время очередного похода на болгар, к-рый он начал в авг. 775 г.

Внешняя политика. В 745 г. К., воспользовавшись гражданской войной в Арабском халифате, захватил г. Германикию (ныне Кахраманмараш), откуда родом был его отец и где жили родственники по матери. Христ. монофизитское население переселили во Фракию. В 746 г. император направил против араб. флота стратига фемы Кивирреоты, который нанес флоту сокрушительное поражение в гавани Керамия на Кипре. В 751 г. К. захватил Феодосиополь (ныне Эрзурум) и Мелитину (ныне Малатья) в Армении, арм. и сир. население из этих городов он впосл. также переселил во Фракию. Болгары потребовали от К. уплатить дань за строительство крепостей. Не получив ее, они атаковали войска ромеев у Длинных стен К-поля, однако были разбиты (*Niceph. Const. Brev. hist.* P. 144). В 759 г. К. завоевал часть земель македон. славян, а в следующем году, несмотря на неудачу близ ущелья Веригава, разбил болгар у Маркелл (*Lombard.* 1902. P. 43–45). В 763 г. К. удалось добиться успеха в борьбе с Болгарией, где в результате переворота к власти пришел хан Телец, что сра-

зу вызвало бегство части славян в Византию (их расселили на юж. побережье Черного м.). 26 июня К. двинул на Болгарию войско и флот и разбил лагерь возле г. Анхиала. Хан Телец, собрав войско, в т. ч. из окрестных племен, атаковал ромеев 30 июня. Битва продолжалась неск. часов и окончилась разгромом и бегством болгар, хотя и византийцы понесли серьезные потери (*Niceph. Const. Antirr.* Col. 508). Возможно, именно это сражение упоминается в новелле, к-рая впосл. послужила основой для Жития Николая Воина (Афинозенов Д. Е. Повесть о Николае Воине: Семейная этиологическая легенда? // Индо-европейское языкознание и классическая филология — 10: Мат-лы чт. СПб., 2006. С. 9–12). К. устроил триумфальное шествие в К-поле. В Болгарии в результате последовавших беспорядков хан Телец был убит, а его преемник Савин бежал к византийцам. На следующий год К. заключил мир с преемником Савина Паганом. Посланная императором экспедиция захватила вождя славян-северян Склавуна и предводителя разбойников (скамаров) Христиана. В 764/5 г. К. вновь предпринял вторжение в Болгарию, вмешавшись в распри болгарской знати, и опустошил страну (*Niceph. Const. Brev. hist.* P. 151–152). В 773 или 774 г. К. вновь напал на Болгарию, дойдя до Варны с флотом, состоявшим из 2 тыс. кораблей. Болгары предложили заключить мир, но, пока шли переговоры, К., узнав о том, что противник отправил войско из 12 тыс. чел. против славян-верзитов, сделал вид, что отправляется в поход на арабов, а сам, отпустив болг. послов, двинулся вслед за ними и, неожиданно напав на болгар у Лифосории, одержал «великую победу» (*Theoph. Chron.* P. 447) и «взял богатую добычу». Затем К. отметил триумф в К-поле, назвав свою кампанию «благородной», поскольку ни один христианин не был убит. Вскоре после этого хан Телериг будто бы обманул К. с помощью простой уловки: притворившись, что хочет перебежать к византийцам, он попросил императора открыть ему имена визант. агентов в Болгарии, а потом казнил их. Неизвестно, насколько достоверен этот рассказ, однако результаты, достигнутые К. в его планомерных усилиях по ослаблению Болгарского гос-ва, очевидны: желание хана

перейти на сторону Византии насколько не удивило императора. Активная политика на балканском направлении стала возможной благодаря относительному спокойствию, к-рое К. удавалось поддерживать на вост. границе, осаждая крепости или побеждая в столкновениях с противником (*Ibid.* P. 444–446). К. якобы приказал ромеям не вступать в открытую схватку с арабами независимо от их численности, а нападать только в то время, пока те сражаются между собой (*Niceph. Const. Antirr.* // PG. 100. Col. 508). Умело используя внутренние распри как среди болгар, так и среди арабов, К. добился здесь успехов, на западном направлении его политика была не столь активной и успешной. В 751 г. лангобарды заняли визант. Равеннский Экзархат, и папа Римский Стефан II, отчаявшись получить помощь из К-поля, обратился к франк. кор. Пипину Короткому, которого он помазал на царство в Сен-Дени в 754 г. В 756 г. Пипин отвоёвал Равенну у лангобардов и передал ее папе, т. о. на время выведя Экзархат из номинальной политической зависимости от Византии. Как показывают письма преемника Стефана папы Павла I (757–767), в последующие годы, особенно в 759-м, ему пришлось неоднократно опасаться военных акций со стороны византийцев (*Codex Carolinus / Ed. E. Grundlach // MGH. Ep. T. 3. P. 515, 521, 529*). Однако эта угроза так и не была реализована. В 764–767 гг. К. вел интенсивные дипломатические переговоры с франк. двором и Папским престолом, но ничего не добился, поскольку союз Рима с Каролингами оставался незыблемым, как и их неприятие иконоборчества. К., однако, поддерживал хорошие отношения с лангобардским кн. Беневента Арихисом. Сын последнего лангобардского кор. Дезидерия Адельгис бежал в Византию после падения королевства.

Внутренняя политика. Одно из направлений деятельности К. — репопуляция визант. территорий, в частности Фракии и К-поля после опустошительной чумы 747/8 г. В столицу были переселены семьи с островов Эгейского м., из Эллады и «нижних областей», славяне — в М. Азию. Ок. 767 г. К. вызволил из слав. плена 2500 христиан с о-вов Имброс, Тенедос и Самофракия, предоставив им полную свободу с определением





места жительства на территории Византии. К. занимался строительными проектами, главнейшим из к-рых было восстановление акведука Валента в 766–767 гг. Для этого было собрано ок. 7 тыс. рабочих как из М. Азии, так и из Фракии и Эллады. В К-поле была отстроена ц. св. Ирины и отремонтирован храм Св. Софии; на болг. границе возводили крепости. Расходы на строительство покрывали из казны, в которой, несмотря на это, скапливался существенный резерв (прп. Феофан Исповедник и патриарх К-польский Никифор говорят о «тезаврациях» зо-

прмч. *Стефан Новый* и патриарх К-польский *Константин II*. Больше К. с внутренней оппозицией не сталкивался. Его наиболее твердой опорой оставались реорганизованные им и значительно усиленные тагмы — гвардейские полки, расквартированные в К-поле, к-рых можно было перебрасывать на любое место военных действий.

Церковная политика. К., воспитанный в иконоборческом духе, несколько изменил церковную политику своего отца и к решительным мероприятиям перешел лишь через много лет после воцарения. Общий источник Феофана, Никифора и Георгия утверждает, что Артавазд восста-



Имп. Константин V Копроним приказывает разрушить храм. Миниатюра из Хроники Константина Манасси. XIV в. (ГИМ. Син. № 38. Л. 48?)

новил св. иконы, однако данных о контрмерах К. в первые годы после воз-

вращения к власти нет. П. Шпек тем не менее считал, что основные мотивы религиозно окрашенной пропаганды, направленной против К., восходят именно к мятежу Артавазда (*Speck*. 1981). Лишь под 6244 г. (751/2, точнее 752/3) Феофан сообщил о том, что К. «коварно убеждал народ следовать его мнению, подготавливая предстоящее свое совершенное нечестие» (*Theoph. Chron.* P. 427). Никифор, описывая события, связанные со смертью патриарха Анастасия, отметил, что «Константин же, сразу замыслив поругание Церкви и уже воюя с благочестием...» (*Niceph. Const. Brev. hist.* P. 142), назначил созыв Собора в Иерии (ныне Фенербахче). Т. о., источники датируют начало иконоборческой активности К. периодом, непосредственно предшествующим Собору 754 г. По-видимому, К., как и его отец, стремился консолидировать свою власть, прежде чем переходить в наступление в церковной сфере. Созыв Собора при вакантном К-польском престоле следует считать сознательным шагом, направленным на умаление престижа Патриаршества (И. Рохов полагает, что память патриарха Анастасия в синаксаре К-польской ц. (архетип

кон. X в.) под 10 или 12 февр. соответствует дню его смерти, однако совпадение с датой открытия Собора скорее указывает на то, что именно в этот день епископы почтили память патриарха, скончавшегося в том же году (*Rochow I. Anastasios (730–754) // Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit / Hrsg. R.-J. Lilie. Fr./M., 1999. S. 27–28*). Собор также должен был стать ответом на заявление патриарха Германа Льву III: «Без Вселенского Собора мне невозможно вносить новшества в вероучение» (*Theoph. Chron.* P. 409). *Иерийский Собор* заседал в загородном имп. дворце с 10 февр. 754 г. 338 епископов славословили императора как «освободившего их от идолов», и это с т. зр. имперской идеологии явилось утверждением верховного авторитета императора в вопросах вероучения. Поставление нового патриарха стало очередной ступенью в умалении институционального престижа К-польского Патриархата. Из текста Феофана известно, что после заключительного заседания Собора во Влахернском храме К-поля (754) К. вышел на амвон, держа за руку (Георгий Амартол по ркп. Paris. Coislin. 305. F. 333) мон. Константина, бывш. еп. Силлейского, и, помолившись, возгласил: «Константину, Вселенскому патриарху, многая лета!» (*Theoph. Chron.* P. 428). В Житии Стефана Нового утверждается, что К. сам облачил нового патриарха *Константина II* в диплоиду (видимо, фелонь, но с аллюзией на Пс 108. 29: «...как одеждою (διπλοῖδα), покроются стыдом своим») и омофор и воскликнул: «Аксиос!» (*Auzéry*. 1997. P. 120–121). При этом автор Жития, Стефан Диакон, считал, что рукоположение Константина состоялось до созыва Собора. Хотя Иерийский Собор предал анафеме всех, кто почитали, изготовляли или держали у себя иконы, причем предусматривались и санкции со стороны светских властей, в течение еще 10 лет о к.-л. жертвах гонений на иконопочитателей сведений нет, за исключением забитого до смерти на ипподроме мч. *Маманта* и прмч. *Андрея Критского* (в Криси), к-рый обличал императора, называя его новым Валентом и Юлианом (*Theoph. Chron.* P. 432, под 6253 г. (760/1)). Первым сигналом изменения позиции К. стала ссылка прп. Стефана Нового в сент. 763 г. (*Auzéry*. 1997. P. 247, not. 334). Прп. Стефан под-

лота). Гос. доходы росли скорее благодаря строгому взиманию налогов в денежной форме, нежели их повышению (возможно, имело место перераспределение части платежей из натуральных в денежные). Это вызвало падение цен в К-поле: за номисму можно было купить 60 модиев (свыше 500 л) пшеницы или 70 — ячменя. Патриарх Никифор (*Niceph. Const. Antirrh.* // PG. 100. Col. 513) упоминал о разорении крестьян и даже о случаях самоубийств среди них.

В 766 г. против К. был организован разветвленный заговор, в к-ром оказались замешаны 19 высших сановников во главе с братьями Константином и Стратигием Подопагурами, соответственно патриархом и бывш. логофетом дрома, и доместиком экскувитов. Угроза была тем более велика, что исходила от представителей новой знати, выдвинувшейся уже при Исаврийской династии, командиров важнейших воинских формирований. К., однако, удалось вовремя узнать о заговоре, и он принял жесткие меры: после публичного поругания Подопагуры были обезглавлены, а остальные участники ослеплены и сосланы. В связи с этим же заговором были казнены





держивал отношения со мн. знатными людьми, в т. ч. с приближенными императора, нек-рых из них он убедил принять монашество. Еще 2 года К. различными способами пытался заставить старца прекратить эту деятельность, но тот остался непреклонен и был отдан на растерзание толпе 20 нояб. 765 г. Непризнание Иерийского Собора не было здесь главным фактором. Далее религ. политика К. развивалась параллельно с политическим кризисом 765–767 гг. Вначале гнев императора обрушился на монашество вне явной связи с иконопочитанием. 21 авг. 766 г. по ипподрому провели монахов, каждый из к-рых должен был держать за руку женщину, в то время как зрители издевались над ними. Уже через 4 дня там же состоялось публичное поругание заговорщиков, так что эти события, очевидно, были частью единого плана. Источники выделяют 2 направления репрессий, начавшихся в 765 или 766 г.: против «сановников и воинов», почитающих иконы (*Theoph. Chron.* P. 437), и против монахов. К. потребовал, чтобы его подданные принесли присягу в том, что они не будут почитать иконы. Даже поставленный иконоборческим Собором патриарх К-польский Константин II должен был поклясться в этом на Честном Древе Креста Господня с амвона Св. Софии. Впрочем, это не спасло его от расправы, поскольку выяснилось, что он участвовал в диффамационной кампании против императора, целью к-рой было представить К. еретиком. Как подчеркивают источники, по решению императора вместо Константина II патриархом стал малообразованный евнух-славянин Никита, пресвитер ц. св. Апостолов. Монахов побуждали отречься от обетов и вступить в брак, им выдирали бороды или поджигали их, предварительно намазав смолой, подвергали членовредительским наказаниям. Других соблазняли деньгами, обещанием должностей и проч. материальными благами. Тогда же пострадали прп. Петр Столпник и, по-видимому, прп. Феодосия К-польская (*Afinogenov D. A Mysterious Saint: St. Theodosia, the Martyr of Constantinople* // *XV. 2000. T. 2. C. 3–13*), от к-рой требовали отказаться от почитания икон и признать решения Собора 754 г. Монахов К. называл «непоминаемыми» (ἀμνημόνευτοι),

а их одежду — «образом тьмы» (σκοτίας σήμα). Феофан писал, что К. предавал смерти представителей знати, осмелившихся принять монашество (*Theoph. Chron.* P. 443). Гонения начались также на почитание мощей: в частности, рака с мощами вмц. *Евфимии Всехвальной* была брошена в море. Стратигами некоторых ведущих фем К. назначил своих сторонников, к-рые должны были проводить жесткую иконоборческую и антимонашескую политику. Так, в 771 г. стратиг фемы Фракии Михаил Лаханодрокон вывел монахов и монахинь своей фемы на поле для игры в мяч в Эфесе и приказал им вступить в брак и облачиться в белые одежды под угрозой ослепления и ссылки на о-в Кипр. На следующий год он распродал в пользу казны все монастырское имущество, а святоотеческие книги и мощи святых, по сообщению Феофана, сжег (*Ibid.* P. 446). Т. о., во Фракии не осталось ни одного монаха, за что Михаил получил особую благодарность от императора. Подобным же образом поступали и др. стратиги. Некоторые монахи были разорены или превращены в казармы и конюшни и в К-поле, однако данные источников не совпадают в том, какие именно; Феофан называет Далматский, Каллистрата, Дия и Максимиана (*Ibid.* P. 443), Никифор — Каллистрата и Флора (*Niceph. Const. Antirrh. // PG. 100. Col. 493*). Тем не менее, как показывают подписи настоятелей под деяниями VII Вселенского Собора, монашество в столице и ее окрестностях существенного ущерба не понесло. По-видимому, репрессии коснулись монастырей, связанных с заговорщиками. Повсеместно в храмах уничтожали или заштукатуривали мозаики и фрески, вместо к-рых изображали различные орнаментальные мотивы, в частности сцены охоты. В целом размах и последствия мероприятий К. против монахов сильно преувеличены иконопочитательскими источниками. Причины враждебности императора к монашеству в историографии объясняли различным образом: как стремление присвоить монастырскую земельную собственность, пресечь отток боеспособного контингента из армии и т. п. Все эти гипотезы, однако, не отвечают на вопрос о том, почему к антимонашеским мерам К. прибег лишь на 25-й год своего правления

в контексте политического кризиса 765–767 гг., основной движущей силой к-рого выступила высшая военная и гражданская знать. Во всяком случае эти меры следует рассматривать отдельно от иконоборчества К.

Образ К. в Византии и сопредельных странах. Систематическое очернение К. в иконопочитательских источниках, вероятно, также восходит к кризису 765–767 г., когда оно составляло идеологический аспект подготовки переворота. Диффамация велась по 2 направлениям: «еретическим» богословским взглядам К. и его развратному образу жизни. Ему приписывали гомосексуальные наклонности (*Theoph. Chron.* P. 443), занятия магией, участие в языческих обрядах и даже в человеческих жертвоприношениях (*Ibid.* P. 413; *Auzépy. 1997. P. 165*; ср.: *Georg. Mon. Chron. Vol. 2. P. 752*). Подчеркивали его любовь к музыке, пирам, непристойным разговорам и пляскам (*Theoph. Chron.* P. 442), а также жестокость и жадность. Георгий Амартол называет К. «христианином» (от χρυσός — золото) и «златослужителем» (*Paris. Coislin. 305. Fol. 331^v*). Память о том, что К. велел своим подданным брить бороды, сохранилась даже спустя много веков в Соборнике 1647 г.: «Сей первые умысли брады брить, якоже правила сказуют» (*Л. 375*, схолия на левом поле, ср.: *Auzépy. 1997. P. 233. N 252*). На монетах, впрочем, К. изображен с бородой. Агиографы создавали более или менее типизированный облик свирепого тирана и гонителя. Однако в *Liber Pontificalis* отношение к К. весьма сдержанное и в одном случае он назван *princeps serenissimus* («тишайший или светлейший государь» — *LP. Vol. 1. Cap. 93. P. 432*). Сир. источники знают К. как мудрого правителя и сторонника правой веры (*Mich. Syr. Chron. Vol. 2. P. 521*), внушавшего страх врагам (*Anonymi auctoris Chronicon. 1937. P. 262–263*). В «Деяниях епископов Неапольских» К. побеждает дракона, охранявшего акведук, а у арм. историков он удачливый охотник на львов (*Rochow. 1994. S. 127–129*). Нек-рое время у К. сохранялось немало приверженцев и в Византии, особенно среди воинов и ветеранов тагм. В июне 813 г., непосредственно перед битвой при Версиникии, во время молебна в храме св. Апостолов, неизвестные люди устроили





так, что двери героона (склепа) Юстиниана, в к-ром был похоронен К., распахнулись как бы сами собой, и они ринулись туда, призывая императора воскреснуть и помочь государству (*Theoph. Chron.* P. 501). Патриарху Никифору пришлось специально опровергать тех, кто противопоставляли долготелее успешное правление К. череде неудач императоров-иконопочитателей (*Niceph. Const. Antirrh.* // PG. 100. Col. 500–525; см. также: *Alexander.* 1958. P. 111–125). В конце концов ок. 852 г. патриарх К-польский свт. *Игнатий* приказал выбросить кости К. из храма и публично сжечь (*Rochow.* 1994. S. 138–139).

Д. Е. Афиногенов

Сочинения К. в оригинальном виде не сохранились, однако об их существовании можно судить по сообщениям авторов-иконопочитателей IX в. Феостирикт, автор Жития прп. Никиты Мидикийского (создано до 843), сообщает, что читал 13 лишенных какого бы то ни было смысла «словес» (λογύδρια), к-рые К. опубликовал в течение всего лишь 2 недели (*ActaSS. Arg.* T. 1. P. XXVIIIЕ). О содержании этих кратких пропагандистских работ, возможно зачитывавшихся в ходе ежедневных встреч-силенциев (σιλέντια), предшествовавших созыву иконоборческого Иерийского Собора (*Theoph. Chron.* P. 427), ничего не известно.

Др. сочинение К., носящее условное название «Вопрошания» (Πεῦσεῖς или Προβλήματα), реконструируется благодаря богословско-полемическим творениям патриарха К-польского Никифора I. Фрагменты «Вопрошаний» без к.-л. существенной редакторской правки были включены Никифором с целью опровержения в «Антирретики», 2-ю часть обширного трактата, содержащего также «Большое защитительное слово» и «Возражение против Евсевия и Епифанида». Это сочинение обычно датируется 818–820 гг. (*Alexander.* 1958. P. 188), однако весьма вероятно, что работа над ним началась несколько раньше, еще до иконоборческого Собора 815 г. (*Chrysostalis.* 2012. P. 34–38). Однако уже к этому моменту текст «Вопрошаний» был доступен патриарху Никифору не в оригинальной форме, а в виде выписок, не всегда позволявших восстановить логику рассуждения К. (*Gero.* 1977. P. 40–41; *Луховицкий.* 2011. С. 135–136).

Первые попытки вычленения фрагментов «Вопрошаний» в тексте Никифора были предприняты уже в сер. IX в. Наиболее ранний список (*Paris. gr.* 911), предположительно созданный в окружении патриарха К-польского Мефодия, снабжен особыми пометами, выделяющими цитаты из текста К. и не совпадающими с теми, что используются для маркировки цитат из сочинений других еретиков (*Chrysostalis.* 2012. P. 146, 290–291). Научные реконструкции «Вопрошаний» предложили Б. М. Мелиоранский (1901), Г. А. Острогорский (1929), Г. Хеннепхоф (1969) и И. Рохов (1994). Согласно Мелиоранскому, Острогорскому и С. Геро (*Gero.* 1975. S. 5; *Idem.* 1977. P. 37), оригинальные цитаты из «Вопрошаний» содержатся только в 1-м и во 2-м «Антирретиках», а иконоборческие аргументы, опровергнутые в 3-м «Антирретики» отражают воззрения иконоборцев не VIII, а IX в. Хеннепхоф, Рохов и Л. В. Луховицкий (*Луховицкий.* 2011. С. 136–138) полагают, что источник, рассматриваемый патриархом Никифором в 3-м «Антирретики», также принадлежал К.

В жанровом отношении «Вопрошания» представляют собой переходную форму, совмещающую элементы богословско-полемического сочинения в форме вопросов-ответов и политической апологии. В завершении «второй главы» (ἕτερον κεφάλαιον) своего сочинения К. обращается к соборному епископу и объясняет, что слухи о его вероотступничестве, распространяющиеся «родственниками и близкими», не имеют под собой оснований (*Niceph. Const. Antirrh.* // PG. 100. Col. 340BC). Этот фрагмент позволяет понять полемические задачи, к-рые ставил перед собой К., а также датировать его сочинение. Некоторые исследователи связывают кампанию диффамации против К., ответом на которую стали «Вопрошания», с фигурой Артавазда (*Rochow.* 1994. S. 23–24; *Brubaker, Haldon.* 2001. P. 255); другие полагают, что «Вопрошания» были созданы в период подготовки к Иерийскому Собору (*Ostrogorsky.* 1929; *Gero.* 1975. S. 4–5; *Idem.* 1977. P. 38). Альтернативные гипотезы предлагают датировать «Вопрошания» рубежом 40-х и 50-х гг. VIII в., когда противники К. использовали слухи о его «отступничестве», возникшие еще в годы юности императора (*Speck.* 1981; *Brubaker,*

Haldon. 2011. P. 179–183), либо видеть в «Вопрошаниях» элемент политического противостояния К. и оппозиции в сер. 60-х гг. VIII в. (*Луховицкий.* 2011. С. 132–133).

«Вопрошания» К. были дополнены святоотеческим флорилегием, о содержании к-рого можно судить по др. части трактата патриарха Никифора – «Возражение против Евсевия и Епифанида» (*Gero.* 1977. P. 47–52). Для подтверждения своего учения К. ссылался на творения святителей Василия Великого, Григория Богослова, Афанасия I Великого, Кирилла Александрийского, Иоанна Златоуста и Григория Нисского (*Niceph. Const. Contr. Euseb.* P. 378–379). Однако самым важным свидетельством в пользу иконоборческого учения К. стало послание к августу Констанции, к-рое приписывалось Евсевию Кесарийскому (*Ibid.* P. 383–386).

Язык сочинений К. отличается невнимательностью к тонкостям богословских формулировок. Использование выражения «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων) вместо традиционного «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν) (*Niceph. Const. Antirrh.* // PG. 100. Col. 232A, 296C) давало повод видеть в его высказываниях монофизитское влияние (*Ostrogorsky.* 1929. S. 24–26), однако эта гипотеза не нашла подтверждения (*Brook.* 1977. P. 54–55; *Gero.* 1977. P. 40). Некоторые положения иконоборческого учения у К. сформулированы более радикально, чем в оросе Иерийского Собора. Так, К., определяя понятие «образ», утверждал, что он должен быть «единосущен» (ὁμοούσιον) изображаемому (*Niceph. Const. Antirrh.* // PG. 100. Col. 225A), в то время как в определении Иерийского Собора такие формулировки отсутствовали (*Gero.* 1975. S. 9–10). Доказывая, что истинным образом Христа могут считаться лишь Евхаристические Дары, К. приписывал им «нерукотворность» (ἀχειροποίητον) (*Niceph. Const. Antirrh.* // PG. 100. Col. 337CD), в то же время в оросе Иерийского Собора этот термин не упоминается (*Лурье.* 2006).

Сохранившиеся фрагменты сочинений К. опровергают популярные в антиконоборческой литературе IX в. сообщения о «радикальном богословии» (термин Геро) К. (*Gero.* 1977. P. 39–40, 143–151; *Луховицкий.* 2009). Сообщения визант. хронистов Феодана Исповедника и Георгия Мо-





наха о сомнениях К. в божественной природе Христа и об отказе называть Пресв. Деву Марию Богородицей отражают полемическую традицию VIII в. (*Afinogenov*, 2010) и не находят подтверждений в тексте «Вопрошаний», где К. называет Деву Марию Богородицей (*Niceph. Const. Antirrh.* // PG. 100. Col. 216BC). Также вопреки утверждениям авторов Мученичества Стефана Нового (807/9) и полемического памфлета «Против Константина Каваллина» (PG. 95. Col. 337C) К. не отказывался от употребления слова «святой» (*Niceph. Const. Antirrh.* // PG. 100. Col. 468C–469A). Вопрос о том, отвергал ли К. учение о заступничестве святых пред Богом, остается открытым (*Gero*, 1977. P. 147–151). В «Вопрошаниях» нет фрагментов, посвященных этой теме, а Иерийский Собор прямо анафематствовал подобные утверждения (*Mansi*. Т. 13. P. 348). Однако косвенные свидетельства позволяют предположить, что К. выступил против учения о способности святых быть заступниками пред Богом уже после Иерийского Собора (*Karusmüller*, 2015).

Л. В. Луховицкий

Ист.: BHG, N 394–395, 1386–1387; *Const. Porphy.* De cerem. 1830. Vol. 2. Cap. 42. P. 645; *idem*. De them.; *Mich. Glyc.* Annales. 1836. P. 525–526, 530, 538; *Cedrenus G.* Comp. hist. 1838. Vol. 1. P. 792–793; *ActaSS.* Oct. T. 8. P. 135–142 [BHG, N 111], 142–149 [BHG, N 112]; *Georgii Monachi dicti Hamartoli* Chronicon / Ed. E. de Muralt = Хронограф *Георгия Амартола* / Изд.: Э. Г. фон Муральт. СПб., 1859. С. 917, 928; *Niceph. Const. Chronogr.* Col. 100, 105; *idem*. *Apol.* Ibid. Col. 836–837, 845; *idem*. *Brev. hist.* 1990. P. 124, 132–164; *idem*. *Refut. et evers.* Cap. 3. 9, 4. 16, 6. 5, 35. 34; [*«Ирод»*]: 35. 23; 71. 6, 80, 24, 150. 4; [*«Мамона»*]: 10. 49, 21. 19, 33. 13, 37. 58, 75. 63, 80. 23–25, 150. 3–4; PG. 99. Col. 117, 120, 145 [BHG, N 1755], 236–240, 260, 265, 276 [BHG, N 1754]; Леговник сокращен от различных летописцев же и поведатели *Георгия грешнаа инока*. СПб., 1881. Вып. 3. Л. 339 об.–351. (ИздОЛДрП; 69); *Mich. Syr. Chron.* Vol. 2. P. 501–502, 506, 511, 517, 520–524, 527; *Vita Ioannis Damasceni* // PG. 94. Col. 812–885 [BHG, N 885]; *Chronicon Bruxellense* / Ed. F. Gumont // *Anecdota Bruxellensia*. Gent, 1894. Т. 1: *Chroniques byzantines du manuscrit 11376*. P. 31–32; *Continuatio Isidoriana Hispana* a. DCCXXI / Ed. Th. Mommsen // *MGH.* AA. Т. 11. 2. P. 365–366; *Theodoros Scutariotes* Σύντομος Χρονική // *Σάραξ*. МВ. 1894. Т. 7. С. 121–126, 142; *Chronique de Denys de Tell-Mahré* / Ed. J.-B. Chabot. P. 1895. P. 55–56; *Zonara*. *Epit. hist.* 1897. Vol. 3. P. 264–282; *Brooks E. W.* Byzantines and the Arabs in the Time of Early Abbasids // *EHR*. 1900. Vol. 15. N 4. P. 728–747; *SynCP*. P. 827–828 [BHG, N 1774e]; *Patria CP*. Т. 2. P. 207; Т. 3. P. 291, 226, 239, 240; *Fragmenta chronici anonymi auctoris ad annum Domini 813 pertinentia* / Ed. E. W. Brooks // *Chronica Minora*. P., 1907.

Vol. 3. P. 188. (CSCO; 6. Syr.; 6); *Eliae Metropolitae Nisibeni* Opus Chronologicum / Ed. E. W. Brooks. Louvain, 1910. P. 80–83, 86. (CSCO; 63. Syr.; 23); *Latyšev*. *Menol.* Т. 2. P. 186–188 [BHG, N 1773y]; *Bacha C.* Biographie de Saint Jean Damascène: Texte original arabe. L., 1912 (рус. пер.: *Васильев А. А.* Арабская версия жития св. Иоанна Дамаскина. СПб., 1913); *Kitab al-Unvan: Histoire universelle, écrite par Agapius (Mahboub) de Menedj* / Ed. A. A. Vasiliev // *PO*. 1912. Т. 8. Fasc. 3. P. 507, 509–511, 515, 519, 521, 533, 538, 544, 547; *Доброклонский А. П.* Прп. Феодор, исповедник и игумен Студийский. Од., 1913. Ч. 1: Его эпоха, жизнь и деятельность. С. XXXIV–XC [BHG, N 1755d]; *Libri Carolini sive Caroli Magni Capitulare de imaginibus* / Rec. H. Bastgen. Hannover, 1924. P. 3. (MGH. Conc.; 2. Suppl.; 1); *Suda*. Vol. 2. P. 700; Vol. 3. P. 176–177; *Vie de saint Étienne, archevêque de la métropole Sougda* / Ed. G. Bayan // *Le Synaxaire Arménien*. P., 1930. P. 865–876. (PO; Т. 21. Fasc. 6); *Budge E. A. W.* The Chronography of Gregory Abū'l-Faraj 1225–1286, the Son of Aaron, the Hebrew Physician, Commonly Known as Bar Hebraeus. L., 1932. Vol. 32. P. 110–112; *Anonymi auctoris Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens* / Ed. J.-B. Chabot. Louvain, 1937. Vol. 1. P. 244, 254, 262–263. (CSCO; 109. Syr.; 56); *LP*. Vol. 1. Cap. 93. P. 432–433; *Самодурова З. Г.* Хроника Петра Александрийского // *ВВ*. 1961. Т. 18. С. 150–197; *L'histoire des reliques d'Euphémie par Constantine de Tios* // *Euphémie de Chalcedoine* / Ed. F. Halkin. Brux., 1965. P. 81–106; *Житие Феодосия* // *Успенский сб.* XII–XIII вв. / Изд.: О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. М., 1971. С. 248–253. Л. 143а–146а; *Lamza L.* Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715–730). Würzburg, 1975. S. 223, 228–230 [BHG, N 697]; *Schreiner P.* Die byzantinischen Kleinchroniken. W., 1975. Bd. 1. S. 44, 47, 48; 1977. Bd. 2. S. 132; *Georg. Mon. Chron.* 1978*. P. 750–765; *Gesta episcoporum Neapolitanorum* / Ed. G. Waitz // *MGH. Scr. Lang.* P. 422–424, 426; *Pauli continuationes* / Ed. L. Berhmann, G. Waitz // *Ibid.* P. 204–205, 207, 211–212, 215; *History of Lewond, the Eminent Vardapat of the Armenians* / Transl., introd., comment. Z. Arzoumanian. Wynnewood, 1982. P. 120, 124, 126, 133, 140, 142–143; *Eclog.* P. 160–166; *Script. incert.* P. 55, 60, 70; *Halkin F.* Deux impératrices de Byzance // *AnBoll.* 1988. Vol. 106. P. 5–34 [P. 6–27: BHG, N 2205]; *Theod. Stud.* Ep. 50, 276; *The Letter of the Three Patriarchs to Emperor Theophilus and Related Texts* / Ed. J. A. Munitiz e. a. Camberley, 1997. P. 105, 113, 167–169, 179; *Auzépy M.-F., ed.* *La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre*. Aldershot, 1997. (BBOM; 3); *Sym. Log. Chron.* 2006. P. 187–194.

Лит.: *PMBZ*, N 3703; *Мелиоранский Б. М.* Георгий Киприянин и Иоанн Иерусалимлянин, два малоизвестных борца за православие в VIII в. СПб., 1901. С. 118–122; *Lombard A.* Études d'histoire Byzantine: Constantin V, empereur des Romains (740–755). P., 1902; *Ostrogorsky G.* Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites. Breslau, 1929. S. 7–45, 8–11 [реконструкция «Вопрошаний»]; *Alexander P. J.* The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire. Oxf., 1958; *Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes* / Ed. H. Hennepf. Leiden, 1969. P. 52–57; *Gero S.* The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and its Sources // *BZ*. 1975. Bd. 68. S. 4–22; *idem*. *Byzantine Icono-*

clasm during the Reign of Constantine V. Louvain, 1977. P. 37–52. (CSCO; 384. Subs.; 52); *idem*. The Legend of Constantine V as Dragon-Slayer // *GRBS*. 1978. Vol. 19. P. 155–159; *Brock S. P.* Iconoclasm and the Monophysites // *Iconoclasm: Papers Presented at the 9th Spring Symp. of Byzantine Studies*, Univ. of Birmingham, March 1975 / Ed. A. Bryer, J. Herrin. Birmingham, 1977. P. 53–57; *Speck P.* Artabasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren: Untersuch. zur Revolte des Artabasdos und ihrer Darstellung in der byzant. Historiographie. Bonn, 1981. S. 245–266; *Mango C. St. Anthusa of Mantineon and the Family of Constantine V* // *AnBoll.* 1982. Vol. 100. P. 401–409; *Treadgold W. T.* The Byzantine Revival, 780–842. Stanford, 1988. P. 60–126; *idem*. A History of the Byzantine State and Society. Stanford, 1997. P. 349, 354–382, 388–402, 405, 412, 417–423, 430, 907, 941, 943; *Zuckerman C.* The Reign of Constantine V in the Miracle of St. Theodore the Recruit (BHG 1764) // *REB*. 1988. Vol. 46. P. 191–210; *Hollingsworth P. A.* Constantine V // *ODB*. Vol. 1. P. 501; *Rochow I.* Kaiser Konstantine V. (741–775): Materialien zu seinem Leben und Nachleben. Fr./M., 1994. S. 177–188; *Афиногенов Д. Е.* Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997. С. 11–14; *idem* (*Afinogenov D.*). A Lost 8th Century Pamphlet against Leo III and Constantine V? // *Eranos*. 2002. Vol. 100. P. 1–17; *idem*. The Story of the Patriarch Constantine II of Constantinople in Theophanes and George the Monk: Transformations of a Narrative // *History as Literature in Byzantium*. Farnham, 2010. P. 205–212; *Brubaker L., Haldon J.* Byzantium in the Iconoclast Era (ca 680–850): The Sources. Aldershot, 2001. (BBOM; 7); *idem*. Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680–850: A History. Camb., 2011; *Лурье В. М.* История визант. философии: Формативный период. СПб., 2006. С. 461–466; *Луховицкий Л. В.* К вопросу о «радикальном богословии» Константина V: Филологические заметки // *Индоевропейское языкознание и классическая филология — 13: Мат-лы чт. СПб., 2009. С. 402–409; он же.* Литературная природа «Вопрошаний» Константина V по данным «Apologeticus atque Antirrheticus» Никифора Константинопольского // *ВВ*. 2011. Т. 70(95). С. 124–138; *Chrysostalis A.* Recherches sur la tradition manuscrite du Contra Eusebium de Nicéphore de Constantinople. P., 2012; *Krausmüller D.* Contextualising Constantine V's Radical Religious Policies: The Debate about the Intercession of the Saints and the «Sleep of the Souls» in the Chalcedonian and Nestorian Churches // *BMGS*. 2015. Vol. 39. P. 25–49.

КОНСТАНТИН VI (14.01.771 – 797 / после 802), визант. имп. (соправитель отца, имп. *Льва IV*, с 14 апр. 776, под регентством матери имп. *Ирины* с 9 сент. 780, единоличный правитель дек. 790 – авг. 797).

Источники. Практически все имеющиеся данные о К. сообщает «Хронография» прп. Феофана Исповедника, в которой сочетаются благожелательные и неприязненные по отношению к нему сведения. Первые, по-видимому, отражают приверженность группы визант. знати к Исаврийской династии, а 2-е — с одной





стороны, недовольство нерешительностью К. при отстранении имп. Ирины от власти, и с другой — враждебность к династии.

Венчание К. на царство имп. Львом IV явилось нарушением порядка престолонаследия, утвержден-



Имп. Константин VI.
Монета. Аверс, реверс.
VIII в.

ного имп. Константином V в 769 г., поскольку т. о. младшие единокровные братья Льва были исключены из числа претендентов на трон. Поэтому имп. Лев потребовал от высших сановников принести специальную присягу на верность К. Тем не менее дядя К. Христофор, Никифор и Никита представляли постоянную политическую опасность на протяжении всего царствования К. В 780 г. состоялась помолвка К. с дочерью *Карла Великого* Ротрудой, однако, несмотря на интенсивные переговоры о браке, в 787 г. помолвка была разорвана по инициативе Карла. В 788 г. имп. Ирина женила К. на Марии из Амнии, внучке св. Филарета Милостивого, будто бы выбранной в результате «царских смотрин» (*Ryden L. The Life of St Philaretos the Merciful Written by His Grandson Niketas. Uppsala, 2002. P. 82–92*). У К. родились дочери Евфросиния (впосл. 2-я жена имп. Михаила II) и Ирина. В 795 г. К. развелся с Марией, отправив ее в мон-рь (у Феофана в рассказе о постриге Марии употреблены глаголы «заставил» и «убедил» (*Theoph. Chron. P. 469*)), и женился на Феодоте, кувикуларии (фрейлине) имп. Ирины, от которой имел сына Льва (род. в окт. 796), умершего во младенчестве, и еще одного ребенка, к-рого имп. Никифор I впосл. лишил наследства (*Theod. Stud. Ep. 31*).

Внутренняя и внешняя политика (о периоде регентства Ирины см. ст. *Ирина*, визант. имп.). В нач. 790 г. имп. Ирина предотвратила заговор в пользу К., но в том же году фемные войска принудили ее к отречению и К. стал править единолично. Походы К. против болгар и арабов в 791–792 гг. окончились безрезультатно.

В 792 г. император примирился с матерью, что вызвало недовольство фем (особенно фемы Армениак), жестоко подавленное императором. Столкновения в М. Азии продолжались до 793 г. и, вероятно, повлияли на боеспособность визант. армии, которая в 792 г. потерпела тяжелое поражение от болгар при Маркеллах,

в значительной степени из-за просчетов К. как полководца. Ему пришлось заключить мир на условиях выплаты дани. В авг. 792 г. был раскрыт заговор в пользу сыновей Константина V, Никифор был ослеплен, а остальным заговорщикам отрезали языки. Развод с Марией и новый брак К. вызвали протест дальних родственников Феодоты — игумна Саккудийского мон-ря прп. Платона и его племянника прп. Феодора (впосл. Феодор Студит). Они разорвали общение со свт. Тарасием, патриархом К-польским, к-рый позволил игум. Кафарского мон-ря Иосифу обвенчать К. с Феодотой (т. н. *михианская схизма*). Игнатий Диякон рассказывает о порочности К. и о его «упорстве во грехе» (*Ignatii Diaconi Vita Tarasii archiepiscopi Constantinopolitani / Ed. I. A. Heikel // Acta Societatis Scientiarum Fennicae. Helsinki, 1889. Vol. 17. P. 412 [ВНГ, N 1698]*), а более поздние источники — о том, что К. угрожал свт. Тарасию восстановить *иконоборчество* (*Narratio de Tarasio et Nicephoro // PG. 99. Col. 1852*) и даже идолопоклонство (*Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 2. P. 26*), однако все это сообщалось скорее всего с целью оправдать поведение патриарха во время «михианской схизмы». Часть недовольных заключенным браком была заточена в тюрьму, часть — сослана в Фессалонику. В 796 г. болгарский хан Кардам потребовал выплатить дань, в ответ на что К. отправил ему конский навоз в платке. Император выступил с войском во Фракию, но хан не принял бой. В июле 797 г., когда К. вернулся из безуспешного похода против арабов, некие солдаты из тагм (столичных гвардейских частей) попытались его схватить. Тогда он переправился в М. Азию, чтобы собрать фемные войска. Имп. Ирина,

по утверждению Феофана, была очень напугана намерениями К. и думала послать к нему епископов, чтобы получить гарантии неприкосновенности, а затем удалиться от дел. Однако среди сопровождающих императора были верные ей люди, и она дала им знать, что выдаст их, если те не доставят К. в столицу. 5 авг. его переправили в К-поль и заточили во дворце. Там К. ослепили в той самой палате Порфира, где он появился на свет.

Смерть К. датируется по-разному. Из рассказа Феофана Исповедника можно понять, что император умер вскоре после ослепления (*Theoph. Chron. P. 472, 16–18*). Однако согласно др. источникам, он дожил до правления имп. Никифора I (802–811). Хроника Симеона Логофета (кон. X в.) утверждает, что после свержения К. жил в странноприимном доме Исидора (позднее мон-рь Покаяния, греч. τῆς Μετανοίας — *Sym. Log. Chron. 2006. P. 230, 304–305*), а когда к власти пришел Никифор I, показал ему, где во дворце спрятаны сокровища (*Ibid. P. 205, 23–25*). Последнее сообщение следует считать одной из легенд на тему алчности Никифора. Прп. Феодор Студит (*Theod. Stud. Ep. 31*) говорил, что имп. Никифор вернул тело К. его законной супруге. Впосл. саркофаг К. из вифинского мрамора находился в мон-ре Ливадия, т. н. мон-ре «Госпожи Евфросинии» (по имени дочери К. имп. Евфросинии), рядом с могилами Марии Амнийской и их с К. дочерей.

Ист.: *Niceph. Const. Chron.; idem. Antirrh. // PG. 100. Col. 508; Georg. Mon. Chron.* (рус. пер.: *Георгий Амартол. Хронограф /* Ред.: Э. Г. фон Муральт. СПб., 1859. С. 495); *Sym. Log. Chron. 2006; Schreiner P. Die byzantinischen Kleinchroniken. W., 1977. Bd. 2. S. 48, 88, 91–94, 136; Chronicon Bruxellense / Ed. F. Gumont // Anecdota Bruxellensia. Gent, 1894. T. 1: Chroniques byzantines du manuscrit 11376. P. 32; Mich. Glyc. Annales. P. 505, 529; Theodoros Scutariotes. Σύνοψις Χρονική // Σάβας. ΜΒ. 1894. T. 7. Σ. 126, 127–129, 132; *Theod. Stud. Ep. 218, 221 // PG. 99. Col. 1658–1659, 1670; idem. Praepositi parva catechesis / Ed. E. Auvray // 1891. P. 258; idem. Magna Catechesis / Έκδ. Ἀ. Παπαδόπουλος-Κεραμέης. СПб., 1904. P. 803; Phot. Ep. 1; Duffy J., Parker J., ed. *The Synodicon Vetus*. Wash., 1979. P. 126, 128, 192; *The Letter of the Three Patriarchs to Emperor Theophilus and Related Texts / Ed. J. A. Munitiz e. a. Cambridge, 1997; The Unpublished Saint's Life of the Empress Irene / Ed. W. T. Treadgold // ByzF. 1982. Bd. 8. Cap. 1, Cap. 8–11 [ВНГ, N 2205]; Const. Porphy. De cerem. II 42; Patria CP. T. 2. P. 212; T. 3. P. 219, 134, 135, 258, 269, 278; LP. Vol. 1. Cap. 97. P. 511; Annales Regni Francorum inde ab a. 741, usque ad a. 829, qui dicuntur Annales Laurissenses Maiores et Einhardi / Ed.***



F. Kurze. Hannover, 1895. P. 83, 95, 105; *Alcuin*. Ep. 174 // MGH. Epp. T. 4. P. 288; Libri Carolini. 6, 8, 12, 14, 16, 18, 19, 81, 148, 171, 210 // *Opus Caroli regis contra synodum* / Hrsg. A. Freeman. Hannover, 1998; *Mich. Syr. Chron.* III 9–12; *The History of al-Tabari* / Ed. E. Yarshater. Albany, 1995. Vol. 29. P. 221; 1990. Vol. 30. P. 168.

Лит.: *Brooks E. W.* On the Date of the Death of Constantine the Son of Irene // *BZ*. 1900. Bd. 9. S. 654–657; *Guilland R.* Recherches sur les institutions byzantines. B., 1967. Vol. 2. P. 319. (BBA; 35); *Speck P.* Kaiser Konstantin VI.: Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft: Quellenkritische Darstellung von 25 Jahren byzant. Geschichte nach dem ersten Ikonoklasmus. Münch., 1978. 2 Bde; *Treadgold W. T.* The Chronological Accuracy of the Chronicles of Symeon the Logophete for the Years 813–845 // *DOP*. 1979. Vol. 33. P. 157–197; *idem.* The Byzantine Revival, 780–842. Stanford, 1988. P. 89–110, 483f; *idem.* A History of the Byzantine State and Society. Stanford, 1997. P. 367, 417–422, 426, 433–437, 450, 552, 571; Constantine VI // *ODB*. Vol. 1. P. 501–502; *Lilie R. J.* Byzanz unter Eirene und Konstantin VI. (780–82). Fr./M. etc., 1996; *PMBZ*, N 3704.

Д. Е. Афиногенов

КОНСТАНТИН VII БАГРЯНОРОДНЫЙ (Порфирородный) [Порфиrogenетт; греч. Κωνσταντῖνος ὁ Πορφυρογέννητος] (905, май или сент., К-поль — 9.11.959, там же), визант. император (в 913–919 под опекой регентов, в 919–944 совместно с *Романом I Лакапином*, самостоятельно с 27 янв. 945), писатель.

Биография. К. род. в 905 г., предположительно 17/18 мая (*Grumel*. 1937. P. 63; *Kazhdan, Cutler*. 1991. P. 502) или 2/3 сент. (*Jenkins*. 1965. P. 109; см. предполагаемые гороскопы К.: *Pingree*. 1973), и был первенцем имп. *Льва VI Мудрого* и его 4-й жены, Зои Карвонопсиды (Карвонопсины, букв. «Черноокой»). В предыдущих 3 браках у императора не было сыновей, что ставило под угрозу продолжение Македонской династии. Рождение К. омрачалось тем, что его мать, хотя и проживала во дворце, с церковно-канонической т. зр. не считалась законной супругой императора. Тем самым К., хотя и родился в Багряной палате Большого дворца (в Порфире), формально оказывался незаконнорожденным. По-видимому, именно для того, чтобы подчеркнуть его права на престол, за К. закрепилось прозвание «Багрянородный»: так называли только тех детей, которые рождались уже у царствующих императоров. Неопределенность статуса К. грозила резко осложнить политическое будущее не только его самого, но и всей империи. Ввиду исключительности ситуации патриарх *Николай I Мистик* согласился при-



Христос, благословляющий
Константина Багрянородного.
Резьба по слоновой кости.
Ок. 945 г. (ГМИИ)

знать К. законным сыном Льва VI и полноправным наследником, но категорически потребовал от императора расстаться с Зоей. Это условие было выполнено, и 6 января 906 г. младенец был торжественно крещен патриархом в соборе Св. Софии. Восприемниками выступали брат и соправитель Льва *Александр* и высшие сановники. Вскоре, однако, Лев не только вернул Зою во дворец, но и сочетался с ней церковным браком (церемония без разрешения патриарха совершил придворный пресв. *Фома*). Патриарх *Николай Мистик* немедленно наказал клирика, а императора отлучил от Церкви. Лев VI предложил рассмотреть сложившуюся ситуацию на Соборе с участием представителей всех патриархатов. Ни на Рождество, ни на Богоявление 907 г. император не был допущен патриархом в Св. Софию. Отношения между ними накалились. После того как очередная попытка убедить *Николая Мистика* пойти на уступки потерпела неудачу, Лев VI обвинил его в связях с полководцем *Андроником Дукой*, поднявшим в это время мятеж на Востоке, и добился отречения патриарха от сана (февр. 907). Новым патриархом стал духовный наставник императора синкелл *Евфимий II (I)*. Собор с участием представителей папы *Сергия III* принял императора в церковное общество после его покаяния (в память

об этом событии была создана мозаика в нартексе Св. Софии). Тем не менее конфликт вокруг 4-го брака Льва VI вызвал затяжной внутрицерковный раскол, продолжавшийся до «Объединительного Собора» 920 г.

15 мая 908 г. (*Grierson, Jenkins*. 1962) К. был коронован как соправитель Льва VI и его брата *Александра*. Через 4 года Лев умер, и дядя К. стал автократом. Имп. *Александр* не имел детей, но надеялся обзавестись ими, вступив в новый брак. Племянника он не любил, открыто выражая намерение отстранить его от престола и сделать евнухом, но за ребенка всякий раз вступались сановники (*Sym. Log. Chron.* 134, 4. P. 295–296). Правление *Александра* оказалось недолгим: 6 июня 913 г. император скоропостижно скончался (ходили слухи, что он переусердствовал со снадобьями). Перед смертью он передал власть малолетнему К., назначив его опекунами патриарха *Николая Мистика* (вновь стал патриархом в мае 912), магистров *Стефана* и *Иоанна Эладу*, ректора *Иоанна*, мон. *Евфимия* и своих фаворитов, *Василицу* и *Гаврилопула*. К ним вскоре присоединилась и имп. *Зоя*.

Смена правления произошла в момент резкого обострения внешнеполитической ситуации. Покойный император успел рассориться с опасным соседом, *Симеоном Болгарским*, и в К-поле со дня на день ждали вторжения болгар. Еще во время предсмертной болезни *Александра* патриарх *Николай* тайно пригласил в столицу популярного в армии и народе полководца, доместика *схол Константина Дуку*. Но когда тот 9 июня спешно явился в К-поль с небольшим отрядом, выяснилось, что регентский совет (куда вошел и *Николай*) не намерен уступать ему власть. Попытка *Дуки* захватить дворец силой не увенчалась успехом: он был оттеснен стражей и погиб. Его многочисленные сторонники подверглись жестокому казням и др. репрессиям.

После подавления мятежа *Дуки* во главе правительства встали патриарх *Николай* и магистры *Стефан* и *Иоанн Элада*. В авг. к К-полю, не встречая серьезного сопротивления, подошли войска *Симеона*. Но взять город болгары не смогли, и они начали переговоры. Патриарх устроил встречу юного императора с сыновьями болгарского правителя (обговаривались планы

обручения К. с их сестрой) и символически венчал на трон Симеона во время личной встречи (913). Византийцы пытались иронизировать над деталями коронации болг. правителя (см., напр.: *Theoph. Cont.* P. 385). Однако для болгар это событие было важнейшей политической победой. Отныне Симеон считал себя равным по статусу «василевсу ромеев» и принял титул «цесарь и самодержец всех болгар и греков».

Уступки регентов вызвали недовольство. Властолюбивая Зоя отстранила от правления патриарха



*Христос на престоле.
Константин VII
Багрянородный и Роман I.
Монета. Аверс, реверс.
X в.*

Николая и разорвала соглашение с болгарами о династическом союзе. Готовя контрнаступление в Болгарии, правительство заключило мир с арабами. Но объединенная имперская армия во главе с Львом Фокой была разгромлена Симеоном сначала при Анхиале (20 авг. 917), а затем во Фракии (917/8).

В ситуации, когда положение империи ухудшилось, в окружении юного К. созрел заговор в пользу одного из военачальников, друнгария флота (адмирала) Романа Лакапина. Заручившись формальной поддержкой императора, он помог К. отстранить от власти Зою, а затем, под предлогом защиты императора от поднявшего мятеж Льва Фоки, захватил Большой дворец. 4 мая 919 г. Роман породнился с правящей династией, выдав замуж за 14-летнего К. свою дочь Елену, и получил сан василеопатора. Одним из первых его деяний стало примирение церковного раскола между сторонниками патриархов Николая и Евфимия (июль 920).

Осенью 920 г. Роман Лакапин получил сан кесаря, а в дек. был коронован зятем в качестве императора-соправителя. Возвышение выскочки вызвало целую серию заговоров и мятежей, но Роман не только сумел удержаться у власти, но и приобрел к ней 3 своих сыновей — Христофора (921), Стефана и Константина (924); его 4-й сын, болезненный

Феофилакт, в 933 г. был, несмотря на неполные 20 лет, поставлен патриархом К.-польским (разрешение на поставление доставили посланцы папы Римского *Иоанна XI*, к-рому самому было всего 23 года). В 922 г. Роман I был объявлен автократом, оттеснив К. на 2-е место.

Так в Византии на полвека утвердилась новая форма правления, когда юных отпрысков Македонской династии опекали прорывавшиеся к власти опытные военачальники, к-рые не довольствовались положением регентов, но получали полноценный имп. сан. Это позволяло, с одной стороны, сохра-

нить преемство легитимности, а с другой — обеспечивать высокий уровень компетенции военного и гос. управления. Однако «природные» наследники оказывались в этой ситуации под постоянной угрозой устранения.

Война с Болгарией продолжалась вплоть до 924 г. Основным поводом для враждебных действий «царь болгар и греков» Симеон объявил защиту законного имп. К. от «узурпатора» Романа Лакапина (см. письма Романа к Симеону: *ΔΙΕΕΕ*. 1883. Т. 1. С. 657–666). После личной встречи с Романом Симеон согласился на перемирие, хотя и не отказался от своих притязаний на империю. В 927 г. юный сын и наследник Симеона Петр добился от визант. правительства не только признания своего царского титула, но и согласия на династический союз: женой Петра стала внучка Романа I Мария. Во время свадебных торжеств по требованию болгар отец Марии, имп. Христофор, был поставлен на 2-е место в иерархии императоров, оттеснив К. на 3-е (*Sym. Log. Chron.* 136, 49–50. P. 328; *Theoph. Cont.* VI 23. P. 414).

Долгое время К. находился в тени своего деятельного тестя. Отстраненный от реальной власти он предавался историческим изысканиям и лит. трудам. Бразды правления К. взял в свои руки лишь на 40-м году жизни. Незадолго до этого, 16 дек. 944 г., Роман I Лакапин был смещен с престола своими сыновьями Стефаном и Константином (их старший брат,

Христофор, к тому времени уже умер) и отправлен в монастырь. Однако «триумvirат» Стефана и 2 Константинов продержался недолго. Багрянородный сын Льва VI пользовался гораздо большей популярностью, чем сыновья безродного выскочки. Уже 20 дек. 944 г. К. был провозглашен автократом, а еще спустя месяц, 27 янв. 945 г., в ходе очередного дворцового переворота сыновья Лакапина были арестованы по обвинению в покушении на К. и отправлены в ссылку.

Уже через месяц после начала самостоятельного правления К. короновал в качестве соправителя своего юного сына Романа II, закрепив тем самым династическое преемство. Полномочия парадинастевона (неофициальной главы правительства) при этом получил молодой евнух Василий, незаконнорожденный сын (υββος) Романа Лакапина от наложницы-«скифянки». Он оставался самым влиятельным лицом в гос-ве до кончины К., а в посл. — и при его внуках (до 985).

Достигнув высшей власти, К. получил возможность на практике воплотить политические идеи, выработанные им за время продолжительных ученых занятий. Он объявил курс на коренной пересмотр политической линии своего тестя, к-рого называл человеком «простоватым» и обвинял в недопустимых идеологических уступках.

В попытках восстановить авторитет империи военным путем К. не достиг крупных успехов, хотя и не знал таких катастрофических поражений, как его предшественники. Самой крупной неудачей его самостоятельного правления был провал экспедиции Константина Гонгилы, пытавшейся в очередной раз освободить о-в Крит от захвативших его араб. пиратов (949). На основных фронтах сражений с мусульманами — в Юж. Италии и Сирии — продолжалась позиционная война. Успехи талантливых имперских полководцев Варды Фоки и его сына Никифора (впосл. императора) были нивелированы активностью амбициозного халебского правителя, хамданида Сайфа ад-Даулы, к-рый с 943 г. был главным противником Византии на востоке.

Более удачно К. действовал в дипломатической сфере. Приоритетным направлением его политики стали отношения с мусульм. Востоком. Пользуясь углублявшимся кризи-

сом Аббасидского халифата, К. установил стратегический союз с полуавтономным егип. правителем из династии Ихшидидов Мухаммадом ибн Тугджем (946, о хронологии см.: RegImp, N 653), а также поддерживал оживленные контакты с соперниками Аббасидов — омейядским халифом Кордовы Абдаррахманом III, африкан. Фатимидами и даже Зайдитскими имаматами в Йемене и Табаристане. Об амбициозных планах расширения влияния империи в распадавшемся Багдадском халифате свидетельствует упоминание в «Книге церемоний» К. послов из Египта, Персии или Хорасана, «подчиняющихся царству ромеев и присылающих пакт» (De serem. 1829. Vol. 1. P. 686).

На Кавказе, в Юж. Италии и на западе Балканского п-ова К. продолжал традиц. политику, опирающуюся на исторические связи этих регионов с империей. Многочисленные местные династии рассматривались, как правило, в качестве «подчиненных» императора, хотя возможности К-поля для реальной военной и политической активности в этих регионах были весьма скромными.

Отношения с Болгарией, в первой половине правления К. бывшей опаснейшим соперником Византии, после кончины Симеона вошли в мирное русло. Стабильному миру способствовали уступки, сделанные Романом I Петру Болгарскому, — признание его «василевсом болгар» и женитба на внучке императора. К. неодобрительно относился к этому династическому браку (с к-рым, помимо всего прочего, было связано и его личное унижение), считая его совершенно недопустимым и ничем не оправдываемым нарушением имперского статуса (Const. Porphyr. De adm. imp. XIII 147–194). Из дипломатических формуляров известно, что К. поначалу не признавал за Петром царского титула, продолжая титуловать его «архонтом» и называя «духовным сыном». Но позднее он все же использовал в переписке с Петром титул «василевс болгар» (De serem. 1829. Vol. 1. P. 682, 690). Была признана и автономия Болгарской Церкви: в составленной при К. церемониальной табели о рангах (т. н. Клиторологий Филофея) архиепископ Болгарский следует сразу за синкеллами патриархов (De serem. 1830. Vol. 2. P. 727).

Особое место в политике К. занимала Русь. Незадолго до свержения, в 944 г., Роман I заключил мирный договор с вел. кн. *Игорем* (RegImp, N 647; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 46–53; заклю-



Имп. Константин VII Багрянородный и Симеон I Великий Болгарский. Миниатюра из Хроники Иоанна Скилицы. XII в. (Matrit. gr. 2. Fol. 120)

чен от имени Романа, К. и Стефана). Вскоре Игорь был убит, и у власти на Руси оказалась его вдова *Ольга*, регентша при малолетнем сыне Святославе. К., на собственном опыте знавший о специфике жен. правления, по всей вероятности рассчитывал воспользоваться ослаблением Русского гос-ва. Возможно, именно поэтому кнг. Ольга решилась на редкий в средневековой политической практике и весьма рискованный шаг: лично отправилась за границу для переговоров. Офиц. визит женщины, стоявшей во главе гос-ва, был экстраординарным явлением с т. зр. придворного этикета, и благодаря этому в составленной под редакцией К. кн. «О церемониях...» сохрани-



Имп. Константин VII Багрянородный на смертном одре. Миниатюра из Хроники Иоанна Скилицы. XII в. (Matrit. gr. 2. Fol. 139)

лось подробнейшее описание 2 приемов, оказанных кнг. Ольге в К-поле — в среду 9 сент. и в воскресенье 18 окт. (Δοχη τῆς Ἑλλάδος τῆς Ῥωσένας — De serem. II 15. 1829. P. 594–598; рус. пер.: Новиков. 2006. С. 343–346). Сочетание числа месяца и дня недели теоретически допускает 2 даты — 946 и 957 г.; позиции исследователей по этому вопросу разделились (за раннюю дату: Gesner. 1756; Thunmann. 1774; Литаврин. 1981а, 1981б, 1983, 1986, 2000; Kresten. 2000; за позднюю: Mural. 1855; Макарий (Булгаков). 1994; Назаренко. 2001; Feather-

stone. 2003). Судя по тональности упоминаний о «россах» вообще и их правительнице в частности в сочинениях К., Ольге удалось отстоять интересы Руси и сохранить ее международный авторитет.

Помимо этого рус. княгиня приняла в К-поле крещение по греч. обряду, получив имя Елена. Согласно традиции, ее восприемником должен был выступать сам император, что нашло специфическое отражение в летописной легенде о «хитрости» рус. княгини: император якобы соблазнился ее красотой и собирался на ней жениться, но Ольга, крестившись, оказалась его крестной дочерью, что сделало брак невозможным (ПСРЛ. Т. 1. 2001. Стб. 60–62; Т. 2. 2001. Стб. 49; Т. 3. М., 2000. С. 113 и т. д.). К. не считал нужным упоминать о крещении рус. правительницы, хотя о событии известно из хроники Иоанна Скилицы (Scyl. Hist. P. 240). Слав. и лат. источники дополняют сведения о посольстве Ольги: согласно Повести временных лет, она не была удовлетворена результа-

тами визита в К-поль и высокомерно отказалась предоставить К. военную помощь, а согласно Продолжателю хроники Регинона Прюмского, в 959 г. обратилась к герм. имп. Оттону I с просьбой прислать на Русь епископов и священников (Назаренко А. В. Русь и Германия в IX–X вв. // ДГВЕ, 1991. М, 1994. С. 61–80).

Скилица упоминает о венг. векторе «государственного миссионерства» при К. Кочевники-протовенгры, в племенном союзе к-рых существенную роль играли тюркские элементы (откуда и греч. название венгров X в. — Τοβροκoi), после проникновения в Придунавье более полувека



совершали регулярные грабительские рейды по всем европ. странам, не исключая и зап. провинций Византии. Но к сер. X в. венг. вожди все чаще стали искать возможности для политической институализации среди соседних гос-в. Ок. 952 г. венг. князья Булчу и Дьюла приняли крещение в К-поле, получив от императора не только богатые дары, но и титулы. Император привез с собой и мон. Иерофея, которого рукоположили во епископа венгров. Это определило первоначальную греко-визант. ориентацию венг. христианства, лишь позднее переориентировавшегося на лат. Рим (см.: *Moravcsik*. 1970; *Ripoche*. 1977).

Во внутренней политике К. также провозглашал определенный разрыв с политикой своего предшественника: в частности, намеревался облегчить налоги. Однако на практике законодательные меры К. являлись продолжением политики Романа I. Так, новелла 947 г. по сути повторяла знаменитые новеллы Романа Лакапина о защите мелких землевладельцев (*Svoronos*. 1994. P. 93–103; ср. 47–92). В социальной политике К. пытался совмещать «демократическую» линию Романа, ориентированную на поддержку бедных слоев населения и сдерживание растущих аппетитов т. н. динаатов (богатых и влиятельных землевладельцев), с ориентацией его отца на аристократизацию государственной, прежде всего армейской, элиты. Именно в правление К. в Византии быстрыми темпами зарождается родовая аристократия, о чем свидетельствует появление отсутствовавших ранее устойчивых фамильных прозвищ.

П. В. Кузнецов

Сочинения. К. — центральная фигура визант. энциклопедизма X в., под его именем издано множество произведений, однако их атрибуция остается предметом научной полемики. Уже в визант. историографической традиции К. было ошибочно приписано авторство неск. трудов, к-рые не могли ему принадлежать. Так, Иоанн Зонара (XII в.), восхваляя риторическое искусство и стилистическое мастерство К., в т. ч. упоминал и о его умении работать с разными стихотворными метрами и о том, что К. составил поэтическую эпитафию своей супруге Елене (*Zonara*. *Epit. hist.* XVI 21), однако это невозможно, поскольку она пережила его (*Шевченко*. 1993. С. 10).

Основная сложность связана с тем, что большая часть сочинений спорного авторства создавалась по инициативе К. и в его окружении, однако мера личного участия К. не может быть установлена с к.-л. точностью. Согласно наиболее радикальной гипотезе, высказанной И. И. Шевченко, уровень владения К. лит. греч. языком высокого стиля был не очень высок (Там же. С. 19), о чем можно судить по немногим произведениям, к-рые атрибутируют ему с абсолютной точностью; к ним относятся 8 посланий к Феодору, митр. Кизическому (*Darrouzès*. 1960). В посланиях К. неоднократно сетовал на свою малограмотность (*Ibid.* P. 317–324), однако в какой мере эти утверждения отражают действительное положение дел, а в какой — являются типичным для византийского эпистолярного этикета топомосом самоуничижения, судить сложно (*Lemerle*. 1971. P. 269). В ряде случаев, прежде всего когда речь идет о масштабных энциклопедических проектах, К. принадлежат вступление к сочинению, а основная часть создана анонимным автором или коллективом авторов под его руководством. Ценным свидетельством о методе работы К. является его ремарка в одном из посланий к Феодору о том, что император «выбрал его, чтобы тот составил для него некую речь» (*Darrouzès*. 1960. P. 318). Шевченко считает, что все сочинения, приписываемые К., кроме посланий, в той или иной мере подвергались профессиональной редакции (*Шевченко*. 1993).

«**Об управлении империей**» (лат. *De administrando imperio*). Центральное сочинение, связанное с именем К., в рукописях не имеет заглавия, название «Об управлении империей» является условным и предложено первым издателем текста И. Мерурием в 1611 г. Критическое издание сочинения было осуществлено Д. Моравчиком в 1949 г. (2-е изд. — 1967). Совр. научный консенсус относительно структуры и замысла труда основан на 2 фундаментальных комментариях: 1-й был подготовлен в 1962 г. группой англоязычных ученых под рук. Р. Дженкинза (Ф. Дворник, Моравчик, Б. Льюис, Д. Оболенский, С. Рансиман), 2-й — в 1989 г. (2-е изд. 1991, 3-е дополненное и расширенное издание планируется в 2015 г.) группой российских ученых под рук. акад. Г. Г. Литаври-

на (А. П. Новосельцев, М. В. Бибиков, Б. Н. Флоря, С. А. Иванов, Е. А. Мельникова, О. А. Акимова и др.). Рукописная традиция сочинения крайне бедна: оно дошло в 4 рукописях, однако только одна из них (*Paris*. gr. 2009. Fol. 3–211) относится к визант. эпохе (кон. XI в.). Возможно, это связано с тем, что текст изначально задумывался как личное доверительное наставление для наследника (буд. императора Романа II), содержал конфиденциальные сведения о визант. дипломатии и не предназначался для хождения в широких кругах к-польской элиты. Лемма сочинения: «Константина, во Христе, Царе вечном, василевса ромеев к сыну своему Роману, боговенчанному и багрянородному василевсу» (перевод Литаврина).

В предисловии, написанном самим К. («все это я продумал наедине с собой») уже после завершения основной части труда, автор излагает план сочинения: в 1-й (внешне-политической) части произведения он расскажет о стратегии и истории взаимоотношений империи с иноплеменными народами, к-рые рассматриваются исключительно с т. зр. «пользы» и «вреда» для державы ромеев; во 2-й (внутриполитической) — о том, какие в империи «в разные времена появлялись новшества». Однако в действительности текст не соответствует намеченному плану: 2-я часть (главы 49–53) разработана хуже 1-й и посвящена разрозненным сюжетам, не объединенным общим замыслом (вопросы налогообложения новых провинций, история восстаний славян на Пелопоннесе, организация службы на флоте, история пров. Херсон). Вероятно, в процессе работы над текстом (948–952) первоначальный план претерпел изменения, поскольку справочная функция (описание народов) оказалась вытеснена дидактической (наставление сыну о внешней и внутренней политике) (критику этой гипотезы см. в: *Lemerle*. 1971. P. 277–278). Согласно выводам Дженкинза, наиболее ранний слой сочинения представляют главы 14–42, они восходят к материалам, собранным в 40-х гг. X в. по распоряжению К. в ходе подготовки энциклопедии о народах (арабах, мадьярах, казахарах, аланах, зихах) и землях (территории Испании, Италии, Венеции, Далмации, Хорватии, Сербии). Остальные главы большей частью





представляют собой разрозненные и малоупорядоченные материалы, не всегда изначально предназначенные для публикации, и перемежающиеся практическими наставлениями. Включение в текст по недосмотру необработанных материалов привело к множеству повторов (главы 23–25 и 48 представляют собой материал для гл. 47, гл. 9 — для гл. 2). Главы 1–12, несущие следы наиболее тщательной редакторской обработки, содержат советы относительно отношений с сев. соседями (печенегами, хазарами, аланами, болгарами, русскими, венграми, узами, черными булгарами), главы 43–46 — с народами Закавказья (армянами и грузинами). По предположению Литаврина, в окончательный текст сочинения не вошла глава о болгарях, хотя первоначальный план ее включал. Гл. 13, как и вводная часть, принадлежит перу самого К. и, несмотря на заглавие «О народах, соседствующих с турками», гл. обр. посвящена вопросу о том, как нужно отвечать послам иноплеменных народов, требующим от византийцев имп. регалий, или же настаивающим на династических браках с имп. фамилией, или требующим раскрыть им секрет греч. огня. Названия глав также плохо упорядочены: некоторые из них, возможно, предшествовали самим главам, представляя собой своеобразные задания для составителей, другие, напротив, были добавлены позднее при копировании, причем не всегда в соответствующие им места.

Трактат важен как для реконструкции византийской внешнеполитической доктрины, так и для исследования русско-византийских отношений. Наиболее информативны в этом отношении гл. 2 «О пачинакитах и росах», в которой рассмотрены вопросы русско-печенежской торговли и использования византийцами печенегов для сдерживания росов, а также гл. 9 «О росах, отправляющихся с моносилами из России в Константинополь». В этой главе описан водный путь из Киева в К-поль, с подробным перечислением встречающихся на пути рус. городов (Новгород, Смоленск, Любеч, Вышгород) и рассказом о днепровских порогах и языческом жертвоприношении на о-ве Хортица (автор рассказа, несомненно, сам совершил путешествие по этому маршруту). Описание дополняется сведениями об образе жизни росов (возможно,

источником сведений для этой части был человек, владевший древнерус. языком), рассказывается о взаимоотношениях княжеской дружины с подвластным ей слав. населением (полюдь).

«**О фемах**» (лат. De thematibus; греч. Περί τῶν θεμάτων). Составитель географического трактата, в заглавии обозначенного как «творение императора Константина, сына Льва, о фемах, принадлежащих империи ромеев», в подзаголовке обещает рассказать, «откуда они получили свои наименования, что обозначают их названия». Трактат, близкий по принципу построения и целям к др. энциклопедическим проектам К., распадается на 2 части: 1-я посвящена вост. фемам, 2-я — западным. О каждой феме сообщается, откуда происходит ее название (нередко этимология является мифической или псевдоисторической), менялось ли оно, каковы ее границы, какие города к ней относятся, а также даются краткие сведения из ее истории. В значительной мере территориально-адм. структура империи, описанная в трактате, отра-



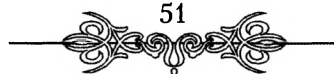
Имп. Константин VII
Багрянородный.
Монета. Аверс, реверс.
X в.

жает реальность сер. VI, а не сер. X в., на это указывает множество дословных заимствований из сочинений ранневизант. географов *Стефана Византийского* и *Иерокла*. 2-я часть сохранилась лишь в одной визант. рукописи Paris. gr. 854 (XIII в.) (*Const. Porphyr. De them.* P. 4, 15–17). По наблюдениям А. Пертузи, версия 1-й части, представленная в этом списке, содержит следы редактуры, прежде всего заключавшейся в тенденции к деперсонализации высказываний, сделанных от имени К. («моего блаженного отца» последовательно заменялось на «славного императора Льва») (*Ibid.* P. 18–21). По мнению издателя, 1-я часть, лучше всего представленная в списке Vat. gr. 1065 (XII в.), является оригинальным произведением К., созданным ок. 933/934 г. После 998 г. это сочинение было переработано и дополнено 2-й частью, автором пе-

реработки и дополнения мог быть историк Иосиф Генесий (*Const. Porphyr. De them.* P. 43–49). Эту гипотезу не поддержали большинство исследователей: высказывались предположения, что обе части созданы при жизни Романа Лакапина в 934–944 гг., предположительно ближе к 934 г. (*Ostrogorsky. 1953.* P. 39–43); что трактат создан по завершении правления Романа I, в 952 г., и содержит сведения о взаимоотношениях с зап. державами более поздние, чем те, что представлены в соответствующих пассажах «Об управлении империей» (*Lounghis. 1973.*); что трактат написан после перенесения в К-поль мощей свт. Григория Богослова, предположительно в 956–959 гг., и тем самым является наиболее поздним энциклопедическим проектом К., оставшимся незавершенным и поэтому изобилующим внутренними противоречиями (*Ahrweiler. 1981.*)

Жизнеописание имп. Василия I Македонянина. К. приписывается сочинение, содержащее элементы историографического произведения, светской биографии и панегирика (*Каждан. 2012.* С. 149–157; *Alexander. 1940.* P. 197)

и вошедшее в качестве 5-й книги в т. н. Хронику Продолжателя Феофана. Хроника сохранилась в уникальной рукописи Vat. gr. 167 (нач. XI в.) и охватывает события от царствования Льва V (813–820) до царствования Романа II (доведена до 961). Этот текст представляет собой не цельное произведение, а созданную ок. 1000 г. компиляцию неск. сочинений, гл. обр. возникших в окружении К. В Жизнеописании имп. Василия, предположительно составленном в 957–959 гг. (*Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur. 2011.* P. 9*), личное участие К. было более значительным, чем в др. частях хроники. Во вступлении к Жизнеописанию он говорит от 1-го лица о замысле написать историю всех визант. императоров, начиная с равноап. Константина I Великого, но, ссылаясь на нехватку времени и сил, решает ограничиться лишь самым ярким примером —





биографией императора, при котором пережил наибольший расцвет. К. также упоминает о своем желании продолжить рассказ, описав правление императоров Льва VI, Александра и, возможно, даже свое, если ему позволит слабое здоровье (Ibid. P. 8–10). В некоторых фрагментах К. упоминается в 3-м лице (напр., в рассказе о взятии Адагы в 947–948 гг.: Ibid. P. 172). Возможно, вступление к Жизнеописанию было действительно создано лично К., а основную часть написал анонимный автор, пользовавшийся материалами, предоставленными К. (Ibid. P. 13*). Подобное прочтение подтверждается и заголовком «Историческая повесть о жизни и деяниях славного имп. Василия, которое его внук Константин, император ромеев, в Боге трудолюбиво собрал из различных повестей и представил [настоящему] писателю (τῷ γράφοντι)» (Ibid. P. 8). В гл. 97 Жизнеописания имп. Василия содержатся сведения о крещении русов при Василии I, предположительно в 963–967 гг. (Ibid. P. 312–316). Согласно этому источнику, визант. проповедники встретили отпор местного населения и смогли склонить его к принятию крещения только после того, как было явлено чудо: брошенное на неск. часов в горящую печь Евангелие осталось невредимым. Историчность сообщения о визант. миссии к русам при Василии I ставится исследователями под сомнение (Иванов С. А. Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003. С. 169–172; Кузенков П. В. Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневек. письменных источниках // ДГВЕ, 2000. М., 2003. С. 125–129).

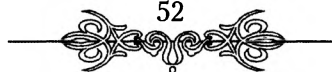
Эксерпты (лат. Excerpta; греч. Ἐκλογαί). По инициативе К. был предпринят масштабный проект по кодификации знаний во всех областях человеческой деятельности, для этой цели придворные ученые составили антологию мнений античных и ранневизант. авторов (наиболее поздний — историк Георгий Амартол (IX в.)) по различным вопросам и разделили ее на 53 тематических блока (ἄρθρα). Результаты этой работы сохранились только частично: полностью дошел 27-й разд. «О посольствах» (De legationibus; Περί πρέσβεων), примерно половина 50-го разд. «О добродетелях и пороках» (De virtutibus et vitiis; Περί

ἀρετῆς καὶ κακίας), а также значительные фрагменты разделов «О заговорах против императоров» (De insidiis; Περί ἐπιβουλῶν κατὰ βασιλέων γεγονυῶν) и «О мнениях» (De sententiis; Περί γνώμῶν). О структуре и замысле антологии можно судить по предисловиям к разделам «О посольствах» и «О добродетелях и пороках» (Семеновкер. 1984; Lemerle. 1971. P. 281–284), предположительно одно и то же предисловие повторялось с небольшими изменениями перед каждым разделом. Каждый раздел предварялся списком источников (некоторые из них известны только благодаря «эксерптам» и в самостоятельном виде не сохр., это произведение таких авторов, как Приск, Менандр Протектор, Петр Патрикий, Евнапий), порядковым номером и оглавлением. Известно, что 1-й раздел был озаглавлен «О провозглашении императоров» (Περί ἀναγορεύσεως βασιλέων). Расположение остальных разделов неизвестно, однако названия некоторых можно реконструировать благодаря отсылкам к ним в др. частях: «О народах», «О преемственности императоров», «О том, кто что изобрел», «О кесарях», «О подвигах», «О поселениях», «Об охоте», «О посланиях», «О речах», «О браках», «О победе», «О поражении», «О стратегиях», «О нравах», «О чудесах», «О сражениях», «О надписях», «О государственном управлении», «О церковных [делах]», «О выражении» (Schreiner. 1987. S. 14–21). Изучение помет в рукописях, использовавшихся при составлении антологии, позволяет предположить, что существовали и др. разделы: «О коронации императоров», «О смерти (низложении) императоров», «О штрафах», «О праздниках», «О предсказаниях», «О чинах», «О причине войн», «Об осадах», «О крепостях» (Ibid. S. 21–23). В то же время сгруппировать разделы в более крупные тематические блоки (Büttner-Wobst. 1906) не удалось (Lemerle. 1971. P. 284–285). Рукописная традиция сохранившихся разделов антологии бедна, вероятно, проект К. не пользовался популярностью (Ibid. P. 287). Тем не менее собрание «Эксерптов» активно использовалось автором словаря «Суда» (De Boor. 1912; De Boor. 1914/1919).

«Геопоники» (лат. Geoponica; греч. Περί γεωργίας ἐκλογαί). Сельскохозяйственная энциклопедия, близкая

по целям и структуре к «Эксерптам», была создана анонимным автором по инициативе К. и начинается с адресованного императору посвящения, которое помимо похвал и славословий содержит важные рассуждения о роли сельского хозяйства в жизни империи: по словам автора, «государство разделено на три части: войско, священство и земледелие» (Lemerle. 1971. P. 289). Энциклопедия состоит из 20 книг, охватывающих все сферы сельскохозяйственной деятельности: прогноз погоды, выбор семян, почвы для посева и удобрений, организация работы в поле, сельскохозяйственные постройки, распределение полевых работ по месяцам, выращивание винограда, насекомые-вредители, изготовление, хранение и дегустация вина, изготовление масла, выращивание цветов, овощей, птицеводство, пчеловодство, коневодство, животноводство, собаководство, охота и рыбная ловля. Точная датировка сочинения затруднительна, вероятно, оно создано в 944–959 гг. Вопрос личного участия К. в подготовке энциклопедии не может быть решен окончательно, хотя автор предисловия называет его «составителем» (συλλεξόμενος). По мнению П. Лемерля, сочинение не носит оригинальный характер и почти полностью воспроизводит несохранившийся ранний текст схоластика Кассиана Басса из Вифинии (это имя стоит в заглавии неск. рукописей, кроме того, в некоторых местах эксерпты перемежаются личными обращениями к «дражайшему сыну Бассу»), который в свою очередь также не является самостоятельным сочинением, а восходит к источникам IV в. Следов., реконструировать сельскохозяйственную жизнь X в. на основании «Геопоник» нельзя (Ibid. P. 289–291). По мнению Е. Э. Липшиц, напротив, составителя «Геопоник» отличало стремление творчески переработать и актуализировать имевшийся в его распоряжении материал, а значит, источниковедческая ценность памятника для изучения реалий X в. весьма велика (Геопоники. 1960. С. 13). О популярности «Геопоник» говорит то, что они известны более чем в 50 ранних списках, переведены на сир., араб., арм. и частично лат. языки.

«О военных походах». В рукописи Lips. Rep. I 17. Fol. 1–21 (963–969) трактат «О церемониях...» предва-





рывается 3 трактатами о военных походах. Согласно подзаголовку наиболее пространныго из них, он был создан К. для своего сына Романа (Three Treatises. P. 94). Трактат посвящен вопросу о том, как должен быть организован поход, в котором принимает участие император. Сочинение открывается обращением к сыну, в к-ром К. описывает свои источники, основным из к-рых стала «Записка» Льва Катакила, чиновника при дворе Льва VI Мудрого. Эта «Записка», одну из версий к-рой представляет собой 2-й из трактатов, была слишком краткой и стилистически несовершенной и нуждалась в переработке. По словам К., он собирался передать сыну давнюю традицию, идущую от прежних императоров. Примечательно, что в числе этих древних императоров упомянуты и императоры-иконоборцы — представители Исаврийской династии (Ibid. P. 96). Трактат отличается отсутствие композиционного единства и небрежность в отборе материала (перечни чиновников, сопровождающих императора в походе, необходимой утвари и вычуженных животных перемежаются рассказами о триумфальных въездах в город императоров Василия I и Феофила). Вероятно, К. приступил к работе над трактатом в сер. 50-х гг. X в., однако не успел завершить редактирование и унификацию текста. В то же время трактат является ценным свидетельством о лит. вкусах и составе личной б-ки К. (Lemerle. 1971. P. 270).

Малые сочинения. Под именем К. дошел ряд малых сочинений светской и церковной тематики. В рукописной традиции (список Paris. gr. 137; Vat. Barber. gr. V. 10) К. приписана речь на перенесение мощей свт. Иоанна Златоуста (ВНГ, N 878d; Διοβουρνιώτης. 1924/1926). Предположительно она была создана в связи с 500-летием перенесения в К-поль мощей святителя, однако некоторые выражения заставляют видеть в авторе клирика, а не императора (Lemerle. 1971. P. 271; Шевченко. 1993. С. 29–30). Вне зависимости от решения вопроса об авторстве филологический анализ показывает, что речь опирается на сочинение той же тематики, созданное отцом К. имп. Львом VI Мудрым (ВНГ, N 877h), и в свою очередь была использована прп. Симеоном Метафрастом в 80-х гг. X в. Т. о., датировка речи со-

падает с временем жизни К. (Flusin. 1999. P. 25–29).

Имя К. также обозначено в заглавии риторического послания в связи с перенесением в К-поль мощей свт. Григория Богослова (ВНГ, N 727; Σακελλίων. 1885). Однако уже сама форма и заголовок соч. «Письмо, как будто бы (ὡς) от императора Константина Багрянородного, составленное и посланное Великому Богослову Григорию, когда он был перенесен в Константинополь» указывают на то, что она принадлежит др. автору, писавшему по имп. заказу (Шевченко. 1993. С. 27). Предположительно этим автором был Феодор Дафнопат, поскольку произведение дошло в коллекции его сочинений (ркп. Patm. 706; Théodore Daphnopatès. Correspondance / Éd., trad. J. Darrouzès, L. G. Westerink. P., 1978. P. 18, 142–145). Другая речь, посвященная этому же событию (ВНГ, N 728; Flusin. 1999. P. 40–81), могла в действительности быть произнесена самим К. 19 янв. 946 г., в момент торжественного перенесения мощей Григория Богослова в ц. св. Апостолов в К-поле (Ibid. P. 6–12). Первоначальная редакция, дошедшая в рукописи ГИМ. Син. греч. 162. Л. 274 об.— 288 (25 февр. 1025), позже была переработана и сокращена самим автором, чтобы сделать ее более подходящей для литургических нужд (ркп. Taurin. gr. 116. Fol. 371v — 379v).

Речь о перенесении вериг ап. Петра (ВНГ, N 1486; Batareikh. 1908), литургическая поэзия (PG. 107. P. 300–308) и повесть об Эдесском убрусе, созданная в связи с его перенесением в К-поль в 944 г. и включенная под 16 авг. в минологическое собрание прп. Симеона Метафраста без к.-л. содержательных изменений (ВНГ, N 794; Dobschütz. 1899; Guscini. 2009), также не могут быть надежно атрибутированы К. (Lemerle. 1971. P. 271–272; Guscini. 2009. P. 154–155). Повесть об Эдесском убрусе имеет множество лексических пересечений с Жизнеописанием Василия I Македонянина. Согласно предположению Шевченко, оба произведения были созданы одним анонимным автором по заказу К. (Шевченко. 1993. С. 27).

Даже если К. и не был автором конкретных агиографических произведений, его участие и личная заинтересованность в обогащении и систематизации и этой сферы ду-

ховной жизни не вызывают сомнений. При его дворе работали агиографы Григорий Референдарий и Феодор Дафнопат, по его заказу была создана редакция Синаксаря К-польской церкви, дошедшая в рукописи Н (Hieros. S. Stucis. 40), содержащей также пролог-обращение к К. от имени составителя — диакона Евариста (Luzzi. 1989; Flusin. 2001. P. 41–47).

Малые произведения светского характера представлены речами, обращенными к командующим войсками, с целью поднять их боевой дух. Лемерль полагал, что они действительно принадлежат К. (Lemerle. 1971. P. 272–273); Шевченко, основываясь на стилистических сопоставлениях с посланиями к Феодору Кизическому, отрицал авторство К. (Шевченко. 1993. С. 29). Речь дошла в рукописи Ambros. B 119 sup. Fol. 154–161 (959–963): 1-я (Ahrweiler. 1967. P. 397–399) создана в 952–953 гг., 2-я (Vári. 1908. S. 78–84) — в 958 г.

Л. В. Луговицкий

«О церемониях византийского двора» (лат. De cerimoniis aulae Byzantinae) — важный памятник византийской культуры, позволяющий изучать топографию К-поля, имп. придворный церемониал, историю визант. богослужения, археологию и проч. Представляет собой состоящую из 2 книг коллекцию различных текстов, в к-рых описан придворный ритуал. Автором трактата традиционно считался К., однако, как свидетельствуют исследования ученых начиная с XIX в., К. принадлежала лишь инициатива создания трактата, сбор материала и его частичная систематизация. Неизвестно, кому принадлежит окончательная редакция текста трактата. В предисловиях к каждой книге К. указывает на главную цель своей работы — «спасти от забвения увядающее знание, рискующее исчезнуть совершенно».

Трактат сохранился в нескольких рукописях. Лучшая и древнейшая из них — рукопись X в. из Лейпцигской университетской б-ки (Lips. Univ. Rep. I, 17, gr. 28). Составление кодекса было начато еще при жизни К., и первоначально в нем сохранились лишь несколько небольших текстов; постепенно, вплоть до конца правления имп. Никифора II Фоки (963–969), рукопись дополняли, в т. ч. текстами, принадлежащими К. (подробнее см.: Featherstone.





2002). Лейпцигская рукопись легла в основу др. несохранившейся рукописи, созданной в посл. трети X в. (*Featherstone*. 2004. S. 120). В настоящее время известны также 2 плохо читаемые рукописи-палимпсесты, в которых поверх текста трактата «О церемониях...» написаны сочинения прп. Ефрема Сирина: Cod. Chalcensis S. Trinitatis (125)133 (ныне хранится в б-ке К-польского Патриархата в Стамбуле; *Mango, Ševčenko*. 1960. P. 249) и Vatop. 1003 (*Kresten*. 2005. *Featherstone, Grusková*. 2005).

Работа над 1-м изданием памятника была начата еще в 1743 г. нем. ученым Й. Г. Лайхом, к-рый успел до смерти в 1750 г. подготовить к изданию 75 глав 1-й книги, снабдив текст лат. переводом. Дальнейшее продолжение проекта связано с именем Йоханна Якоба Райске: в 1751 г. он издал с собственными историко-археологическими комментариями 1-й том трактата, а в 1754 г. — 2-й. Комментарий ко 2-му тому издатель планировал опубликовать отдельной книгой, но из-за финансовых трудностей отказался от этой идеи. В 1829–1830 гг. 2-томник, включающий комментарии к обоим томам, был переиздан Б. Г. Нибуром в серии CSHB.

В нач. XX в. рус. византилисты пришли к выводу о несовершенстве издания Й. Я. Райске, к-рый часто допускал неверные прочтения тех или иных мест рукописи. Поэтому в 1918 г. по инициативе Ф. И. Успенского в Российской АН была создана комиссия «Константин Порфирородный», цель которой состояла в подготовке нового издания (*Барынина О. А.* Отечественное византиноведение на рубеже эпох: Русско-византийская комиссия, 1918–1930 гг. СПб., 2010. С. 49). Результатом работы комиссии стал, в частности, подготовленный А. А. Васильевым рус. перевод трактата, местонахождение к-рого в наст. время неизвестно (*Басаргина Е. Ю.* Ф. И. Успенский: обзор личного архива // Архивы русских византистов в Санкт-Петербурге / Под ред. И. П. Медведева. СПб., 1995. С. 52).

В 1935–1940 гг. А. Фогтом была предпринята попытка улучшить издание Райске: текст был набран заново, была сохранена нумерация глав рукописи, для удобства пользования издатель пронумеровал строки и проставил пагинацию оригинального боннского издания. Кроме

этого, Фогт подготовил обширный комментарий и франц. перевод текста, однако издание удалось довести лишь до 83-й [V92] главы 1-й книги. В наст. время в Париже под рук. Ж. Дагрона готовится новое издание трактата. Полный перевод на англ. язык обеих книг «О церемониях византийского двора» с комментариями осуществлен в 2012 г. Э. Моффатт и М. Толл.

Структура и содержание. Трактат «О церемониях...» состоит из 2 книг: в 1-й книге 97 глав (изначально было 106; см.: *Reiske*. 1829. P. 152), во 2-й — 56. Приложением к 1-й книге являются 3 военных трактата. Источниками для сборника послужили тексты различных авторов от VI до X в. Состав трактата можно разделить на 3 категории (*Bury*. 1907. P. 227): 1) придворный устав (*De seget. I* 1–83 (92), 84–95 (93–104); *II* 1–25, 26–40a); 2) сочинения, составленные либо отредактированные К. (*II* 42); военные документы (*II* 44, 45, 49, 50); прием послов (*II* 47, 48); 3) материалы других авторов: клиторологий Филофея (*II* 52–53), список патриархов, митрополитов и епископов Псевдо-Епифания Кипрского (*II* 54).

Книга «О церемониях...» — источник для реконструкции топографии и архитектуры К-поля, имп. церемониала и истории визант. богослужения X в., поскольку содержит описание как религиозных, так и светских выходов визант. императоров. Литургико-церемониальный материал по преимуществу изложен в главах 1–37 в 1-й книге. В 1-й главе представлен обряд выхода императора на Господские праздники в храм Св. Софии и для примера — чинопоследование выхода в праздник Рождества Христова; в той же главе излагаются чины выхода в Великую субботу и Пасху, а также выход на праздник Рождества Богородицы, как типовой для всех Богородичных праздников. В главах 2–8 помещены т. н. «аккламации» димов — славословия императору в тот или иной праздник (от Рождества Христова до Пятидесятницы). В главах 9–35 описаны обряды выходов императора на богомолье начиная с праздника Пасхи и заканчивая выходом в Великую субботу. В гл. 36 — выход по поводу воссоединения Церкви, в гл. 37 представлены описания имп. облачений, используемых для праздничных служб и процессий.

Д. Ф. Беляев предложил классификацию имп. выходов: 1) большие выходы — выходы в Господские праздники; 2) средние — выходы в храм Св. Софии только для того, чтобы из него при стечении народа начать процессию в иной храм; 3) малые выходы — в понедельник 1-й седмицы Великого поста, в праздник Воздвижения Креста Господня и в Неделю Православия (*Беляев*. 1893. С. 36). Однако, по мнению А. А. Дмитриевского, это деление неуместно и «...выход лучше ставить в зависимость от характера праздника» (*Дмитриевский А. А.* Историко-археологические и критические этюды к обряднику в изд. Рейске // РНБ ОР. Ф. 253. Д. 142. Маш.). Литургический интерес представляют выходы императора в храм Св. Софии, в богородичные храмы Халкопратийский и Влахернский, в храм св. Апостолов, в храмы дворцовые и прилегающие к Св. Софии, в храмы городские и монастырские. Дмитриевский (и это следует признать справедливым) считал, что адекватное прочтение трактата «О церемониях...» и построение цельной картины визант. придворного церемониала возможно только при привлечении литургических источников X в. и особенно — Дрезденского списка устава Великой церкви, проливающего свет на т. н. темные места трактата «О церемониях...».

Выходы императора в храм Св. Софии на Господские праздники (кроме праздников Входа Господня в Иерусалим и Вознесения (*De seget. I* 1, 22)) имеют общие черты. Император молится перед святыми вратами храма, целуя висащие на них кресты, идет в алтарь со свечой в руках, делает поклоны престолу и целует лежащие на нем святыни, затем совершает каждение вокруг престола и уходит в митаторий, где слушает чтение из Евангелия и сугубую ектению. Далее императору подаются на утверждение списки приглашенных на обед к патриарху (*De seget. I* 28). В зависимости от праздника могли быть и особенности в выходе императора: так, напр., на праздник Воздвижения Креста Господня император прикладывался к кресту. Кроме Господских праздников император также «выходил на богомолье» в храм Св. Софии в Неделю Православия, в Великие четверток и субботу, на праздник воссоединения Церкви,





в понедельник 1-й седмицы Великого поста.

На Богородичные праздники император совершал выходы в др. храмы: на праздник Благовещения Пресв. Богородицы — в Халкопратийский храм; на праздники Рождества Богородицы, Сретения Господня и Успения Пресв. Богородицы, а также по случаю избавления от народных бедствий — во Влахернский.

С. Ю. Акишин

Ист.: *Theoph. Cont.*; *Sym. Log. Chron.*; *Scyl. Hist.* Соч.: *Const. Porphy.* De adm. imp. (рус. пер.: *Константин Багрянородный*. Об управлении империей / Текст, пер., коммент. под ред. Г. Г. Литаврина, А. П. Новосельцева. М., 1991²); *Die Byzantiner und ihre Nachbarn: Die «De administrando imperio» genannte Lehrschrift des Kaisers Konstantinos Porphyrogenetos für seinen Sohn Romanos / Übers., eingeleitet und erklärt von K. Belke und P. Soustal. W., 1995*; *Const. Porphy.* De cerimoniis aulae Byzantinae libri duo / Rec. I. I. Reiskii. Vol. 1–2. Bonnae, 1829–1830; *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies* / Ed. A. Vogt. P., 1967. T. 1 (Livre I. Chap. 1–46 (37)); T. 2 (Livre I. Chap. 46(37)–92(83)); *Constantine Porphyrogenetos. The Book of Ceremonies: With the Greek Ed. of the CSHB / Introd., transl. and comment. A. Moffatt, M. Tall. Canberra, 2012. 2 vol.* (рус. частичный пер.: *Константин Багрянородный*. «О церемониях». Кн. 2. Гл. 15 / Пер. и коммент.: Н. Е. Новиков // *Κωνσταντίνος*. Юбил. сб. в честь 60-летия проф. И. С. Чичурова. М., 2006. С. 318–362); *Const. Porphy.* De them. (рус. пер.: *Сочинения Константина Багрянородного* «О фемах» (De thematibus) и «О народах» (De administrando imperio) / Предисл.: Г. Ласкин. М., 1899); *Σκελλίων Ι. Κωνσταντίνου Ζ' Πορφυρογεννήτου ἐπιστολὴ πρὸς Γρηγόριον τὸν τῆς θεολογίας ἐπίσκοπον* // ΔΠΕ. 1885. Т. 2. Σ. 261–265; *Dobshütz E., von. Christusbilder: Untersuch. zur christl. Legende.* Lpz., 1899. S. 39**–85**.; The «Narratio de imagine Edessena» attributed to Constantine Porphyrogenitus // *Guscini M.* The Image of Edessa. Leiden; Boston, 2009. P. 7–69; *Geoponica* / Ed. H. Beckh. Lpz., 1895 (рус. пер.: *Геопоника: Византийская сельскохозяйственная энциклопедия X в.* / Пер.: Е. Э. Липшиц. М.; Л., 1960); *Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta.* V., 1903. Vol. 1. Pars 1: *Excerpta de legationibus romanorum ad gentes*; Pars 2: *Excerpta de legationibus gentium ad Romanos* / Ed. C. de Boor; 1906–1910. Vol. 2. Pars 1–2: *Excerpta de virtutibus et vitiis* / Ed. T. Büttner-Wobst, A. G. Roos; 1905. Vol. 3: *Excerpta de insidiis* / Ed. C. de Boor; 1906. Vol. 4: *Excerpta de sentiis* / Ed. U. P. Bois-sevain; *Vári R.* Zum historischen Exzerptenwerke des Konstantinos Porphyrogenetos // *BZ.* 1908. Bd. 17. S. 75–85; *Batareikh E.* Discours inédit sur les Chaînes de S. Pierre attribué à S. Jean Chrysostome // *Χρυσοστομικά: Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo.* R., 1908. P. 973–1005; *Δουβουνιώτης Κ.* Κωνσταντίνου Πορφυρογεννήτου λόγος ἀνεκδότος εἰς τὴν ἀνακομιδὴν τοῦ λειψάνου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου // *ΕΕΘΣΠΑ.* 1924/1926. Т. 1. Σ. 303–319; *Darrouzès J.* Épistoliers byzantins du X^e siècle. P., 1960. P. 317–341. (ArchOC; 6); *Un discours inédit de Constantine VII Porphyrogénète* / Ed. et comment.: H. Ahrweiler // *TM.* 1967. Т. 2. P. 393–404; *Three Treatises on Imperial Military Expeditions* / Introd., ed., transl.,

comment. J. F. Haldon. W., 1990. (CFHB; 28); *Flusin B.* Le panégyrique de Constantin VII Porphyrogénète pour la translation des reliques de Grégoire le Théologien (ВНГ 728) // *REB.* 1999. Т. 57. P. 5–97; [Фрагменты сочинений в рус. пер.]: *Константин VII Багрянородный* / Вступ. ст. и подбор текстов: С. П. Карпов // *Антология мировой правовой мысли. Т. 2: Европа, V–XVII вв.* М., 1999. С. 224–226; [Фрагменты сочинений в рус. пер.] // *Древняя Русь в свете зарубежных источников: Хрестоматия. М., 2010. Т. 2: Визант. источники* / Сост.: М. В. Бибииков. С. 139–171; *Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur liber quo vita Basilii imperatoris amplexitur* / Ed. I. Ševčenko. B.; Boston, 2011. (CFHB; 42). Лит.: *ВНГ, N 727–728, 794, 878d, 1486*; *Gesner J. M.* Kleine deutsche Schriften. Gött., 1756; *Thunmann J.* Untersuchungen über die Geschichte der östlichen europäischen Völker. Lpz., 1774; *Muralt E., de.* Essai de chronographie byzantine: Pour servir à l'examen des annales du Bas-Empire et particulièrement des chronographes slavons, de 395 à 1057. St.-Pb., 1855; *Rimbaud A. N.* L'Empire grec au dixième siècle: Constantin Porphyrogénète. P., 1870. N. Y., 1963²; *Каневский Т.* Выходы визант. императоров в церковь св. Софии в праздники Рождества Христова и Богоявления // *ТКДА.* 1872. Авт. С. 780–848; *Марковин Н.* Богомольные выходы рус. царей по сравнению с теми же выходами визант. императоров // *Рус. древности.* 1872. Т. 2. Янв. Прил. С. 1–73; *Wäschke W. H.* Über das von Reiske vermutete Fragment der Exzerpte Konstantins περί ἀναγορεύσεως. Dessau, 1878; *idem.* Studien zu den Ceremonien des Konstantinos Porphyrogenetos. Zerbst, 1884; *Gemoll W.* Untersuchungen über die Quellen, den Verfasser und die Abfassungszeit der Geoponica. B., 1883; *De Boor C.* Zu den Excerptsammlungen des Konstantin Porphyrogenetos // *Hermes.* 1884. Bd. 19. S. 123–148; *idem.* Suidas und die Konstantinische Excerptsammlung // *BZ.* 1912. Bd. 21. S. 381–424; 1914/1919. Bd. 23. S. 1–127; *Беляев Д. Ф.* Βυζαντινά: Очерки, материалы и заметки по визант. древностям. СПб., 1891–1906. Кн. 1–3; *он же.* Новый список древнего устава Константинопольских церквей // *ВВ.* 1896. Т. 3. С. 427–460; *он же.* Рец. на кн. иером. Иоанна (Рахманова) «Обрядник визант. двора как церк.-археол. источник» // *Там же.* С. 362–376; *Иоанн (Рахманов), иером.* Обрядник визант. двора (De cerimoniis aulae Byzantinae) как церк.-археол. источник. М., 1895; *Дмитриевский А. А.* Предполагаемые и действительные вновь открытые комментарии к «Обряднику» Константина Порфирогенета // *ЧИОНЛ.* 1903. Кн. 17. Вып. 2. Отд. 1. С. 69–73; *он же.* Историко-археологические и критические этюды к обряднику в издании Рейске (рукопись) // *РНБ ОР. Ф.* 253. Д. 141, 142, 153; *Bury J. V.* The Treatise De administrando imperio // *BZ.* 1906. Bd. 15. S. 517–577; *idem.* The Ceremonial Book of Constantine Porphyrogenetos // *ENR.* 1907. Vol. 22. N 86. P. 209–227; N 87. P. 417–489; *Büttner-Wobst Th.* Die Anlage der historischen Encyclopädie des Konstantinos Porphyrogenetos // *BZ.* 1906. Bd. 15. S. 88–120; *Латышев В. В.* К вопросу о лит. деятельности Константина Багрянородного // *ВВ.* 1916. Т. 22. С. 13–20; *Täubler E.* Zur Beurteilung der constantinischen Exzerpte // *BZ.* 1925. Bd. 25. S. 33–40; *Grunel V.* Une date historico-liturgique: Τῆς πρώτης τῆς Γαλιλαίας // *ΕΟ.* 1937. Т. 36. P. 52–64; *Alexander P. J.* Secular Biography in Byzantium // *Speculum.* 1940. Vol. 15. P. 194–209; *Dain A.* L'encyclopédisme de Con-

stantin Porphyrogénète // *Lettres d'Humanité.* 1953. Vol. 12. P. 64–81; *Ostrogorsky G.* Sur la date de la composition du Livre des thèmes et sur l'époque de la constitution des premiers thèmes d'Asie Mineure // *Byz.* 1953 [1954]. Т. 23. P. 31–66; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. S. 551–552; *Mango C., Ševčenko I.* A New Manuscript of the «De Cerimoniis» // *DOP.* 1960. Vol. 14. P. 247–249; *Grierson Ph., Jenkins R. J. H.* The Date of Constantine VII's Coronation // *Byz.* 1962. Т. 32. P. 131–138; *Jenkins R. J. H.* The Chronological Accuracy of the «Logothete» for the Years A. D. 867–913 // *DOP.* 1965. Vol. 19. P. 89–112; *Oikonomides N.* Constantin VII Porphyrogénète et les thèmes de Céphalonie et de Longobardie // *REB.* 1965. Т. 23. P. 118–123; *Sorlin I.* Le témoignage de Constantin VII Porphyrogénète sur l'état ethnique et politique de la Russie au début du X^e siècle // *Cahiers du monde russe et soviétique.* P., 1965. Vol. 6. N 2. P. 147–188; *Ševčenko I.* Poems on the Deaths of Leo VI and Constantine VII in the Madrid Manuscript of Scylitzes // *DOP.* 1969/1970. Vol. 23/24. P. 185–228; *он же.* (Шевченко И. И.). Перечитывая Константина Багрянородного // *ВВ.* 1993. Т. 54 (79). С. 6–38; *Moravcsik Gy.* Byzantium and the Magyars. Bdpst., 1970; *idem.* Byzantinoturcica: Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker. Leiden, 1983. Bd. 1. S. 356–390; *Lemerle P.* Le premier humanisme byzantin: Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle. P., 1971. P. 268–292; *Lounghis T. C.* Sur la date du De Thematibus de Constantin Porphyrogénète // *REB.* 1973. Т. 31. P. 299–305; *Pingree D.* The Horoscope of Constantine VII Porphyrogenitus // *DOP.* 1973. Vol. 27. P. 217–231; *Toynebee A. J.* Constantine Porphyrogenitus and his World. L., 1973; *Rochow J. P.* Bemerkungen zu der Leipziger Handschrift des «Zeremonienbuches» des Konstantinos Porphyrogenetos und zu der Ausgabe von J. J. Reiske // *Klio.* 1976. Vol. 58. S. 193–197; *Ripoché J.-P.* Constantin VII Porphyrogénète et sa politique hongroise au milieu du X^e siècle // *Südost-Forschungen.* Münch., 1977. Bd. 36. S. 1–12; *Hunger.* Literatur. Bd. 1. S. 360–367; *Huxley G. L.* The Scholarship of Constantine Porphyrogenitus // *Proc. of the Royal Irish Academy. Sect. C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature.* 1980. Vol. 80. P. 29–40; *Литаврин Г. Г.* О датировке посольства кнг. Ольги в Константинополь // *История СССР.* 1981. № 5. С. 173–183; *он же.* Путешествие рус. кнг. Ольги в Константинополь: Проблема источников // *ВВ.* 1981. Т. 42 (67). С. 35–48; *он же.* Древняя Русь, Болгария и Византия в IX–X вв. // *История, культура, этнография и фольклор слав. народов: IX Междунар. съезд славистов.* М., 1983. С. 62–76; *он же.* К вопросу об обстоятельствах, месте и времени крещения кнг. Ольги // *ДГСССР.* 1985. М., 1986. С. 49–57; *он же.* Русско-визант. связи в сер. X в. // *ВИ.* 1986. № 6. С. 41–52; *он же.* Константин Багрянородный о Болгарии и болгарях // *Сб. в чест на акад. Димитър Ангелов* / Ред.: В. Велков. София, 1994. С. 30–37; *он же.* Византия, Болгария, Др. Русь (IX – нач. XII в.). СПб., 2000. С. 174–190; *Лихачева В. Д., Любарский Я. Н.* Памятники искусства в «Жизнеописании Василия» Константина Багрянородного // *ВВ.* 1981. Т. 42(67). С. 171–183; *Ahrweiler H.* Sur la date du De Thematibus de Constantin VII Porphyrogénète // *TM.* 1981. Т. 8. P. 1–5; *Tartaglia L.* Livelli stilistici in Costantino Porfirigenito // *JÖB.* 1982. Bd. 32. N. 3. S. 197–206; *Семеновкер Б. А.* Энциклопедии Константина Багрянородного: Библиогр.





аппарат и проблемы атрибуции // ВВ. 1984. Т. 45(70). С. 242–246; *Cameron A.* The Construction of Court Ritual: The Byzantine Book of Ceremonies // *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies.* Camb., 1987. P. 106–136; *Schreiner P.* Die Historikerhandschrift Vaticanus graecus 977: Ein Handexemplar zur Vorbereitung der Konstantinischen Exzerptenwerkes? // *JÖB.* 1987. Bd. 37. S. 1–29; *Азрба И. Ш.* Константин Багрянородный и нек-рые вопросы истории Абхазского царства (кон. VIII–X в.) // ВМУ: Ист. 1988. № 5. С. 79–85; *Luzzi A.* Note sulla recensione del Sinassario di Costantinopoli patrocinata da Costantino VII Porfirogenito // *RSBN.* N. S. 1989. T. 26. P. 139–186; *idem.* L'«ideologia costantiniana» nella liturgia dell'età di Costantino VII Porfirogenito // *Ibid.* 1991. T. 28. P. 113–124; *Κωνσταντῖνος Ζ' ο Πορφυρογέννητος και η εποχή του. Β' Διεθνής Βυζαντινολογική Συνάντηση (Δελοφί, 22–26 Ιουλίου 1987)* / Εκδ. Α. Μαρκόπουλος. Αθήνα, 1989; *Beaud B.* Le savoir et le monarque: Le «Traité sur les nations» de l'empereur byzantin Constantin VII Porphyrogénète // *Annales: Economies, sociétés, civilisations.* P., 1990. Vol. 45. N 3. P. 551–564; *Odorico P.* La cultura della σολλογῆ // *BZ.* 1990. Bd. 83. S. 1–21; *Kazhdan A. P., Cutler A.* Constantine VII Porphyrogenetos // *ODB.* 1991. P. 502–503; *Lee D., Shepard J.* A Double Life: Placing the Peri Presbeon // *Bsl.* 1991. Vol. 52. P. 15–39; *Treadgold W. T.* The Army in the Works of Constantine Porphyrogenitus // *RSBN.* N. S. 1992. T. 29. P. 77–162; *Koder J.* Gemüse in Byzanz: Die Versorgung Konstantinopels mit Frischgemüse im Lichte der Geoponika. W., 1993; *Макарий.* История РЦ. М., 1994^а. Кн. 1; *Pratsch Th.* Untersuchungen zu De thematibus Kaiser Konstantins VII. Porphyrogenetos // *Varia.* Bonn, 1994. Bd. 5. S. 13–145. (Ποικίλα Βυζαντινά; 13); *Sode C.* Untersuchungen zu De administrando imperio Kaiser Konstantins VII Porphyrogenetos // *Ibid.* S. 147–260; *Svoronos N.* Les nouvelles des empereurs Macédoniens concernant la terre et les stratiotes / Édition posthume et index établis par P. Gounaridis. Athènes, 1994; *Αντωνόπουλος Π. Τ.* Ο αυτοκράτορας Κωνσταντῖνος Ζ' ο Πορφυρογέννητος και οι Ούγγροι. Αθήνα, 1996; *Malamut E.* Constantin VII et son image de l'Italie // *Byzanz und das Abendland im 10. und 11. Jh.* / Hrsg. E. Konstantinou. Köln, 1997. S. 269–292; *Dagron G.* L'organisation et déroulement des courses d'après le Livre des Cérémonies: Avec une Note sur l'hippodrome de Constantinople vu par les Arabes par S. Métivier // *TM.* 2000. Vol. 13. P. 3–200; *Haldon J. F.* Theory and Practice in Tenth-Century Military Administration: Chapters II, 44 and 45 of the Book of Ceremonies // *Ibid.* P. 201–352; *Kresten O.* «Staatsempfänge» im Kaiserpalast von Konstantinopel um die Mitte des 10. Jahrhunderts: Beobachtungen zu Kapitel II, 15 des sogenannten «Zeremonienbuches». W., 2000; *idem.* Sprachliche und inhaltliche Beobachtungen zu Kapitel I 96 des sogenannten «Zeremonienbuches» // *BZ.* 2000. Bd. 93. S. 474–489; *idem.* Nochmals zu De cerimoniis I 96 // *JÖB.* 2005. Bd. 55. S. 87–98; *Martin-Hisard B., Zuckerman C., Malamut É., Martin J.-M.* Byzance et ses voisins: Études sur certains passages du Livre des Cérémonies II, 15 et 46–48 // *TM.* 2000. Vol. 13. P. 353–672; *Назаренко А. В.* Древняя Русь на междунар. путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, полит. связей IX–XII вв. М., 2001; *Flusin B.* L'empereur hagiographe: Remarques sur le rôle des premiers empereurs macédoniens dans le culte des saints // *L'empereur hagiographe: Culte des saints et monarchie byzantine et post-by-*

zantine / Ed. P. Guran, B. Flusin. Bucur., 2001. P. 29–54; *Featherstone M. J.* Preliminary Remarks on the Leipzig Manuscript of De Cerimoniis // *BZ.* 2002. Bd. 95. S. 457–479; *idem.* Olga's Visit to Constantinople in «De Cerimoniis» // *REV.* 2003. T. 61. P. 241–251; *idem.* Further Remarks on the «De Cerimoniis» // *BZ.* 2004. Bd. 97. S. 113–121; *idem.* The Chrysotriklinos as Seen through «De Cerimoniis» // *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie: Beitr. zur byzant. Geschichte und Kultur* / Hrsg. L. M. Hoffmann. Wiesbaden, 2005. S. 845–852; *idem.* The Great Palace as Reflected in the De Cerimoniis // *Visualisierungen von Herrschaft* / Hrsg. F. A. Bauer. Istanbul, 2006. S. 47–61; *idem.* De Cerimoniis: The Revival of Antiquity in the Great Palace and the «Macedonian Renaissance» // *The Byzantine Court: Source of Power and Culture.* Istanbul, 2013. P. 139–144; *Koutava-Delivoria B.* La contribution de Constantin Porphyrogénète à la composition des *Geoponica* // *Byz.* 2002. T. 72. P. 365–380; *Бубиков М. В.* Byzantinorossica: Свод визант. свидетельств о Руси. М., 2004. С. 46–52, 222–236; *Featherstone M., Grusková J., Kresten O.* Studien zu den Palimpsestfragmenten des sogenannten Zeremonienbuches: 1. Prolegomena // *BZ.* 2005. Bd. 98. N. 2. S. 423–430; *Арутюнова-Фиданян В. А.* «Закавказское досье» Константина Багрянородного: Информация и информаторы // *Визант. очерки.* СПб., 2006. С. 5–18; *Кузенков П. В.* Реальная политика или великодержавная идеология?: Византийская дипломатия X в. по данным трактатов Константина Багрянородного // *История: дар и долг: Юбил. сб. в честь А. В. Назаренко.* М.; СПб., 2010. С. 73–99; *Каждан А. П.* История визант. лит-ры (850–1000 гг.). СПб., 2012. С. 144–157; *Magdalino P.* Knowledge in Authority and Authorised History: The Imperial Intellectual Programme of Leo VI and Constantine VII // *Authority in Byzantium* / Ed. P. Armstrong. Farnham, 2013. P. 187–209; *Németh A.* The Imperial Systematization of the Past in Constantinople: Constantine VII and His «Historical Excerpts» // *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance* / Ed. J. König, G. Woolf. Camb., 2013. P. 232–258.

С. Ю. Акишин, П. В. Кузенков, Л. В. Луговницкий

КОНСТАНТИН VIII (960/1 – нояб. 1028), визант. имп. (1025–1028), сын визант. имп. *Романа II* и августы *Феофано*, младший брат имп. *Василия II Болгаробойцы*, принадлежал к Македонской династии.



фора II Фоки и *Иоанна I Цимисхия*. Единлично стал править с 1025 г., после смерти бездетного *Василия II*. К. был женат на знатной женщине *Елене Алипине* (дочери *Алипия*), имел 3 дочерей: *Евдокию*, *Зою* и *Феодору*, из к-рых старшая, *Евдокия*, приняла монашеский постриг; *Зоя* стала самодержавной императрицей (супругой 3 императоров: *Романа III Аргиры*, *Михаила IV Пафлагона* и *Константина IX Мономаха*), *Феодора* была соправительницей сестры, единлично правила с 1055 по 1056 г.

Большую часть жизни император не участвовал в гос. деятельности и оказался единовластным правителем лишь в возрасте почти 65 лет. Основные сведения о К. содержатся у византийского хрониста XI в. *Иоанна Скилицы* и у историка и писателя XI в. *Михаила Пселла*. Они оба дают развернутую и нелюбимую характеристику личности К. и негативную оценку стилю его правления. При этом Пселл в «Хронографии» ссылается на некое сочинение, посвященное К. Очевидно, что оба историка пользовались источником с элементами памфлета, враждебного по отношению к К., поэтому нельзя безоговорочно считать эти сведения достоверными.

Согласно описанию Пселла, император был высокого роста и крепкого телосложения, имел склонность к раздражительности, вспыльчивости, легко верил слухам о том, что кто-то покушается на его власть. Все, кого он в этом подозревал, подвергались жестокому наказанию, в основном ослеплению (так был наказан военачальник *Никифор Комнин*, который принял присягу подчиненных ему войск, что было расценено как заговор против императора), не щадил он и священнослужителей, включая епископов. Репрессиям подверглись также и родственники *Варды Фо-*

Имп. Константин VIII.
Монета. Аверс, реверс.
XI в.

После смерти *Романа II* в марте 963 г. малолетние *Василий II* и *К.* были провозглашены автократорами вместе с матерью. Впосл. К. был соправителем императоров *Ники-*

ки, одного из участников мятежа в правление *Василия II*. Однако К. часто переходил из состояния ярости к слезному покаянию. Был чрезмерно щедр к людям из ближайшего окружения, среди к-рых преобладали евнухи — его домашние слуги с дет-





ских лет. Любил развлечения и удовольствия, охотно принимал участие в торжественных церемониях и приемах послов, проявляя себя приятным и образованным собеседником. Непосредственные вопросы управления перепоручал доверенным чиновникам.

В визант. обществе, в т. ч. среди аристократов, зрело недовольство правлением К. после того, как он велел взискать долги по налогам, к-рые не стал взимать Василий II (было необходимо за 3 года уплатить налоги, к-рые не выплачивались 5 лет). Во время правления К. масштабных военных действий империя не вела. По словам Пселла, К. предпочитал откупаться от врагов и не воевать.

Лишь на смертном одре император, не имевший сына, решил вопрос престолонаследия, выдав среднюю дочь, 50-летнюю Зою, за эпарха К-поля Романа Аргири. Бракосочетание Зои и Романа состоялось 12 нояб. 1028 г., К. скончался через несколько дней. Он последним из визант. императоров похоронен в храме св. Апостолов. У К. не было сыновей, и после его смерти власть сосредоточилась в руках к-польской чиновничьей элиты, что привело к упадку Македонской династии, последней представительницей к-рой стала имп. Феодора (1056). Ни один из преемников К. не сумел создать прочной системы власти, что привело к постепенному нарастанию внутренних и внешних проблем империи. Этот этап истории Византии известен в историографии как кризис XI в.

Ист.: *Scyl. Hist.* P. 368; *Cedrenus G. Comp. hist.* Vol. 2. P. 479; *Schreiner P. Die byzantinischen Kleinchroniken.* W., 1977. Bd. 2. S. 141; *Mich. Psell. Chron.* (рус. пер.: *Пселл М. Хронография.* М., 1978. С. 18–21); *RegImp.* Bd. 2. S. 1–3. Лит.: *Angold M. The Byzantine Empire: 1025–1204.* L.; N. Y., 1984. P. 5–11; *Constantine VIII // ODB.* Vol. 1. P. 503–504.

О. Н. А.

КОНСТАНТИН IX МОНОМАХ

[греч. Κωνσταντῖνος ὁ Μονομάχος] (ок. 995–1000 – 7/8.01.1055, К-поль), визант. имп. (с 12 июня 1042). Представитель семьи высокопоставленных к-польских чиновников-юристов. Фамилия Мономах (от греч. «единоборцы») сложилась скорее всего за несколько поколений до К., в XI в. считалась «знатной». Отец К. Феодосий занимал высокую должность в судебном ведомстве в кон-

Х в., был замешан в одном из заговоров знати против имп. Василия II Болгаробойцы (976–1025), сохранил жизнь, но лишился карьеры. У К. были сестры Елена и Евпрепия и братья, неизвестные по именам, племянник К. по матери Лев Торник. О детях К. сведений нет. Некая родственница К. была выдана замуж за рус. кн. Всеволода (Андрея) Ярославича и стала матерью вел. кн. Владимира (Василия) Всеволодовича Мономаха (1113–1125). В рус. источниках она известна как «Моно-



Христос на престоле, с предстоящими имп. Константином IX Мономахом и имп. Зоей. Мозаика ц. Св. Софии в К-поле. XI в.

махиня». Точная степень родства между ней и К. неизвестна; едва ли она могла быть родной дочерью К. После смерти К. семья Мономахов известна среди визант. придворных чинов до рубежа XII и XIII вв.

К. начал службу в качестве специалиста по праву и в 20-х гг. XI в. уже был членом синклита (сенатором). Видимо, еще при жизни отца К. женился в 1-й раз, но имя и происхождение его жены неизвестны; она умерла, возможно, в сер. 20-х гг. До 1028 г. К. женился вторично на Елене Склирене, дочери Василия Склира и Пульхерии, племяннице полководца Романа Аргири. 2-я жена К. также умерла через неск. лет, и его фавориткой вскоре (вероятно, до 1035) стала племянница жены Мария Склирена. Решающую роль в возвышении К. сыграла женитьба в нояб. 1028 г. Романа Аргири на визант. царевне Зое (ок. 978–1050), дочери и наследнице имп. Константина VIII, и его вступление на престол после смерти Константина. К., как зять Романа и способный чиновник, был включен в состав правящей фамилии и приобрел значительное влияние при дворе. Между К. и Зоей установились дружеские отноше-

ния; в К-поле даже сплетничали об их интимной связи. Ряд визант. историков, прежде всего *Михаил Пселл*, приписывали К. честолюбивые планы занять престол, к-рые К. якобы строил, рассчитывая добиться доверия Зои и в будущем используя ее в своих интересах. Скорее всего подобные представления о характере и карьере К. возникли уже позднее, когда К. стал императором.

После смерти Романа III на престол взойшел имп. Михаил IV Пафлагон (1034–1041), также ставший мужем Зои. Он увидел в К., как и в ряде др. придворных лиц, опасного для себя конкурента и в 1035 г. распорядился отправить

К. в ссылку в Митилину (о-в Лесбос); Мария Склирена сопровождала его. К. прожил там 7 лет, не подвергаясь заключению

и сохранив имущество, но не имея права покидать остров. Визант. историки приписывали К. даже стремление принять монашество в этот период, хотя, возможно, эти сведения также недостоверны. Их распространяли в период правления К., когда необходимо было подчеркнуть суровые условия ссылки К. и его отчаяние.

В кон. весны 1042 г., после свержения имп. Михаила V Калафата (1041–1042), К., хорошо известный императрицам Зое и Феодоре, был возвращен из ссылки и назначен судьей фемы Эллада. Однако вступить в новую должность не успел, т. к. Зоя, избрав К. из нескольких претендентов, предложила ему жениться на ней и т. о. вступить на престол. 11 июня 1042 г. состоялась свадьба К. и 64-летней Зои; для каждого из них это был 3-й брак. Патриарх Алексей I Студит (1025–1043) отказался венчать их на основании запрета трообрachия, но неформально К. и Зою поддержал; венчание совершил Стипа, свящ. Фаросской ц. Пресв. Богородицы. 12 июня К. был коронован в соборе Св. Софии (*Mich. Psell. Chron.* VI 110–113, 126–130; *Mich. Attal. Hist.* P. 18; *Scyl. Hist.* P. 422–423;





Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 2. P. 542; Zonara. Epit. hist. Bd. 3. P. 616).

Брак К. и Зои был политическим; порфирородные императрицы Зоя и Феодора неизменно считались соправительницами К., не находились под его тесной опекой и фактически пользовались самостоятельностью в ряде частных решений; во многих случаях К. учитывал мнения и настроения императриц. Согласие внутри правящей семьи было столь прочным, что императрицы вскоре после коронации К. разрешили ему перевезти с Лесбоса Марию Склирену и поселить ее в отдельных дворцовых покоях. На специальной церемонии в присутствии членов синклита Зоя и Мария заключили союз дружбы; Мария получила высокий титул севасты и во время дворцовых церемоний занимала 3-е место среди дам, после Зои и Феодоры (*Mich. Psell. Chron. VI 58–59; Zonara. Epit. hist. Bd. 3. P. 618–621*). В 1043 г. для Склирены был заложен новый дворец в Манганах, к востоку от собора Св. Софии и Большого дворца в К-поле. После смерти Зои в 1050 г. К. продолжал править совместно с Феодорой.

Приход К. к власти был неоднозначно воспринят визант. обществом. Была недовольна значительная часть военных магнатов, а также клан, поддерживавший умершего имп. Михаила IV Пафлагона. К. должен был завершить разгром военного клана, начатый Михаилом V и Зоей. В 1043 г. по приказу К. брат Михаила IV, бывш. препозит Иоанн Орфанотроф, был ослеплен. Против присутствия Склирены при дворе выступала и часть столичной знати, в т. ч. сестра К. Евпрепия. Горожане



*Имп. Константин IX Мономах.
Эмаль. Фрагмент
т. н. короны Константина Мономаха.
XI в. (Национальный музей Венгрии,
Будапешт)*

на балкон дворца к народу (*Scyl. Hist. P. 434; Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 2. P. 555–556*). Вероятно, К. планировал в будущем возвести Склирену на престол, рассчитывая, что и он, и Мария переживут престарелых Зою и Феодору. Однако Склирена умерла от чахотки уже ок. 1045 г. (*Mich. Psell. Chron. VI 127–130, 134; Zonara. Epit. hist. Bd. 3. P. 621*).

Против К. было организовано 2 крупных военных мятежа. Весной—летом 1043 г. произошла ссора между К. и полководцем Георгием Маниаком,

*Христос Пантократор.
Имп. Константин IX
Мономах. Монета.
Аверс, реверс. XI в.*



подозревали К. в стремлении погубить порфирородных цариц. 9 марта 1043 г., во время церемониального выхода К. в ц. 40 мучеников Севастийских, к-польская толпа на площади Августеон потребовала от К. удалить Склирену; горожан успокоили Зоя и Феодора, вышедшие

которому К. не доверял и объявил о смещении с поста дуки Италии. Маниак отказался подчиниться и бежал со своими сторонниками из Италии в Диррахий (ныне Дуррес, Албания), где к нему присоединилась значительная часть войск ближайших фем. Он начал поход на К-поль, встретился с имп. войском севастофора Стефана под Фессалоникой,

одержал победу в сражении, но был убит случайным ударом копья. В связи с разгромом мятежа в К-поле был устроен триумф: К. принимал парад, восседая на балконе дворцовых ворот Халка; на ипподроме показывали насаженную на шест голову Георгия Маниака (*Mich. Psell. Chron. VI 76–88; Mich. Attal. Hist. P. 18–20; Cedrenus. Comp. hist. Vol. 2. P. 545–549; Scyl. Hist. P. 625–628; Zonara. Epit. hist. Bd. 3. P. 621–623*). В 1047 г. мятеж поднял Лев Торник, к-рого поддерживали Евпрепия и т. н. партия македонцев (военные землевладельцы Македонии, видимо, прежде составлявшие ядро сторонников македонской династии). Не доверяя Торнику, К. в начале своего правления отправил его командовать войсками в Иверии, затем приказал постричь в монахи и держал под надзором в К-поле. Однако Торник бежал, отказался от монашеских обетов и провозгласил себя императором в Адрианополе (ныне Эдирне, Турция). Быстро собрав войско, 25 сент. 1047 г. он подошел к стенам К-поля и неск. дней осаждал город, рассчитывая на восстание против К. недовольных горожан. Однако К. наскоро собрал небольшие отряды для обороны стен и вызвал с вост. границ главные силы визант. войска. Настойчивая оборона К-поля вынудила Торника вскоре отступить; он пытался укрепить свое положение во Фракии, захватить Редест (Родосто, ныне Текирдаг, Турция) и неск. др. крепостей, но не имел успеха. Под влиянием неудач в конце осени войско Торника стало небоеспособным. Торник был окружен прибывшими войсками, схвачен и доставлен в К-поль, где 27 дек. был ослеплен по приказу К. (*Mich. Psell. Chron. VI 99–123; Mich. Attal. Hist. P. 22–30; Scyl. Hist. P. 439–442; Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 2. P. 561–566; Zonara. Epit. hist. Bd. 3. P. 625–631*).

В кон. 40-х гг. XI в. покушение на К. готовил член синклита, по происхождению варвар, как уверяет Пселл, не назвавший его имени. Злоумышленник сумел пробраться во дворец, но был остановлен стражей у покоев К. и казнен вместе с неск. сообщниками, которых он оговорил под пытками (*Mich. Psell. Chron. VI 135–137*). Ок. 1051 г. придворный актер Роман Воила был заподозрен в намерении свергнуть К. Однако К. скорее всего воспринимал





разговоры придворных на эту тему как сллетни и временно выслал Романа на о-в Принкипо для успокоения своего окружения (*Mich. Psell. Chron. VI 139–150, 155; Scyl. Hist. P. 473–474; Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 2. P. 605; Zonara. Epit. hist. Bd. 3. P. 644–646*).

В кон. 40-х гг. XI в. К. приблизил к себе новую фаворитку — аланскую княжну (имя неизвестно), которая жила в К-поле на правах почетной заложницы из союзного с Византией кавказского народа. После смерти имп. Зои в 1050 г. аланка получила офиц. статус при дворе и титул севасты, несмотря на недовольство Феодоры и Евпрепии. При этом К., не имевший по закону права жениться в 4-й раз, неоднократно демонстрировал аланку как свою законную супругу и императрицу перед аланскими послами, регулярно посещавшими К-поль. После смерти К. аланка опять оказалась в положении заложницы (*Mich. Psell. Chron. VI 151–155; Zonara. Epit. hist. Bd. 3. P. 647–648*).

Как представитель чиновно-бюрократической элиты империи К. стремился укрепить, с одной стороны, положение своего социального слоя, а с другой — использовать возможности гражданской администрации для развития гос-ва и общества. Важнейшей адм. реформой К. в сер. 40-х гг. XI в. стало создание в аппарате правительства особого подразделения «ἐπί τῶν κρίσεων» — ведомства судебных дел (*Mich. Attal. P. 21–22*). В его функции входила координация деятельности фемных судей — провинциальных чиновников, к-рые на местах большей частью составляли гражданскую администрацию. При этом фемные судьи были выведены из подчинения военных наместников фем, дук и катепанов. Тем самым организационные и финансовые возможности военной власти на местах существенно сокращались, возникал независимый орган контроля за ее деятельностью и значительно больший объем функций передавался гражданским чиновникам. Реформа имела лишь временное значение, т. к. спустя неск. десятилетий она была фактически свернута в связи с приходом к власти в Византии военно-землевладельческих кланов.

В 1045 г. К. издал указ о создании («обновлении») высшей юридической школы в К-поле, к-рая должна

была располагаться в помещениях монастыря св. Георгия в Манганах (*RegImp, N 863; Zepos. JGR. I. App. V. I. 618–627; Mich. Attal. Hist. P. 21–22*); официально школа начала действовать в апр. 1047 г. В этом нововведении исследователи видят влияние на К. кружка придворных интеллектуалов, связанных между собой многолетней дружбой — ритора и ученого *Иоанна Мавропода* и его учеников Константина Лихуда (логотет дрома в первые годы правления К., вполн. патриарх К-польский *Константин III Лихуд* в 1059–1063), Михаила Пселла и Иоанна Ксифилина (в 1064–1075 патриарх К-польский *Иоанн VIII Ксифилин*). Вероятно, к мерам по улучшению визант. традиций образования К. подтолкнул и собственный опыт юридической службы. Как и адм. реформа, создание высшей школы отвечало интересам чиновной аристократии, но объективно должно было способствовать унификации юридических и в целом управленческих практик, росту образования и общей культуры Византии, как в светских, так и в церковных областях. Ядро преподавательского состава школы образовали члены придворного кружка. Главой школы назначили Иоанна Ксифилина, к-рый получил титул номофилакса, вошел в состав синклита и должен был совмещать обязанности руководителя и библиотекаря (библиофилакса) школы. Спустя краткое время известный придворный ритор Михаил Пселл был назначен «ипатом философов», чтобы объединить в рамках той же школы учеников, специализировавшихся на риторике и грамматике, и контролировать деятельность других столичных школ подобной специальности. Ок. 1050 г. Иоанн Ксифилин в результате интриг был вынужден оставить пост и принял монашеский постриг на горе Олимп Вифинский. Преподавание в юридической школе перешло в основном к нотариам и другим юристам-практикам; научное изучение юриспруденции развивалось медленно. Т. о., реформа системы образования К. была лишь частичной, она не привела к основанию либо реорганизации ун-та. Целью К. было собрать в рамках единой структуры лучших учителей, живших в столице, обеспечить их помещениями и финансами для организации преподавания.

Став императором, К. выглядел (или стремился выглядеть) в общественном мнении как благодетель и покровитель монашества, жаловал большие средства на содержание различных мон-рей и храмов. Вскоре после восшествия на престол в 1042 г. он выделил средства на восстановление храма *Гроба Господня (Воскресения Христова) в Иерусалиме*, к-рый подвергся разрушениям в 1009 г. по приказу егип. халифа аль-Хакима (996–1021), а затем при землетрясении в 1033 г. Договор о восстановлении храма был заключен вскоре после землетрясения между имп. Романом III и халифом аз-Захиром (1021–1036), но из-за нестабильного политического положения в Византии не реализовывался почти 10 лет. К. возобновил переговоры по этому вопросу с халифом аль-Мустансиром (1036–1094) и в течение неск. лет провел восстановление и реконструкцию храма, а также ряда др. христ. мест паломничества на Св. земле. На перестройку стен Иерусалима была направлена часть налогов, собираемых византийской казной с жителей Кипра (*RegImp, N 928f*).

На территории самой Византии на средства, выделенные К., был полностью отстроен мон-рь *Неа-Мони* на Хиосе, к-рый превратился в один из богатейших мон-рей империи того времени. К. вел постоянную переписку с братией мон-ря и неоднократно даровал ему имения, доходы от имп. земель, сделал мон-рь независимым от местных епископов, переводил монахов из Неа-Мони в свой дворцовый монастырь в Манганах (*RegImp, N 861, 862, 865, 868, 878, 887, 892, 893, 902, 910, 913, 914*). Предание об основании Неа-Мони сохранилось в поздних источниках — в службе преподобным Никите, Иоанну и Иосифу Хиосским, написанной игуменом Неа-Мони Никифором и изданной в Венеции в 1804 г. Но оно может быть основано на реальных документах, к-рые хранились в монастырском архиве, погибшем во время хиосской резни 1821 г. Этим З преподобным было открыто, что живущему в ссылке на Лесбосе К. вскоре суждено взойти на имп. престол. Преподобные Никита и Иосиф отправились на Лесбос и возвестили ему об этом. Они просили его, когда это пророчество сбудется, выделить средства на строительство храма в их мон-ре. К. в залог того, что





сдержит свое обещание, дал преподобным свой перстень. Когда К. стал императором, Никита и Иоанн приехали в К-поль, чтобы напомнить ему о данном им обещании. Тот предложил выбрать в качестве образца для строительства монастырского храма любую церковь, кроме Св. Софии. Преподобные остановились на «малом храме святых Апостолов», к-рый Х. Бурас считает мавзолеем Константина Великого, находящимся с вост. стороны знаменитой ц. св. Апостолов. Император отправил на Хиос архитектора и строительные материалы. Имп. хрисовулы обеспечили материальное благосостояние мон-ря, и обитель освободили от налогов (*Σκαυλαβίας Κ. Η Νέα Μονή Χίου: Ιστορία και τέχνη. Αθήνα, 2004. Σ. 6–8*). Известны значительные пожертвования и грамоты К., подтверждавшие права и привилегии мон-рям на Св. Горе Афон: *Великой Лавре* (1048; RegImp, N 886, 907), *Иверскому монастырю* (RegImp, N 881a, 885a–b, 928c), *Ватопеду* (RegImp, N 928g), мон-рю Иера близ г. Сампсон (Приена, Фракия; RegImp, N 909a–b). В 1045 г. К. утвердил новый устав-типикон для всех мон-рей Св. Горы, уточнявший многие правила типиконов X в. (RegImp, N 874, 876a, 879; Actes du Protaton. N 8. P. 216–232). В 1053 г. К. поддержал мон-рь прп. *Лазаря* Галисийского, разрешив его общине занять гору Галесий (близ Эфеса) для основания своего монастыря, а спустя год утвердил его типикон (RegImp, N 911a, 920a). В 1052 г. по инициативе *Никиты Стифата*, поддержанной К-польским патриархом *Михаилом I Кируларием* (1043–1059), в К-поль были перенесены мощи св. Симеона Нового Богослова. Главным объектом интересов К. как мецената в К-поле был мон-рь вмч. Георгия Победоносца в Мангане. На территории мон-ря размещались 2 храма, помещения для монахов, дворцовые покои К., а позднее и других императоров. Мон-рь получил полный иммунитет от выплат в казну; ему предписывалось давать кров монахам горы Олимп Вифинский и мон-ря Неа-Мони во время их поездок в К-поль. В праздник св. Георгия рядом с мон-рем совершались крестные ходы. При мон-ре была организована большая б-ка, к-рой при К. пользовались сотрудники юридической школы (просуществовала до

XV в.) (RegImp, N 877, 924, 925; *Mich. Attal. Hist. P. 48; Scyl. Hist. P. 476–477; Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 2. P. 608; Zonara. Epit. hist. Bd. 3. P. 646; Janin. 1969. P. 70–76; Müller-Wiener W. Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Tüb., 1977. S. 136–138; Иванов С. А. В поисках Константинополя. М., 2011. С. 170–174).*

Внешняя политика К. была в основном пассивной. Византия отражала нападения на всех границах и даже расширяла свои владения в Закавказье, хотя ее положение постепенно ухудшалось. Уже в кон. 40-х гг. XI в. империя с трудом справлялась с войнами одновременно на фронтах в Закавказье, Италии и на Балканах. Византия почти не имела союзников, что делало ее положение уязвимым при возможных обострениях ситуации в будущем. В июне 1043 г., сразу после победы над Маниаком, К-поль подвергся неожиданному нападению рус. флотилии под командованием кн. Владимира Ярославича и воеводы Вышаты. Причины нападения Киевской Руси на К-поль неизвестны. Как предлог были использованы некие оскорбления, нанесенные рус. купцам в К-поле в прежние годы; однако едва ли частные споры оправдывали столь масштабную экспедицию, которую вел кн. *Ярослав (Георгий) Владимирович Мудрый* готовил неск. лет. Вероятно, Русь, находившаяся на пике могущества, стремилась добиться новых привилегий в торговле с Византией. Тем не менее в морском сражении в Пропонтиде (Мраморном м.) визант. эскадра с помощью греческого огня одержала победу и потопила большую часть рус. ладей и моноксил (лодок-однодревок); утонули более 6 тыс. рус. воинов. К. наблюдал за битвой с возвышения внутри города и отдавал приказы. Многие русские, высадившись на берег, спасались по суше и вскоре были также перебиты или взяты в плен и ослеплены. Ок. 1047 г. был заключен мирный договор с Русью, по к-рому все пленники, в т. ч. Вышата, были освобождены (RegImp, N 879a; ПВЛ. 1996. С. 67, 205; *Mich. Attal. Hist. P. 20–21; Scyl. Hist. P. 430–433; Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 2. P. 551–555; Zonara. Epit. hist. Bd. 3. P. 631–633*). Вероятно, в это же время состоялась свадьба кн. Всеволода Ярославича с родственницей К.

В сер. 40-х гг. XI в. в придунайских степях в войне между печене-

гами и огузами последние потерпели поражение. Каган огузов обратился к Византии за защитой; К. позволил 20 тыс. огузов переселиться на территорию империи и поручил им оборону 3 крепостей на Дунае. В 1045 или 1046 г. каган посетил К-поль, принял крещение и получил сан патрикия. Зимой 1046/47 г. многочисленное войско печенегов вторглось в придунайские земли империи, сломив противодействие огузов. Однако большинство печенегов умерли от эпидемии, а оставшиеся были вынуждены заключить мир. К. выделил им земли для расселения между Сердикой (Сардикой, ныне София, Болгария) и Наиссом (ныне Ниш, Сербия), а хан печенегов Тирах и неск. знатных персон были крещены в К-поле. Борьба против мятежа Торника в 1047 г. серьезно ослабила оборону Византии на Балканах. В 1048 г. соединение печенегов, поступивших на службу империи, было отправлено на вост. границу против сельджуков, но, не дойдя до Закавказья, печенеги подняли мятеж и вернулись к семьям на Балканы. Вскоре началось восстание печенегов, к-рые покинули выделенные им земли и захватили район между нижним Дунаем и Чёрным м. с центром в древней болг. столице Преславе (ныне Сев.-Вост. Болгария). В 1049–1050 гг. они неск. раз переходили Балканские горы и доходили до Адрианополя. В 1052 г. попытка блокировать печенегов к северу от Балкан закончилась поражением визант. войска. Наконец, в 1053 г. был заключен мир с печенегами на 30 лет в обмен на признание Византией их прав поселиться в избранной ими местности к югу от нижнего Дуная, а также на получение ежегодных выплат от империи (RegImp, N 909; позднее договор неоднократно нарушался обеими сторонами) (*Mich. Attal. Hist. P. 30–43; Scyl. Hist. P. 455–459, 461, 465–473; Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 2. P. 581–590, 594–604, 607–608; Zonara. Epit. hist. Bd. 3. P. 641–644*).

Отношения Византии с большинством мусульм. гос-в Ближ. Востока оставались стабильными и дружественными. Известно об обмене посольствами и дарами между К-полем и дворами халифов в Багдаде и Каире, эмира Майяфарикина (RegImp, N 873b, 900, 906a, 912). В 1045 г., продолжая экспансию прежних десятилетий на вост. границах, византийцы





захватили арм. Анийское царство. Согласно договору, заключенному в 1022 г. между визант. имп. Василием II и царем Ованнесом Смба-том III, после смерти последнего царство должно было перейти под управление империи. Воспользовавшись выгодными условиями договора, византийцы присоединили Ани, лишив трона царя Гагика II и предложив ему взамен владения в Каппадокии. Они начали также притеснения Армянской Апостольской Церкви, добиваясь признания визант. халкидонского православия и заключения унии. Однако, продвигнувшись т. о. на восток, они вскоре столкнулись с новой угрозой. При К. на восточной границе впервые появились турки-сельджуки, которые в это время были объединены под властью султана Тогрул-бека, захватили значительную часть Центр. Азии и продолжали продвижение на Запад, угрожая всем государствам Ближ. Востока. Опасность их набегов для Византии при К. еще не была оценена в полной мере. В 1048 г. произошло первое нападение турков-сельджуков, к-рое возглавили ближайшие родственники Тогрул-бека, его брат Ибрагим и племянник Кутулмыш. Военная кампания против них была неудачна; турки разбили катепана фемы Васпуракан Стефана Лихуда и захватили его в плен. В 1049 г. в плен к ним попал наместник Абасгии Липарит. В обмен на его освобождение К. обещал Тогрул-беку построить (или восстановить) мечеть в К-поле. Условия этого соглашения были исполнены, но мирный договор не был заключен (RegImp, N 890d). Набеги отдельных турк. племен, неподконтрольных Тогрул-беку, а также большие походы Ибрагима и Кутулмыша продолжались регулярно. В 1050 г. катепан Ани Катакалон Кевкамен отбил нападение сельджуков, нанеся им поражение в битве. Но в 1052 г. Ибрагим захватил Феодосиополь (Эрзурум) и увел в плен много жителей; в 1054 г. султан Тогрул-бек во главе войска осаждал Манцикерт, но был вынужден отступить под давлением превосходящих визант. сил. Т. о., война шла с переменным успехом, но к сер. 50-х гг. XI в. значительная часть приграничных земель Византии уже была опустошена сельджуками. В марте 1055 (или 1056) г., вскоре после смерти К., был заключен договор, по ко-

торому Тогрул-бека начали поминать на пятничных молитвах в мечети в К-поле наравне с багдадским халифом; также Византия объявила об отказе от союза с фатимидским Египтом, что было выгодно для сельджуков (RegImp, N 929; *Mich. Attal. Hist.* P. 43–47; *Scyl. Hist.* P. 435–439, 442–455, 460–464, 474–475; *Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 2.* P. 556–561, 566–581, 587, 590–594, 606–607; *Zonara. Epit. hist. Bd. 3.* P. 633–640).

В нач. 40-х гг. XI в. византийцы успешно отстаивали свои владения в Юж. Италии от натиска норманнов. В 1040–1043 гг. предприняли большую экспедицию на Сицилию, попытавшись отвоевать остров у арабов, но их наступление из-за действий командующего Георгия Маниака, к-рый к началу правления К. уже потерял доверие к-польского правительства и вскоре был смещен с поста, завершилось неудачно. В 1042 г. Аргир из Бари попытался поднять восстание против византийцев и заключить союз с норманнами, но вскоре был перекуплен К-полем и окончательно перешел на сторону империи. Норманны были изгнаны из Бари и неск. др. городов. Аргир, ставший наиболее влиятельным лицом в визант. Италии, заслужил полное доверие К. В 1045 г. он был переведен в К-поль и занимал важные посты в правительстве К. В 1051 г. он вернулся в Бари, получив от К. сан магистра и назначение дукой Италии. Аргир заключил союз с папой Львом IX и вскоре попытался воспользоваться восстанием населения против норманнов для расширения визант. владений. Однако в военной кампании весной 1053 г. норманнам во главе с герц. Робертом Гвискарром удалось подавить восстание, нанести поражение войску Аргира, а летом 1053 г. захватить в плен папу Льва IX. В последующие годы положение византийцев в этом регионе лишь ухудшалось, что привело к полной потере владений в Италии в 1071 г.

Сложная ситуация в Италии при К. стала одним из мотивов для активизации церковно-политических контактов между К-полем и Римом, которые в 1054 г. привели к разделению Церквей. К. рассчитывал на Папский престол как на традиц. союзника Византии в итал. делах, тем более что рост могущества норманнов был серьезной угрозой одновременно и Византии, и Риму. В нач.

50-х гг. XI в. политический союз на местном уровне уже нек-рое время действовал, но его дальнейшее укрепление тесно связывалось с разрешением разногласий в церковных обычаях К-поля и Рима. В этих вопросах К. столкнулся с непримиримой и действенной оппозицией со стороны патриарха Михаила Кирулария. С нач. 50-х гг. XI в., когда в К-поле были возобновлены дебаты о вере между визант. и западно-европ. богословами, патриарх Михаил пришел к выводу о еретичестве лат. традиции совершения литургии на опресноках. Уже в кон. 1052 (или нач. 1053) г. он приказал закрыть все лат. храмы в К-поле, поскольку в них на литургии использовались опресноки (RegPatr, N 863). К моменту, когда К. попытался повлиять на ситуацию и вступить в споры ради политических выгод империи, непримиримая позиция Кирулария уже окончательно сложилась. Весной 1053 г. К. направил послание папе Льву IX с предложением договориться о единении Церквей и заключить союз против норманнов (RegImp, N 911). Однако в церковных спорах и в переписке между различными иерархами Востока и Запада раздражение обеих сторон постепенно лишь нарастало. В кон. весны 1054 г. в К-поль прибыло папское посольство во главе с кард. *Гумбертом*, к-рое было с радостью принято К. Чтобы погасить рост антилат. настроений в К-поле, 24 июня К. приказал сжечь антипапский памфлет Никиты Стифата, распространявшийся в городе. Сами легаты были заинтересованы в основном лишь в решении церковных проблем и рассматривали возможность укрепления союза Рима и Византии только с условием разрешения церковно-политических вопросов. Их переговоры с патриархом Михаилом Кируларием завершились провалом и открытым разрывом. 16 июля легаты провозгласили анафему патриарху в соборе Св. Софии, в ответ их анафематствовал К-польский Собор во главе с патриархом Михаилом. К., как сторонник компромисса, не смог контролировать ситуацию в полной мере, рост враждебных настроений по отношению к папству в К-польской Церкви и визант. обществе. К. рассчитывал на возобновление контактов с Римом в ближайшее время, о чем написал в грамоте, которую





отправил 19/20 июля 1054 г. покидавшим К-поль легатам (RegImp, N 917). Возможно, К. расценивал провозглашенные анафемы, переросшие в схизму, лишь как неудачный инцидент; он должен был быть разрешен в скором времени с прибытием нового папского посольства. Тем не менее фактически схизма стала крупным политическим поражением К., который неожиданно увидел сильного соперника в лице патриарха Михаила Кирулария, пользовавшегося популярностью и большим влиянием на настроения в обществе. Смерть К. спустя полгода и нараставший политический кризис в Византии не способствовали разрешению конфликта.

Еще в 1047 г. появились первые признаки ухудшения здоровья К.: он страдал сильной подагрой, которая временами не давала ему возможности ходить и вообще двигаться. К. часто передвигался на носилках. В кон. 1054 г. приближение смерти К., не имевшего наследника, вновь обострило борьбу за визант. престол. Придворная партия логофета дрома Иоанна от имени К. призвала на трон дуку Болгарии Никифора Протеона (RegImp, N 921), но сторонники Феодоры добились возвращения имп. Феодоры в Большой дворец как полноправной соправительницы К. Перед смертью К. объявил о передаче всех властных полномочий ей. К. умер во дворце Манганы, был похоронен в храме вмч. Георгия в Манганах.

К. был одним из немногих визант. императоров (и вообще людей средневековья), черты личности которого, характер и повседневная жизнь довольно подробно описаны в «Хронографии» Михаила Пселла. Рассказ Пселла не укладывается в рамки жанров панегирика либо критического памфлета, личность К. в нем сознательно изображена как противоречивое соединение отрицательных и положительных черт. В связи с этим оценки деятельности К. совр. исследователями разнятся. В правлении К. подчеркивается, с одной стороны, его происхождение из гражданского чиновничества, к-рое создавало излишнюю дистанцию между двором и армией и приводило к ослаблению военной мощи Византии. С другой — адм. реформы К. свидетельствуют о его несомненном таланте управленца, реформирование образования и поддержка мон-рей

объективно способствовали культурному подъему Византии в XI–XII вв.

С именем К. связано появление 2 знаменитых европ. монарших регалий: венг. короны Мономаха (XI в.) и рус. шапки Мономаха (XIV в.).

Лит.: *Mich. Attal. Hist.* 1853. P. 18–51; *RegImp*, N 853–928h; *Bury J. B. Roman Emperors from Basil II to Isaac Komnenos* // EHR. 1889. Vol. 4. P. 41–64, 251–285; *Grierson P. The Debasement of the Bezant in the XIth Cent.* // BZ. 1954. Bd. 47. S. 379–394; *Janin. Églises et monastères. Pt. 1: Le Siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique.* 1969; *Wolska-Cornus W. Les écoles de Psellos et de Xiphilin sous Constantin IX Monomaque* // ТМ. 1976. Vol. 6. P. 223–243; *eadem. L'école de droit et l'enseignement du droit à Byzance au XI^e siècle* // Ibid. 1979. Vol. 7. P. 1–107; *Литаврин Г. Г. Пселл о причинах последнего похода русских на Константинополь в 1043 г.* // ВВ. 1967. Т. 27(52). С. 71–86; *он же. Восстание в Константинополе в апр. 1042 г.* // Там же. 1972. Т. 33(58). С. 33–46; *Каждан А. П. Социальный состав господствующего класса Византии XI–XII вв. М., 1974; Browning R. Enlightenment and Repression in Byzantium in the XIth and XIIth Cent.* // Past and Present. L., 1975. Vol. 69. P. 3–23; *idem. Couvents intellectuels et organisation scolaire à Byzance au XI^e siècle* // ТМ. 1976. Vol. 6. P. 219–222; *Любарский Я. Н. Внешний облик героев Михаила Пселла: К пониманию худож. возможностей визант. историографии* // Визант. литература. М., 1974. С. 245–262; *он же. Михаил Пселл: Личность и творчество.* М., 1978; *Oikonomides N. St. George of Mangana, Maria Skleraina and the «Malyj Sion» of Novgorod* // DOP. 1980/1981. Vol. 34/35. P. 239–246; *Angold M. The Byzantine Empire, 1025–1204.* L.; N. Y., 1984; *Kazhdan A. P., Epstein W. A. Change in Byzantine Culture in the XIth and XIIth Cent.* Berkeley, 1985; *Cheyne J.-C., Vannier J.-F. Études prosopographiques.* P., 1986. P. 75–115; *Культура Византии, 2-я пол. VII – XII вв. М., 1989; Ousterhout R. Rebuilding the Temple: Constantine Monomachus and the Holy Sepulchre* // J. of the Society of Architectural Historians. Chicago, 1989. Vol. 48. Pt. 1. P. 66–78; ODB. 1991. Vol. 1. P. 504; Vol. 2. P. 1398; *Диль Ш. Визант. портреты.* М., 1994. С. 173–191; *Успенский. История.* 1997. Т. 3. С. 11–30; *Χωνδρόπουλος Στ. Ὁ Κωνσταντῖνος ὁ Μονομάχος καὶ ἡ ἐποχὴ τοῦ (ἐνδέκατος αἰώνας μ. Χ.). Θεσσαλονίκη, 2002; Бармин А. В. Полемика и схизма: История греко-лат. споров IX–XII вв. М., 2006; *Скабаланович Н. А. Визант. государство и церковь в XI в.* СПб., 2004; *Острогорский Г. А. История визант. государства.* М., 2011. С. 406–418.*

И. Н. Попов

КОНСТАНТИН X ДУКА [греч. Κωνσταντῖνος ὁ Δούκας] (1006–22/23.05.1067), визант. имп. (1059–1067). Происходил из рода Дук, одного из знатнейших в империи. Участвовал в перевороте Комнинов, в результате к-рого имп. Михаил VI Стратиотик отрекся от престола в пользу Исаака I Комнина (1057–1059) (подробнее о заговоре и перевороте см. в ст. *Исаак I Комнин*), был провозглашен кесарем, отпра-

вителем и фактически наследником императора, однако сложил с себя титул кесаря и уехал из столицы. Когда Исаак из-за болезни отрекся от престола, К. Д. при поддержке аристократии и чиновничества был провозглашен единоличным императором и положил начало почти 20-летнему правлению своей династии. Нек-рые исследователи высказывали предположение, что к отречению Исаака I и возвышению К. Д. имел отношение влиятельный придворный чиновник и ученый Михаил Пселл, к-рый известил К. Д. о тяжелом состоянии здоровья императора и вызвал его в столицу (*Скабаланович Н. А. Византийское гос-во и Церковь в XI в.: От смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина.* СПб., 2004. Кн. 1. С. 207–214). К. Д. был коронован 23 нояб. 1059 г., его тронная речь сохранилась в «Истории» Михаила Аталиата (*Mich. Attal. Hist.* 70).

О карьере К. Д. до его появления в столице известно мало. Его семье принадлежали земельные владения в М. Азии (в Пафлагонии и во Фракисии), где он, вероятно, и провел 1-ю половину жизни. В первом браке был женат на дочери Константина Далассина. В 1034/35 г. по приказу имп. Михаила IV Пафлагона был арестован вместе с тестем и сослан на о-в Плата в числе других родственников Далассина. Покинул остров после воцарения Константина IX Мономаха (1042). Жил в К-поле, входил в состав синклита, носил титул вестарха.

Овдовев, женился на *Евдокии Макремволитиссе*, племяннице патриарха К-польского *Михаила I Кирулария*. Она получила титул августы, ее изображение чеканилось на монетах рядом с изображением мужа; в браке с К. Д. родила 3 сыновей и 3 или 4 дочерей. Исаак I, практиковавший конфискацию церковного имущества, находился в состоянии конфликта с патриархом, соответственно в числе политических оппонентов императора был и К. Д. Он не поддерживал реформы Исаака во время его правления и, когда сам пришел к власти, многие из них отменил, восстановил на гос. службе отправленных в отставку, вернул им конфискованное имущество, ввел в синклит представителей торговых и ремесленных гильдий (*Mich. Attal. Hist.* 71). В то же время он удалил из гос. аппарата ставленников преды-





душего императора. В начале правления К. Д. делал щедрые пожертвования монахам и чиновникам, раздавал придворные титулы. Однако позже непомерная щедрость императора сменилась крайней скупостью, строжайшим вниманием к взиманию налогов и упорным стремлени-



Имп. Константин X Дука.
Монета.
Аверс, реверс. XI в.
(Dumb. Oaks)

ем наполнить казну (о налоговой политике К. Д. см.: *Oikonomidès N. Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IX–XI siècles)*. Athènes, 1996. P. 237–239). В 1060/61 г. К. Д. предотвратил вооруженный мятеж офицеров флота.

Во внутренней политике К. Д. ориентировался на столичную бюрократию, предпочитая ее интересы интересам провинциальной военной аристократии, к которой он формально принадлежал по происхождению. К. Д. находился под влиянием придворной группировки (т. н. кружка интеллектуалов), куда входили его младший брат кесарь Иоанн Дука, патриарх К-польский *Константин III Лихуд*, номофилак Иоанн Ксифилин (будущий патриарх К-польский *Иоанн VIII Ксифилин*), ипат философ, историк и писатель Михаил Пселл. Правительство К. Д. существенно сократило расходы на армию и флот, что привело к значительному ослаблению военного ресурса империи. Не получающие денежного довольствия солдаты в массовом порядке уходили со службы, некоторые подразделения, в основном на Востоке, были расформированы. В то же время при К. Д. резко увеличилось число наемников в визант. армии, в основном норманнов из Юж. Италии и англосаксов, бежавших из Англии в результате ее покорения Вильгельмом Завоевателем. Эти наемники постепенно вытесняли варягов и русских, находившихся на визант. службе.

В правление К. Д. участились нападения внешних врагов на границы империи. Угроза возникла сразу на 3 направлениях. В Юж. Италии норманны захватили Калабрию и Лу-

канию, на Балканах в 1064–1065 гг. Дунай перешла многочисленная армия узов; разорению подверглись Эпир, Македония, др. сев. области. Вооруженные силы империи с трудом отражали атаки противников, но из-за эпидемий силы захватчиков истощились, и византийцам удалось отразить их натиск. На Востоке сложилась

наиболее тяжелая ситуация. Нарушив мирный договор, на территорию империи в 1064 г. вторгся тур. султан Алп-Арслан; под его натиском пала арм. крепость Ани. К 1067 г. были утрачены фемы Васпуракан, Вел. Армения, Тарон, большая часть Месопотамии, опустошительным набегами подверглись др. обширные территории.

Авторы, оставившие основные сведения о времени правления К. Д., настроены по отношению к нему критично. Даже его приближенный и друг Михаил Пселл, хотя и делает императору много комплиментов (согласно Пселлу, К. Д. был решителен, образован, не прибегал к жестоким членовредительским наказаниям), неоднозначен в оценке его политики. Михаил Атталика описывает правление К. Д. как ужасное время; он считает, что действия К. Д. привели к упадку империи. Никифор Вриенний и Иоанн Зонара также настроены к К. Д. отрицательно. Историки пишут о его нежелании выделять деньги на гос. нужды, о патологической склонности к сутяжничеству, выдумыванию бесполезных законов, преступному предпочтению варваров на военных должностях византийцам. Объективно можно сделать вывод, что первоначальный курс правительства К. Д. на усиление столичной бюрократии и ослабление позиций провинциальной знати резко сократил финансирование армии и численность войск, что повлекло в свою очередь серьезные поражения империи на границах и территориальные потери.

К. Д. скончался от болезни, на смертном одре передав власть своей жене Евдокии Макремволитиссе, к которой относился с почтением и доверием. Согласно Иоанну Скилице,

перед смертью император взял с Евдокии слово в присутствии К-польского патриарха Иоанна VIII Ксифилина не выходить замуж и править самостоятельно до совершеннолетия их старшего сына Михаила (*Scyl. Hist.* 659). Однако позже она вышла замуж за полководца Романа Диогена, к-рый стал визант. императором (имп. *Роман IV Диоген*). Ист.: *Mich. Attal. Hist.* 70–92; *Mich. Psell. Chron.* (рус. пер.: *Пселл М. Хронография*. М., 1978. С. 168–175); *Nicéphori Bryennii Historiarum libri quattor* / Ed. P. Gauttier. Brux., 1975. P. 77–85. (CFHB; 9); *Zonara. Epit. hist.* Bd. 3. S. 673–681; *Schreiner P. Die byzantinischen Kleinchroniken*. W., 1977. Bd. 1. S. 50, 160, 167; Bd. 2. S. 151–152; *RegImp.* Bd. 2. S. 44–53. Лит.: *Polemis D. I. Notes on XIth-Century Chronology (1059–1081)* // *BZ.* 1965. Bd. 58. S. 60–76; *Angold M. The Byzantine Empire: 1025–1204*. L.; N. Y., 1984. P. 16–32, 53–56, 61–74; *Constantine X Doukas* // *ODB.* Vol. 1. P. 504–505; *Мохов А. С. Военная политика Константина X Дуки* // Науч. вед. Белгородского гос. ун-та. Сер.: История. Политология. Экономика. Информатика. 2011. № 1(96). Вып. 17. С. 58–66.

О. Н. А.

КОНСТАНТИН XI ПАЛЕОЛОГ (8.02.1405, К-поль — 29.05.1453, там же), визант. имп. (с 6 янв. 1449). К. П. — 4-й сын имп. *Мануила II Палеолога* (1391–1425) и дочери серб. деспота Елены Драгаш (прп. *Ипомоны*). В греч. источниках К. П. нередко фигурирует под фамилией матери Драгаш (*Δραγάσης*). О ранних годах жизни К. П. в К-поле почти ничего не известно, сведения о периоде его обучения содержатся в Энциклопедии в честь К. П. Иоанна Докиана и в автобиографической части Хроники историка Георгия *Сфрандзи*, с к-рым К. П. дружил с детства (*Giorgio Sfranze*. 1990. P. 34–36).

С нач. 20-х гг. XV в. реальная имп. власть перешла от парализованного после инсульта Мануила к его старшему сыну Иоанну (впосл. имп. *Иоанн VIII Палеолог*). С нояб. 1423 по нояб. 1424 г. малолетний К. П., получив титул деспота, исполнял функции регента в К-поле, пока Иоанн ездил в Италию и Венгрию, пытаясь заручиться поддержкой зап. держав в борьбе с турками. После вступления на престол Иоанна К. П. получил в управление территорию на побережье Чёрного м. к северу от К-поля — от Месемврии (ныне Несебыр, Болгария) до Деркоса, к-рая сохранялась за Византией согласно договору с османами от 22 февр. 1424 г. (*RegImp.* N 3414). В кон. 1427 г. К. П., к-рого император планировал отправить





на Пелопоннес (в Морею), принял участие в походе против правителя Эпира Карло I Токко, вторгшегося в нач. 20-х гг. XV в. на территорию Пелопоннеса. Потерпев поражение, Токко предложил отдать К. П. в жены свою племянницу Маддалену, при этом территории, ранее захваченные Токко, должны были отойти К. П. как приданое. К. П. принял это предложение и женился на Маддалене (она получила имя Феодора) в июле 1428 г. (*Giorgio Sfranze. 1990. P. 36–38*). Сохранилось стихотворное послание, обращенное к К. П., в котором анонимный автор предупреждал его об опасности этой свадьбы и призывал не доверять семейству Токко (*Αβιλωρος. 1930. Σ. 88–90*). Феодора скончалась в нояб. 1429 г., не оставив К. П. детей. Сохранилась поэма на ее кончину Виссариона Никейского, а также утешительная речь, составленная Иоанном Евгеником и обращенная к К. П.

С июля 1428 г. К. П. предпринимал попытки (сначала совместно с отцом и братьями, а затем самостоятельно) отвоевать г. Патры, находившийся под властью лат. архиеп. Пандольфо Малатесты. Весной 1429 г. после длительной осады, в ходе к-рой К. П. едва не погиб (*Giorgio Sfranze. 1990. P. 44–46*), город сдался, однако последние сторонники архиепископа, защищавшие верхнюю крепость, прекратили сопротивление только к июлю 1430 г. Осенью правителем города был назначен Сфрандзи. Благодаря победам К. П. в Патрах и его брата Фомы Палеолога в Ахее византийцы вернули под свой контроль значительную часть Юж. Греции, однако эти достижения компенсировались утратой территорий в др. регионах: в марте 1430 г. османами была захвачена Фессалоника, в октябре — Янина. Кроме того, успехи К. П. на Пелопоннесе вызывали беспокойство султана Мурада II, к-рый в нач. 1431 г. приказал разрушить оборонительные стены на Коринфском перешейке.

1-я пол. 30-х гг. XV в. отмечена противостоянием К. П. с его братьями, деспотами Феодором и Фомой, также находившимися на Пелопоннесе, к-рое, однако, не перешло в вооруженную борьбу. В сент. 1437 г. император, отправлявшийся на Ферраро-Флорентийский Собор, вызвал К. П. в К-поль, чтобы вновь назначить его регентом. Годы регентства прошли без к.-л. потрясений. К. П.



Имп. Константин XI Палеолог.
Икона. 1953 г. Иконописец Ф. Кондоглу
(коллекция Об-ва распространения
национальной музыки, Афины)

информировал императора, находившегося в Италии, о событиях в столице. В нач. 1439 г. он просил его напомнить папе Римскому о его обещании прислать военные корабли для обороны К-поля от османов (*Laurent. 1971. P. 396*). По возвращении императора 1 февр. 1440 г. К. П. остался в К-поле еще на неск. месяцев. Летом 1441 г. он женился на дочери генуэзского правителя о-ва Лесбос Катерине Гаттилузио, однако и этот брак не продлился долго и не принес К. П. потомства: Катерина умерла уже в авг. 1442 г. В апр. 1442 г. К. П. был вызван императором, поскольку брат К. П. деспот Димитрий, не поддержавший унитар. политику Иоанна и вступивший в соглашение в османами, осадил К-поль. Однако К. П. не смог достичь столицы, поскольку османские силы блокировали его на о-ве Лемнос и в течение неск. месяцев не позволяли отправиться в путь. К. П. сумел достичь К-поля уже после поражения Димитрия. В 1443 г. в течение неск. месяцев К. П. был правителем Силимврии, но уже в окт. вновь отправился на Пелопоннес, сменив в качестве правителя Мистры своего брата Феодора, вызванного в К-поль.

Первым шагом К. П. в Мистре стало восстановление оборонительной стены (Гексамиллиона) на Коринфском перешейке. Работы были завершены в марте 1444 г. Известно послание Виссариона Никейского к К. П., в к-ром тот поздравил его с завершением работ и предложил для повышения обороноспособно-

сти деспотата перенести столицу Пелопоннеса из Мистры на Коринфский перешеек. Укрепив оборону Пелопоннеса, К. П. в 1444 г. вторгся в Аттику, занял Афины и Фивы, находившиеся в это время под властью флорентийской династии Аччаюоли, платившей дань султану; в 1445 г. К. П. при помощи войск, присланных герц. Бургундским Филиппом III, продолжил наступление на Центр. Грецию и дошел до Фессалии. Успехи К. П. вызывали беспокойство как на Западе (источники сообщают о притязаниях кор. Арагонского Альфонса V на захваченные К. П. Афины и Фивы), так и на Востоке. 27 нояб. 1446 г. султан Мурад II вместе с изгнанным К. П. афинским герц. Нерио II Аччаюоли с большим войском (по сообщениям историков, от 50 до 60 тыс. чел.) вступил под Гексамиллионом в бой с объединенным войском К. П. и его брата деспота Фомы. Султан отверг предложения К. П. заключить мирный договор (переговоры вел Георгий Халкокондил, отец историка Лаоника Халкокондила), К. П. и его брат смогли спастись бегством, но греч. войско было разбито, а Гексамиллион разрушен к 10 дек. (*Chalcocond. Hist. T. 2. P. 112–119*). Тур. войско продолжило наступление на Пелопоннес, однако не дошло до Мистры. Тем не менее разрушения и людские потери были столь значительны, что К. П., не получив помощи от зап. союзников, был вынужден признать свое поражение, принял обязательства платить ежегодную подать султану и никогда не предпринимать попыток вновь отстроить Гексамиллион. Состояние дел на Пелопоннесе в последние годы правления К. П. подробно описано итал. гуманистом Кириаком из Анконы (1391–1452), посетившим его в июле 1447 — февр. 1448 г. Кириаком, прибывший на Пелопоннес с целью изучить спартанские древности, был принят при дворе К. П., где познакомился с Лаоником Халкокондиллом и философом Георгием Гемистом Плифоном.

В июне 1448 г. в Силимврии умер деспот Феодор, 31 окт. — имп. Иоанн VIII. Помимо К. П. на престол претендовали деспоты Фома и Димитрий, однако было известно, что как сам покойный император, так и его супруга имп. Елена желали видеть преемником К. П. Димитрий был более опасен, чем Фома, поскольку за ним стояла та часть





элиты К-поля, к-рая была против церковной унии. Открытого противостояния удалось избежать благодаря деятельности имп. Елены, осуществлявшей регентство после смерти мужа вплоть до прибытия К. П. в К-поль. В дек. 1448 г. императрица отправила Георгия Сфрандзи к султану, чтобы тот проинформировал его о ее желании возвести на престол К. П. (RegImp, N 3519; *Giorgio Sfranze*. 1990. P. 100). Заручившись согласием султана, императрица отправила в Мистру посольство, в составе которого был и деспот Фома, чтобы провозгласить К. П. императором и сопроводить его в столицу. Церемония состоялась 6 янв. 1449 г., однако процедура провозглашения была необычной, поскольку в ней не участвовали ни К-польский патриарх, ни местный епископ. Эти обстоятельства позволили историкам Константину Ласкарису, Феодору Агаллиану и Дуке высказывать сомнения в том, был ли К. П. вообще когда-либо коронован, и утверждать, что последним императором Византии был Иоанн VIII (*Ducas*.

та он отправил посольство к султану, которое сумело заключить мирное соглашение, распространявшееся не только на К-поль, но и на Пелопоннес (*Ducas*. Hist. XXXIII 1). К. П., не имевший детей от первых браков, с 1449 г. предпринимал безуспешные попытки заключить новый брак. В качестве возможных невест рассматривались племянница арагонского кор. Альфонса V, груз. и трапезундские принцессы, а также вдова скончавшегося в 1451 г. султана Мурада II Мария (Мара) Бранкович. К нач. 50-х гг. XV в. также относятся попытки К. П. наладить диалог с зап. союзниками в условиях усиления тур. угрозы: с Венецией (RegImp, N 3527), Арагоном (RegImp, N 3529), Рагузой (ныне Дубровник, Хорватия) (RegImp, N 3524a, 3526), однако большей частью они не увенчались успехом. Дожд Венеции высказывал недовольство усилением налогового бремени на венецианскую торговую колонию в К-поле. Переговоры с папой Римским *Николаем V* (1447–1455) также зашли в тупик. Не будучи убежденным сторонником объединения с Римско-католической Церковью,

к К. П. от 12 марта 1452 г. предупреждал императора об опасностях продолжения прорим. политики.

Наступление османов на К-поль началось зимой 1451/52 г., когда они перешли Босфор. В апр. 1452 г. они приступили к строительству Румелийской крепости на европ. стороне Босфора. Закрепившись на Босфоре, турки планировали создать базу для осады К-поля, блокировать выход к Чёрному м. и лишить город сборов от прохождения через пролив итальянских кораблей. К этому периоду относятся последние попытки К. П. добиться помощи от зап. союзников: Венеции (RegImp, N 3539, 3548), Венгрии (RegImp, N 3545: Янош Хуньяди за помощь против турок должен был получить один из городов на побережье Чёрного м.), Арагона (RegImp, N 3546: Альфонс V должен был получить о-в Лемнос), генуэзских правителей Хиоса (RegImp, N 3547) и Рагузы. Также К. П. был вынужден продолжить политику сближения с Римом: осенью 1452 г. в качестве папского легата в К-поль прибыл кард. *Исидор* (ранее митрополит Киевский) и в дек. 1452 г., несмотря на противодействие антиуниатов во главе с Геннадием Схоларием, в Св. Софии была совершена служба с поминовением папы и патриарха Григория III Маммы и зачитаны решения объединительного Собора. Начиная с нояб. 1452 г. в защите К-поля активное участие принимали венецианцы, чьи корабли на Босфоре также подвергались нападениям турок, кроме того, они пытались убедить и др. зап. державы оказать помощь К-полю. Благодаря их усилиям как Арагон, так и папа Римский отправили в К-поль неск. кораблей с оружием и продовольствием. Зимой 1452/53 г. султан начал подготовку к нападению на К-поль, а К. П. приступил к укреплению обороны.

Атака на город началась в апр. одновременно с моря и с суши. Осознавая неизбежность поражения, К. П. предложил султану мир, однако условия, выдвинутые в ответ (К. П. должен был гарантировать Мехмеду безопасный вход в город, а сам — покинуть его и удалиться на Пелопоннес), оказались неприемлемы. Через неск. дней султан обратился к жителям К-поля с предложением сдаться и либо покинуть город, либо согласиться на выплату



Имп. Константин XI
Палеолог.
Ставратон. Аверс, реверс.
XV в.

Hist. XXXIV 2). Легитимность провозглашения К. П. императором оспаривали преимущественно противники церковной унии, в т. ч. Иоанн Евгеник. В то же время другие противники объединения Церквей, среди них и буд. патриарх К-польский *Геннадий II Схоларий*, вступивший с К. П. в активную переписку, не высказывали подобных сомнений, а значительная часть К-польской элиты безоговорочно приняла нового императора: известны приветственные слова и энкомии К. П., созданные Иоанном Докианом, Михаилом Апостолосом и Иоанном Аргиропулом.

Первый документ, подписанный К. П. в качестве «императора ромеев», относится к февр. 1449 г. и все еще связан с Мистрой — это хрисовул, гарантирующий привилегии сыновьям Георгия Гемиста Плифона (RegImp, N 3521). К. П. прибыл в К-поль 12 марта 1449 г. В кон. мар-

но видя в союзе с папой единственную возможность отразить тур. угрозу, К. П. старался донести до папы и позицию антиуниат. партии, предлагавшей провести новый Собор в К-поле, к-рый в отличие от Ферраро-Флорентийского действительно имел бы вселенский характер. Однако папа настаивал на необходимости проводить более последовательную и жесткую униат. политику, а в качестве обязательного условия оказания к.-л. военной помощи выдвигал восстановление на Патриаршем престоле униата *Григория III Маммы* (RegImp, N 3532–3535; *Gill J.* The Council of Florence. Camb., 1959. P. 377–378). Слухи о возможном восстановлении на патриаршей кафедре Григория III и скорой отправке в К-поль папского легата, к-рый провозгласит решения Ферраро-Флорентийского Собора в храме Св. Софии, делали обстановку в К-поле еще более напряженной. Геннадий Схоларий в послании



большой ежегодной дани, однако К. П. отказался принять это предложение (RegImp, N 3553, 3554). 28 мая К. П. произнес последнюю речь перед жителями города; ее наи-



Имп. Константин XI Палеолог.
Миниатюра из
«Изложения истории»
Иоанна Зонары. XII в.
(Mutin. gr. 122. Fol. 294r)

более достоверный текст сохранился в послании лат. архиеп. Лесбосского Леонардо к папе Николаю V (Nicol. 1992. P. 67–69). К. П. погиб в бою 29 мая, последний раз его видели живым, когда он сражался как простой солдат у ворот св. Романа, где тур. войска сумели пробить внутренние укрепления.

После падения К-поля циркулировало множество слухов о месте и обстоятельствах гибели К. П., о судьбе его останков и спасении его сыновей, которых в действительности не существовало. Свидетели захвата города рассказывали, что К. П. в отчаянии просил кого-то из соратников заколоть его мечом, а когда тот отказался, был затоптан ворвавшимися в город турками (La caduta di Costantinopoli. 1976. Vol. 1. P. 35, 162–164). Согласно версии, переданной кард. Исидором в послании к Виссариону Никейскому, а затем вдохновившей историков Дуку и Халкондила, К. П. после смерти отсекали голову, преподнесли ее султану, а тот подверг ее множеству поношений и взял с собой в Адрианополь (ныне Эдирне, Турция) (Ibid. P. 74). Неск. маргинальных источников сообщают о том, что К. П. удалось спастись во время боя на лодке (Nicol. 1992. P. 8–83). Распространению легенд способствовали злоеющие совпадения, усиливавшие эсхатологические настроения среди жителей города: К-поль был основан

в мае равноап. Константином I Великим, чьей матерью была равноап. Елена, а патриархом при к-ром был свт. Митрофан I, и пал также в мае, при К. П., чью мать также звали Еленой, а последним патриархом стал свт. Митрофан II (1440–1443) (сменившего его униата Григория III значительная часть К-польской Церкви не признала). Подобные сопоставления сохранились в сочинениях Геннадия Схолария, кард. Исидора, венецианца и свидетеля падения К-поля Никколо Барбаро, историка Кривоула (Ibid. P. 74–76). К. П. — центральная фигура многочисленных греч. и слав. плачей и повестей о падении К-поля, в нек-рых из них отражена полностью фантастическая версия событий (см. повесть *Нестора Искандера*) (Ibid. P. 87–90). Османские и греч. источники раннего Нового времени упоминают о месте погребения К. П., однако эти сведения противоречивы и не находят объективного подтверждения, в качестве мест погребения называют мон-рь Пресв. Богородицы Перивлепты, мон-рь Живоносного Источника, бывш. ц. св. Феодосии (Гюль-джами), ц. св. Апостолов (Ibid. P. 92–93).

В новогреч. фольклоре не позднее XVI в. сформировалась и приобрела популярность легенда об «обращенном в мрамор царе» (μαρμαρωμένος βασιλιάς). Согласно этой легенде, К. П. в бою был обращен ангелом в мрамор, т. о. спасен от смерти и ныне покоится в некой потаенной пещере у Золотых ворот и ждет ангельской трубы, к-рая призовет его, чтобы выдворить османов из города и гнать их до самой родины пророка Мухаммада (в визант. и поствизант. фольклоре известной как «Монодендрион» или «Коккини милья», т. е. «Красная яблоня») (Ibid. P. 101–104). Интерес к легенде возродился во 2-й пол. XIX — нач. XX в., когда она получила художественное воплощение в поэмах греч. поэта Г. Визииноса «Последний Палеолог» («Ο τελευταίος Παλαιολόγος», 1882) и К. Паламаса «Царская флейта» («Η φλογέρα του βασιλιά», 1910). Ист.: Chalcocond. Hist.; Ducas. Hist.; Critobuli Imbrioteae Historiae / Rec. D. R. Reinsch. B.; N.-Y., 1983. (CFHB; 22); Λάμπρος Σ. Π. Ἀργυροπούλεα. Ἀθήνα, 1910. Σ. 8–47; idem. Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά. Ἀθήνα, 1912. Т. 1. Σ. 117–134 [послания Иоанна Евгеника], 151–153, 221–235 [речи Иоанна Докмана]; Т. 4. 1930. Σ. 32–45, 67–87 [речь Михаила Апостолиса], 88–90, 94–95 [поэма Виссариона Никейского]; Oeuvres complètes de Georges [Gennadios] Scholarios / Ed. M. Jugie, L. Petit,

X. A. Sideridès. P., 1930. Т. 3. P. 152–165; 1935. Vol. 4. P. 463–475; Laurent V. Les «Mémoires» du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438–1439). R., 1971. Т. 172, 396, 608; La caduta di Costantinopoli / A cura di A. Pertusi. [Mil.], 1976. 2 vol.; Giorgio Sfranze. Cronaca / A cura di R. Maisano. R., 1990. (CFHB; 29); Cyriac of Ancona. Later Travels / Ed., transl. E. W. Bodnar. Camb. (Mass.), 2004. Лит.: Λάμπρος Σ. Π. Ὁ Κωνσταντῖνος Παλαιολόγος ὡς σύζυγος ἐν τῇ ἱστορίᾳ καὶ θρόνῳ // Νέος Ἑλληνομνημον. 1907. Т. 4. N 4. Σ. 417–466; RegImp, N 3519–3555; Guiland R. Αἱ πρὸς τὴν Δύσιν ἐκκλήσεις Κωνσταντίνου ΙΑ' τοῦ Δραγάτη πρὸς σωτηρίαν τῆς Κωνσταντινουπόλεως // ΕΒΕΣ. 1952. Т. 22. Σ. 60–74; idem. Les appels de Constantin XI Paléologue à Rome et à Venise pour sauver Constantinople (1452–1453) // Bsl. 1953. Vol. 14. P. 226–244; Papadopoulos A. Th. Versuch einer Genealogie der Palaiologen, 1259–1453. Amst., 1962. S. 62–64; Barker J. W. Manuel II Palaeologus (1391–1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship. New Brunswick, 1969. P. 494–495; Zakythimos D. A. Le despotat grec de Morée. L., 1975. 2 t.; Schreiner P. Die byzantinischen Kleinchroniken. W., 1977. Тl. 2. S. 424–428, 435–436, 438–439, 444, 460, 465, 467–469. (CFHB; 1. 2); Carroll M. Constantine XI Palaeologus: Some Problems of Image // Maistor: Classical, Byzantine, and Renaissance Studies for R. Browning / Ed. A. Moffatt. Canberra, 1984. P. 329–343; Talbot A. M. Constantine XI Palaiologos // ODB. Vol. 1. P. 505; PLE, N 21500; Nicol D. M. The Immortal Emperor: The Life and Legend of Constantine Palaiologos, Last Emperor of the Romans. Camb., 1992; idem. The Last Centuries of Byzantium, 1261–1453. Camb., 1993². P. 369–393; Malamut É. Les ambassades du dernier empereur de Byzance // TM. 2002. Vol. 14. P. 429–448.

Л. В. Луховицкий

КОНСТАНТИН АКРОПОЛИТ

[греч. Κωνσταντῖνος ὁ Ἀκροπολίτης] (между 1250 и 1255 — до мая 1324), визант. гос. деятель, писатель. К. А., старший сын историка *Георгия Акрополита*, получил блестящее образование у ритора Мануила Оловола и патриарха К-польского *Григория II Кипрского*. В 1275/76 г. женился на представительнице знатного рода Торников Марии Комнине Торникине, имел с ней в браке 3 дочерей и 2 сыновей. Одна из дочерей К. А., Феодора, вышла замуж за полководца Алексея Филантропена, другая — за Михаила Комнина, сына трапезундского имп. *Иоанна II Великого Комнина*. В отличие от отца К. А. в 1274 г., после заключения Лионской унии, занял антиуниат. позицию и был отдален от двора, хотя прежде имп. Михаил VIII Палеолог благоволил к нему. Об осуждении К. А. унии Церквей можно судить по ремаркам в Житии Иоанна Дамаскина (ВНГ, N 885), в к-рых автор уподобляет униатов иконоборцам VIII в. (PG. 140. Col. 837). Однако через неск. лет положение К. А.



упрочилось, в 1282–1294 гг. он был логофетом геникона. Вторая опала К. А. — в сер. 90-х гг. XIII в. — связана с поддержкой восстания Алексея Филантропена. В 1305/06–1321 гг. К. А. был великим логофетом. Как и отец, он был ктитором монастыря Воскресения Христова в К-поле, пришедшего в упадок в годы латинского владычества. Важный источник для реконструкции биографии К. А. — коллекция писем, к-рая включает 196 посланий (письма 195 и 196 добавлены к основному корпусу позднее: *Costantino Acropolita. Epistole.* 1991. P. 101). Среди корреспондентов К. А. — патриарх Григорий II Кипрский, ученые Никифор Хумн, Георгий Пахимер, Иосиф Ракендит, Феодор Иртакин, Мануил Мосхопул, Мануил Оловол, Феодора Раулена. Письма К. А. содержат ценные сведения о лит. вкусах эпохи: в 90-м послании он жестко критиковал сатирический диалог XII в. «Тимарион» за неподобающий стиль и богохульное содержание (*Ibid.* P. 180–182). Изображение К. А. и его жены сохранилось на иконе Богородицы «Одигитрия», созданной по их заказу и хранящейся ныне в Гос. Третьяковской галерее в Москве (*Nicol.* 1965. P. 252. Fig. 1–3).

Корпус сочинений К. А. обширен и представлен как светскими, так и религ. произведениями, многие из них остаются неопубликованными (примерный перечень: *Ibid.* P. 254–256; *Costantino Acropolita. Epistole.* 1991. P. 18–28). По словам К. А., все его лит. наследие было собрано им самим в 3 тома: первые 2 включали прозаические, 3-й — поэтические произведения (*Ibid.* P. 235, 251). Автографы 1-го (*Hieros. Patr.* 40, 1291/92 г.) и 2-го (*Ambros. H.* 81 sup., 1-я четв. XIV в.) томов, созданные под рук. К. А., сохранились, в то время как 3-й том утрачен.

Наибольшей ценностью обладают агиографические сочинения К. А. Большая их часть (28 из 29) принадлежит к популярному в палеологовскую эпоху жанру метафраз, стилистических переработок ранних памятников (нередко относящихся к метафрастовскому минологическому собранию X в.), более не удовлетворявших эстетические запросы образованной публики (отсюда частое определение К. А. «новый Метафраст»). Эти произведения отличаются высокой степенью риторизации: классические аллюзии, обращения

к читателю, аттические формы, усложненный синтаксис, ритмизация. В то же время, по уверениям К. А., в ряде случаев побудительным мотивом для создания метафраз были не только лит. соображения, но и личный религ. опыт. Энкомий мц. Феодосии К-польской, пострадавшей от рук иконоборцев в VIII в. (создан после 1301/02), написан после чудесного исцеления К. А. от хромоты, а энкомий мч. Варвару — после того как дочь К. А. благодаря миру святого избавилась от страшной болезни, угрожавшей ее зрению (*Παπαδόπουλος-Κεραμειός.* 1891. Σ. 418–419). Похвала мц. Параскеве написана для мон-ря, освященного во имя этой святой. Обитель была основана матерью К. А. Евдокией, позже она была там похоронена (*Kotzabassi.* 2004).

Единственное агиографическое сочинение К. А., прославляющее святого недавнего прошлого, — Похвальное слово Иоанну Новому Милостивому (ВНГ, N 889n). До появления издания И. Полемиса считалось, что этот текст посвящен никейскому имп. *Иоанну III Дуке Ватацу* (ВНГ, N 934c). В действительности в энкомии речь идет о др. святом XIII в., чье почитание имело ограниченное распространение в окрестностях Никеи. Это произведение написано по просьбе неназванного учителя К. А., в детстве чудесным образом исцелившегося от болезни глаз у гроба святого.

Опубликованные Похвальные слова К. А.: свт. Афанасию, еп. Адрамитийскому (ВНГ, N 192), мч. Варвару (ВНГ, N 220), имп. Константину I Великому (ВНГ, N 368), вмч. Димитрию (ВНГ, N 540–542), прав. Евдокиму (ВНГ, N 606), св. Евфросинии Младшей (ВНГ, N 627b; ранее считалось Похвальным словом прп. Евфросинии Александрийской — ВНГ, N 626m), мученикам Флору и Лавру (ВНГ, N 664m), прп. Герасиму Иорданскому (ВНГ, N 696), прп. Иоанну Дамаскину (ВНГ, N 885), св. Иоанну Милостивому Новому (ВНГ, N 889n), мч. Трипольскому Леонтию (ВНГ, N 987), свт. Митрофану I, еп. К-польскому (ВНГ, N 1278z), мученикам Никомидийским Аниките и Фотию (ВНГ, N 1544f), мц. Феодосии К-польской (ВНГ, N 1774), мц. Ореозиле (ВНГ, N 2180), прп. Фомаиде Лесбосской (ВНГ, N 2457), сщмч. Зотику Сиропитателю (ВНГ, N 2480).

Неопубликованные Похвальные слова К. А. (*Delehaye.* 1933. P. 264–270; *Epistole.* 1991. P. 19–25): Евплу, сщмч. Катанскому (ВНГ, N 630r; *Ambros. H.* 81 sup.), Неофиту, мч. Никейскому (ВНГ, N 1326d; там же), мч. Никифору (ВНГ, N 1334d; там же), Пантелеимону, вмч. Никомидийскому (ВНГ, N 1418b; там же), Прокпию, мч. Кесарийскому (ВНГ, N 1582c; там же), прп. Сампсону Странноприимцу (ВНГ, N 1615d; там же), Феодоту, мч. Анкирскому (ВНГ, N 1783m; там же), Епихарии, мц. Римской (ВНГ, N 2124; там же), вмч. Георгию (ВНГ, N 684a; *Par. gr.* 976), ап. Иоанну Богослову (ВНГ, N 932c; *Lesb. Leim.* 86), вмч. Параскеве (ВНГ, N 1420x; *Hieros. Patr.* 40), прп. Ирине, игум. Хрисовалантской (ВНГ, N 954d; там же).

В числе других религ. сочинений К. А. — неопубликованная повесть об образе Христа Антифонита (ВНГ, N 797f; *Ambros. H.* 81 sup.), повесть о чуде вмч. Феодора Тирона (ВНГ, N 1765n), повесть о праотце Иосифе (ВНГ, N 2201u), речь на обновление храма Воскресения Христова (ВНГ, N 809g), духовная поэзия (стихи к Пресв. Богородице с именем автора в акrostихе, стихи против сатаны).

Светское лит. наследие К. А. включает басни, краткие риторические сочинения (сравнения, экфразы, философские зарисовки), 2 завещания, а также компилятивную хронику, охватывающую события римской и визант. истории до отвоевания К-поля Михаилом VIII Палеологом в 1261 г. (*Vindob. Hist. gr.* 99. Fol. 15–35).

Соч.: *ActaSS. Mai.* T. 2. P. 731–760; *Iun.* T. 3. P. 562–568; *Nov.* T. 4. P. 72–76, 242–246; *The Panegyric of that Holy Apostolic and Heaven Crowned King Constantine the Great Composed by his Head Logothetes Constantine Acropoliti / Ed. C. Simonides. L., 1853; Παπαδόπουλος-Κεραμειός. Ἀνάλεκτα.* 1891. T. 1. Σ. 160–215, 405–420; *Delehaye H. Constantini Acropolitae, hagiographi byzantini, Epistularum manipulus // AnBoll.* 1933. Vol. 51. P. 263–284; *Winkelman F. Die Metrophanesvita des Konstantinos Akropolites (ВНГ 1278z) // Studia byzantina: Beitr. aus der byzant. Forschung der DDR zum XIII. Intern. Byzantinistenkongress in Oxford 1966 / Hrsg. J. Irmscher. Halle, 1968. S. 79–102; Polemis D. I. The Speech of Constantine Acropolites on St. John Merciful the Young // *AnBoll.* 1973. Vol. 91. P. 31–54; *Halkin F. Éloge de Ste Euphrosyne la Jeune par Constantin Acropolite // Byz.* 1987. T. 57. P. 56–65; *idem. L'éloge de sainte Horéozèle par Constantin Acropolite, ВНГ 2180 // Six inédits d'hagiologie byzantine / Ed. F. Halkin. Brux., 1987. P. 5–13; Costantino Acropolita. Epistole / A cura di R. Romano. Napoli, 1991; Miller T. S. The Legend of Saint**





Zotikos According to Constantine Acropolites // *AnBoll.* 1994. Vol. 112. P. 339–376; *Kalatzis M.* Un discours inédit de Constantin Acropolitte en l'honneur des saints martyrs Florus et Laurus // *Byz.* 2001. T. 71. P. 505–516; *eadem.* Κωνσταντίνου Ἀκροπολίτη ἀνεκδότος λόγος στοῦς ἁγίους μάρτυρες Ἀνίκητο καὶ Φώτιο (BHG 1544f) // *Porphyrogenita: Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of J. Chrysostomides* / Ed. C. Dendrinos e. a. Aldershot, 2003. P. 389–400; *Kotzabassi S.* Das hagiographische Dossier der heiligen Theodosia von Konstantinopel. В., 2009. S. 107–152; *Taxidis I.* L'éloge de saint Eudocime par Constantin Acropolitte (BHG 606) // *Parekbolai: An Electronic Journal for Byzantine Literature.* 2013. Vol. 3. P. 5–44 (<http://ejournals.lib.auth.gr/parekbolai/article/view/3898> [Электр. ресурс]).

Лит.: *Treu M.* Νέος κώδιξ τῶν ἔργων τοῦ μεγάλου λογοθέτου Κωνσταντίνου τοῦ Ἀκροπολίτου // *ΔΙΕΕΕ.* 1892. Т. 4. Σ. 35–50; *Nicol D. M.* Constantine Acropolites: A Prosopographical Note // *DOP.* 1965. Vol. 19. P. 249–256; *Talbot A.-M.* Akropolites, Constantine // *ODB.* Vol. 1. P. 49; *PLP,* N 520; *Kotzabassi S.* Konstantinos Akropolites, Gregorios Ψπρ, und das Kloster der heiligen Paraskeue // *Ελληνικά. Θεσσαλονίκη.* 2004. Т. 54. Σ. 71–81; *Hinterberger M.* Hagiographische Metaphrasen: Ein möglicher Weg der Annäherung an die Literarästhetik der frühen Palaiologenzzeit // *Imitatio, aemulatio, variatio: Akten des Intern. wiss. Symposiums zur byzant. Sprache und Literatur* (Wien, 22.–25. Okt. 2008) / Ed. A. Rhoby, E. Schiffer. W., 2010. S. 137–151.

Л. В. Луговицкий

КОНСТАНТИН АФРИКАНСКИЙ [лат. *Constantinus Africanus*] (нач. XI в., Тунис — до 1098/99, мон-рь Монте-Кассино, Италия), бенедиктинский мон., переводчик медицинской лит-ры с арабского на лат. язык. Основные биографические сведения о К. А. известны из сочинений *Петра Диакона* (1-я пол. XII в.), хрониста мон-ря *Монте-Кассино*. Согласно его рассказу, имеющему, вероятно, легендарные черты, К. А. происходил из *Карфагена* (неясно, имел ли автор в виду одно из поселений на месте руин древнего города, близлежащий г. Тунис или даже столицу Зиридов г. Кайруан, в к-ром находился центр медицинской науки). Покинув родину, К. А. в течение 39 лет обучался различным наукам в «Вавилонии» (по мнению разных исследователей, Каир или Багдад), Индии, Эфиопии и Египте. По возвращении К. А. на родину соотечественники из зависти решили его убить, и он был вынужден тайно отплыть в Салерно (Юж. Италия) и жить там, выдавая себя за нищего. Этот сюжет, по всей видимости, восходит к жизнеописанию др. знаменитого насельника Монте-Кассино *Павла Диакона*



Константин Африканский с пациентками.

Миниатюра из медицинского сборника. XIII в. (Bodl. Rawl. C. 328. Fol. 6r)

(VIII в.), однако имеет под собой и реальную основу — факт массовой миграции населения в результате вторжения в Магриб из Египта племени бану хиляль в 50-х гг. XI в. Учитывая интерес К. А. к медицине (в Салерно в то время функционировала 1-я в Зап. Европе медицинская школа), он, вероятно всего, покинул Сев. Африку после 1057 г., когда был завоеван Кайруан. По протекции посетившего Салерно брата «вавилонского царя» (аббасидского или фатимидского халифа?) К. А. снискал расположение герц. *Роберта Гвискара* († 1085); следов., он находился в городе уже после его захвата норманским правителем (1076). Граф Аверсы Ричард I (1049–1078; с 1058 князь Капуанский) подарил К. А. ц. св. Агаты близ Аверсы. Впосл. по протекции Альфана, архиеп. Салерно (сохр. фрагмент его рекомендательного письма), К. А. был принят в мон-рь Монте-Кассино, во владение к-рого, т. о., перешла ц. св. Агаты. В обители он получил всестороннюю поддержку аббата *Дезидерия* (впосл. папа Римский *Виктор III*), с именем к-рого связан расцвет Монте-Кассино, в частности монастырского скриптория. К. А. занимался переводами и подготовил неск. учеников. Высказывалась необоснованная гипотеза о том, что в 1087 г. он мог участвовать в совместной экспедиции флотов Генуи и Пизы, организованной при поддержке папы *Виктора III*, против тунисского г. Махдия, оплота мусульм. пиратов.

В др. источнике, глоссе к одному из переводов К. А. (ркп. XIII в.), говорится, что К. А. был мусульм. купцом, много путешествовал, в Салерно познакомился с братом *Гизульфа II* (1052–1077), последнего лангобардского правителя города, известным врачом *Иоанном*, от которого узнал о нехватке медицинской лит-ры на лат. языке. Вернувшись в Африку, К. А. 3 года изучал медицину, потом вновь отправился в Италию, взяв с собой множество книг, часть которых (практический раздел буд. соч. «*Pantegni*») пропала во время шторма у мыса Палинуро. По прибытии К. А. принял христианство, выучил лат. (и итал.?) язык и, поступив в мон-рь Монте-Кассино, перевел привезенные из Африки книги. Этот рассказ считается менее достоверным, чем биография, составленная *Петром Диаконом*. В частности, предположение о том, что К. А. был мусульманином, впосл. обратившимся в христианство, не имеет достаточных оснований и плохо согласуется с др. фактами его жизни. Впрочем, возможно, на нек-рое время К. А. переходил из христианства в ислам, поскольку его позднейший критик итал. медик *Петр Абанский* († 1316) называл его «вероотступником» (*apostata*).

Согласно т. н. Календарю Льва Марсиканского, К. А. скончался 22 дек. Время составления календаря (1098/99) является единственным надежным *terminus ante quem* для определения года смерти К. А. Распространенные в научной лит-ре более точные даты (1087, 1085) основаны на спорных аргументах, в частности на том, что неизвестны к.-л. упоминания в связи с К. А. преемника *Дезидерия* († 1087) аббата *Одеризия* и что сохранился акт от 22 февр. 1086 г. о подтверждении прав мон-ря на владение ц. св. Агаты близ Аверсы (*Hettinger.* 1990. S. 527–529).

Список переводов К. А., который приводит *Петр Диакон* (ок. 20 наименований), постепенно уточняется в ходе изучения рукописей. Идентификация переводов осложняется тем, что К. А. не указывал авторов оригиналов, снискав т. о. репутацию плагиатора. Ему принадлежат переводы сочинений как античных медиков (*Гипократа*, *Галена*), сделанные с араб. переводов, гл. обр. *Хунайна ибн Исхака* (IX в.), так и арабоязычных авторов, среди к-рых 2 его соотечественника из Кайруана: еврей



Исхак ибн Сулейман аль-Исраили (ок. 855 – ок. 955) и мусульманин Ибн аль-Джаззар (ум. ок. 1004/05). Особое место занимает перевод-переработка многотомной энциклопедии арабо-персид. автора Али ибн аль-Аббаса аль-Маджуси (ум. в 994) «Совершенство в искусстве медицины» (Pantegni), или «Царская книга» (Liber Regalis), – 1-е всестороннее пособие по медицине на лат. языке, сохранившееся более чем в 100 рукописях. Это произведение (окончательная редакция была сделана после смерти К. А.) состоит из теоретической и практической частей; к труду аль-Маджуси полностью восходит только 1-я; 2-я частично является компиляцией др. переводов (полный лат. перевод труда аль-Маджуси был выполнен Стефаном Антиохийским в 1127). Несмотря на вольный и несовершенный характер, переводы К. А. оказали значительное влияние на распространение в Европе античной греч. и средневеков. араб. медицинских традиций и долгое время пользовались большой популярностью.

Основные исследования 2-й пол. XIX–XX в., связанные с К. А., собрал и переиздал тур. специалист по истории ислам. науки Ф. Сезгин в 1996 и 2006 г. Параллельно с этим ведется работа по критическому анализу биографических сведений о К. А. (Bloch. 1986; Hettinger. 1990; Veit. 2003. S. 122–138), описанию полного корпуса его переводов с установлением араб. оригиналов (Veit. 2003. S. 139–151) и реконструкции его главного труда «Pantegni» (Constantine the African. 1994; Veit. 2006).

Ист.: Leonis Marsicani et Petri Diaconi Chronica Monasterii Casinensis. III 35 // PL. 173. Col. 767–768; Petri Diaconi De viris illustribus Casinensibus. 23 // Ibid. Col. 1034–1035.

Лит.: Baader G. Zur Terminologie des Constantinus Africanus // Medizinhistorisches Journal. Hildesheim etc., 1967. Bd. 2. S. 36–53; Falkenhäuser V., von. Constantino Africano // DBI. 1984. Vol. 30. P. 320–324; Bloch H. Monte Cassino in the Middle Ages. Camb. (Mass.), 1986. Vol. 1. P. 98–110, 127–134; Hettinger A. Zur Lebensgeschichte und zum Todesdatum des Constantinus Africanus // DA. 1990. Bd. 46. S. 517–529; Constantine the African and 'Alī ibn al-'Abbas al-Ma'ūsī: The Pantegni and Related Texts / Ed. Ch. Burnett, D. Jacquart. Leiden etc., 1994; Constantinus Africanus (11th Cent.) and his Arabic Sources: Texts and Studies / Coll. and repr. by F. Sezgin; in collab. with M. Amawi, C. Ehrig-Eggert, E. Neubauer. Fr./M., 1996; Veit R. Quellenkundliches zu Leben und Werk des Constantinus Africanus // DA. 2003. Bd. 59. S. 121–152; eadem. Al-Ma'ūsī's Kitab al-Malaki and its Latin Translation Ascribed to Constantine the African: The Reconstruction of Pan-

tegni, Practica, Liber III // Arabic Sciences and Philosophy. Camb., 2006. Vol. 16. P. 133–168; Constantinus Africanus and Arabic Medicine: The School of Salerno: Texts and Studies / Coll. and repr. by F. Sezgin; in collab. with C. Ehrig-Eggert, E. Neubauer. Fr./M., 2006. 3 vol.

С. А. Моисеева

КОНСТАНТИН БРЫНКОВЯНУ [румын. Constantin Brîncoveanu, уст. Costandin Brâncovanu] (1654, Брынковени, Валахия – 15.08.1714, Стамбул), мч. (пам. 16 авг.), господарь Валахии в 1688–1714 гг. Род. в старинной боярской семье, племянник валахского господаря Шербана



Мч. Константин Брынковяну.
Портрет. XVIII в.
(Национальный музей искусств Румынии)

Кантакузино. Осиротев в возрасте ок. года, остался на попечении дяди, стольника К. Кантакузино, и получил хорошее домашнее образование. Воспитателями его были греч. и румын. наставники, К. Б. овладел греч., лат. и слав. языками.

С молодых лет занимал различные должности при дворе валахских господарей в Бухаресте: постельничего, спэтаря, логофета. В 1688 г. К. Б. был избран господарем Валахии. В 1695 г. принял титул князя Габсбургской империи, а в 1699 г. турки признали его статус господаря пожизненным. Среди ближайших сподвижников К. Б. были митр. Унгро-Влахийский Антим (Ивирияну), еп. Бузэуский Митрофан, хронисты-летописцы Раду Попеску и Раду Гречану. Во время 26-летнего правления проявил себя как меценат, возводил храмы и издавал книги.

К. Б. был ктитормн. храмов и мон-рей. Основал мон-рь Хурези (совр. жудец Вылча). В Бухаресте построил церковь в мон-ре св. Сав-

вы, ц. св. Иоанна Великого («Греческую») и ц. св. Георгия Нового; в мон-ре в Рымнику-Сэрате – ц. Успения Божией Матери. В Трансильвании завершил строительство монастыря Сымбэта-де-Сус, построил церковь в Фэгрэше (1697) и перестроил храм в Окна-Сибиулуй (1701). К. Б. также возвел храмы в Стамбуле в р-не Галата и в Измаиле. Им были построены дворцы с домовыми церквями в Потлоджи (1698) (совр. жудец Дымбовица) и Могошоая (1702) в предместьях Бухареста. Архитектурный стиль, сложившийся на рубеже XVII и XVIII вв. в его правление, получил название «Брынковяну».

К. Б. издал более 60 богослужебных и учебных книг в типографиях Бухареста, Снагова, Бузэу, Рымнику-Сэрата и Тырговиште на румын., слав., греч. и араб. языках. Книги печатали не только для нужд Румынской Православной Церкви и страны, но и для правосл. верующих Востока и Греции. Оказывалась значительная материальная помощь правосл. Восточным Патриархиям, мон-рю св. Павла на Св. Горе Афон (построены часовня и трапезная) и некоторым мон-рям в Греции. Патриарх Иерусалимский Хрисанф Нотара, пользуясь расположением К. Б., длительное время проживал в Бухаресте. К. Б. реорганизовал и субсидировал Господарскую академию в Бухаресте, основанную господарем Ш. Кантакузино; она разместилась в новом здании и получила новый устав; занятия вели греческие преподаватели.

В 1711 г. молдав. господарь Дмитрий Кантемир вместе с рус. царем Петром I выступил против Османской империи. На сторону русских войск без ведома К. Б. перешел спэтар Т. Кантакузино. Однако отсутствие поддержки со стороны К. Б. привело к поражению рус. армии при Стэнилешти. Турки, обвинив К. Б. в измене, в кон. марта 1714 г. низложили господаря, вывезли в Стамбул вместе с семьей (у него было 4 сына и 7 дочерей) и заключили в крепость Едикуле. Все имущества семьи Брынковяну были конфискованы. Несмотря на пытки, господарь отказался отречься от правосл. веры. 15 авг. 1714 г. К. Б., его сыновья Константин, Штефан, Раду, Матей и ближайший советник боярин Янаке Вэкэреску в присутствии султана и послов нескольких зап. стран были казнены –



им отрубили головы, а тела выбросили в Босфор. На следующий день тела казненных были найдены рыбаками и захоронены на о-ве Халки. В 1720 г. Мария, супруга К. Б., смогла привезти останки господаря на родину и тайно похоронить рядом с ц. св. Георгия Нового в Бухаресте.

20 июня 1992 г. Свящ. Синод Румынской Православной Церкви канонизировал как св. мучеников К. Б., его сыновей и боярина Вэкэреску.

Лит.: Семенова Л. Е. Русско-валахские отношения в кон. XVII — нач. XVIII в. М., 1969; Ист. связи народов СССР и Румынии в XV — нач. XVIII в. / Ред.: В. Я. Гросул и др. М., 1970. Т. 3; Constantin Brâncoveanu / Red. P. Cernovodeanu, F. Constantiniu. Bucur., 1989; *Păcurariu M., preot. Sfinți daco-romani și români. Iași, 1994. P. 133–141; История Румынии / Ред.: И.-А. Поп, И. Болован. М., 2005. С. 340–343.*

КОНСТАНТИН ВСЕВОЛОДОВИЧ (30-е гг. XIII в., не позднее окт. 1238 — нач. 60-х гг. XIII в.?), блгв. кн. Ярославский (пам. 8 июня, 3 июля, 23 мая — в Соборе Ростово-



лит-ре XIX в.: Сюжеты и образы древнерусской лит-ры в творчестве писателей XIX в. М., 1990. С. 283–284). Мон. Пахомий составил также службу св. князьям с 2 канонами (первый — с азбучным *акростихом*) и стихиры 6-го гласа на день их памяти. Большинство списков службы сделано в старообрядческой среде.

Позднее Житие святых как исторический источник содержит большое количество фактических ошибок (по замечанию В. О. Ключевского, Житие обнаруживает «равнодушные к... фактическому содержанию и к источникам, из которых оно черпается»). Сообщается, в частности, будто бы Василий и К. В. погибли при взятии Ярославля Батыем, в то время как, по летописным данным, Василий Всеволодович скончался во Владимире в 1250 г. и в том же году был погребен в Ярославле (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 469–472; *Присёлков М. Д. Троицкая летопись: (Реконструкция текста). М.; Л., 1950. С. 320–323*). Житийный обзор К. В. имеет также черты его деда, вел. кн. Владимирского *Константина Всеволодовича* (1185–1218). Так,

Блгв. князь Василий и Константин Ярославские, с житием и избранными святыми. Икона. 40-е гг., кон. XVII в. (ЯХМ)

напр., К. В. приписана инициатива строительства ярославского Успенского собора, в действительности заложенного

Ярославских святых). Вероятно, сын ярославского кн. *Всеволода (Иоанна) Константиновича* († 1238) и новгород-северской кнж. Марии Ольговны († 1280), младший брат блгв. кн. *Василия Всеволодовича*. Основные сведения о К. В. сохранились в рус. родословных книгах XVII в. и в Житии К. В. и Василия Всеволодовича, к-рое было написано ярославским книжником мон. Пахомием в 1526–1533 гг. по благословению Ростовского и Ярославского архиеп. *Кирилла III*. Житие, известное в списках XVI–XIX вв., не получило широкого распространения. Издана Проложная редакция Жития (ПДРЦУЛ. 1898. Т. 4. Ч. 2. С. 49–50; *Державина О. А. Др. Русь в рус.*

Константином Всеволодовичем в 1216/17 г., задолго до рождения К. В.

В памятниках летописания Сев.-Вост. Руси XIV — нач. XVI в., «Государеве родословце» 1555 г., в частных редакциях родословных книг, составленных в 60–70-х гг. XVI в., К. В. не упоминается. В летописях среди князей-потомков блгв. вел. кн. Владимирского *Всеволода (Димитрия) Юрьевича* Большое Гнездо, переживших в 1237–1238 гг. нашествие монг. царевича Батыя, фигурирует лишь блгв. кн. Василий Всеволодович (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 469; Вып. 3. Стб. 521).

Нельзя исключить, что К. В. род. уже после гибели своего отца, Всеволода Константиновича, 4 марта

1238 г. в битве на р. Сить. Поэтому его рождение можно отнести ко времени не позднее окт. 1238 г. Реально существовавшим лицом считали К. В. многие исследователи (см., напр.: *Ключевский*. Древнерус. жития; *Экземплярский*. Князья Сев. Руси; *Войтович Л. В.* Князья доба: Портреты елѣти. Біла Церква, 2006. С. 555–556).

Место и обстоятельства смерти К. В. неизвестны. По ярославскому преданию, появившемуся в историографии во 2-й четв. XIX в. (*Полознев Д. Ф.* Формирование местной легенды о «битве на Туговой горе» // 11-е Науч. чтения пам. И. П. Болотцевой (1944–1995). Ярославль, 2007. С. 12–18), К. В. унаследовал Ярославское княжество после смерти старшего брата и возглавил антиордынское восстание в Ярославле 3 июля 1257 г., во время к-рого погиб в бою за р. Которослью. В летописях ярославское восстание упоминается под 1262 г., однако о кн. К. В. ничего не говорится. Место в Ярославле, где, по преданию, пали князь и дружина, стало называться Туговой горой, в память о том, что там ярославцы печалились (тужили) о своих защитниках. В настоящее время на этом месте находится приходская кладбищенская ц. во имя св. Параскевы Пятницы.

О возможности княжения К. В. в Ярославле свидетельствует тот факт, что Смоленский блгв. вел. кн. *Феодор Ростиславич Чёрный* (см. в ст. *Феодор Ростиславич, Давид и Константин*) перешел на княжение из Можайска в Ярославль лишь в нач. 60-х гг. XIII в. Следов., после смерти кн. Василия Всеволодовича Ярославское княжение перешло в руки его ближайшего родственника, которым мог быть К. В. Время его предполагаемого правления можно отнести к периоду между 1250 г. и нач. 60-х гг. XIII в.

В Житии указано, что К. В. был похоронен в Успенском соборе Ярославля рядом с гробницей Василия Всеволодовича (погребенного здесь 8 февр. 1250), что косвенно подтверждает его принадлежность к 1-й династии ярославских князей. В родословцах XVII в. отмечается, что К. В. был бездетен (Ярославль: История города в док-тах и мат-лах от первых упоминаний до 1917 г. Ярославль, 1990. С. 72).

В 1501 г. произошло обретение мощей Константина и Василия Всево-





Блгв. князь
Константин Всеволодович
и Василий Всеволодович Ярославские.
Клеймо иконы
«Собор святых Российских
великих князей, княгинь и княжон
рода царского». 60-е гг. XIX в.
(собор равноап. вел. кн. Владимира,
С.-Петербург)

ловодичей. Нетленные останки князей были обнаружены под полом Успенского собора после пожара в Ярославском кремле (имена были установлены по надписям на надгробных плитах, к-рые несомненно не были первоначальными — рус. надгробия с надписями появляются только в кон. XV в.). Житие св. князей сообщает о 15 чудесах, происшедших при обретении их мощей. На время строительства нового собора мастерами вел. кн. *Иоанна III Васильевича* мощи князей были перенесены в деревянную Борисоглебскую ц. В 1504 г. Иоанн III приезжал в Ярославль для поклонения мощам Василия и Константина Всеволодовичей, помещенным во вновь отстроенном Успенском соборе между столпами в правой части храма, под древними родовыми иконами членов ярославского княжеского дома. Местное предание связывает со св. князьями-братьями происхождение 3 икон, перед к-рыми они молились и к-рые впосл. находились у их раки: Спаса Вседержителя (нач. XIII в., ЯХМ), Божией Матери Ярославской (XVI в., список древней несохранившейся иконы) и свт. Николая Чудотворца (не сохр.).

По-видимому, к нач. XVI в. следует отнести установление местного почитания св. князей-братьев. Их память отмечена под 3 июля в Коряжемских святцах (РГБ. Унд. № 237, 1621 г.), в Месяцеслове *Симона (Азарьина)* сер. 50-х гг. XVII в.: под 8 июня — обретение мощей и под 3 июля — память святых (РГБ. МДА. № 201. Л. 319 об., 322 об.). Во имя Василия и Константина Всеволодовичей в 1674 г. был освящен холодный юж. придел Успенского собора; в 1833 г. Ростовский и Ярославский архиеп. *Авраам (Шумилин)* после перестройки придела освятил его также во имя св. князей-братьев. В XVII — нач. XX в. «князь Костянтин Ярославский» поминался в домовых синодиках ярославского Спасо-Преображенского муж. мон-ря.

В 1744 г., во время нового пожара, св. мощи князей пострадали, оставшаяся их часть была собрана в ковчеги и положена в специально устроенную раку, находившуюся между юж. столпами собора. 9 апр. 1919 г. мощи были изъяты по постановлению Ярославского губисполкома и помещены в хранилище Историко-археологического музея Ярославля, в 1989 г. были переданы РПЦ и ныне находятся в кафедральном Феодоровском соборе Ярославля.

В иконописных подлинниках посл. четв. XVII–XIX в. под 8 июня К. В. уподобляется равноап. вел. кн. Владимиру: «Князь Константин средний, сед, брада Владимира князя, мало поуже, шапка на главе залом черной, шуба бархот червлен, круги желты, ворот куней, в правой руке крест держит вверх, а зрит на князя Василия, в левой меч в ножнах, испод празелень, сапаги вохра» (*Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 74–75; см. также: *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 105; *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 58, 61) (иконографию см. в ст. *Василий Всеволодович*, блгв. кн. Ярославский).

Лит.: СИСПРЦ. 1836. С. 54, 158; *Крылов А.* Церк.-археол. описание г. Ярославля. Ярославль, 1860. С. 8; *Ключевский*. Древнерусские жития. 1871. С. 176–177; *Лебедев А.* Успенский кафедр. собор в Ярославле. Ярославль, 1879. С. 28, 33; *Барсуков*. Источники агиографии. 1882. Стб. 95–97; Описание о российских святых. 1887. С. 109–111; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 182–183; *Экземплярский*. Князья Сев. Руси. 1891. Т. 2. С. 70, 72–73; *Толстой М. В.* Жизнеописания угодников Божиих, живших в пределах нынешней Ярославской епархии. Ярославль, 1896. С. 43–45; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. 1997³. Т. 2. С. 174; *Преображен-*

ский Г. Н. Мон-ри и храмы г. Ярославля, их святыни и древности. Ярославль, 1901. С. 72–73; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 141–142, 552; *Серебрянский Н. И.* Древнерус. княжеские жития: (Обзор редакций и тексты). М., 1915. С. 237–238; *Минея (МП)*. Т. 10. Ч. 1: Июнь. С. 254–255; Т. 11. Ч. 1: Июль. С. 177–178; *Прохоров Г. М.* Пахомий // СККДР. 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 177–178 [Библиогр.]; *Творогов О. В.* О «Своде древнерусских житий» // Рус. агиография: Исслед., публикации, полемика. СПб., 2005. С. 19; *Филарет (Гумилевский)*. РСв. 2008^а. С. 374–376 [Библиогр.].

А. В. Кузьмин

КОНСТАНТИН ВСЕВОЛОДОВИЧ (18.05.1185, Владимир-на-Клязьме — 2.02.1218, там же), вел. кн. Владимирский (апр. 1216 — 2 февр. 1218), кн. новгородский (20 марта 1205 — зима 1207/08) и ростовский (1208–1218), старший сын Владимирского вел. кн. *Всеволода (Димитрия) Юрьевича* Большое Гнездо и вел. кнг. *Марии Шварновны*, старший брат Владимирских блгв. вел. князей *Георгия (Юрия)*, *Ярослава (Феодора)* и *Святослава (Гавриила) Всеволодовичей*. Основные биографические сведения о К. В. сохранились в составе летописных па-



Вел. кн. Всеволод Юрьевич
вместе с сыном Константином
возглавляет поход на половцев.
Миниатюра

из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.233. Л. 494)

мятников Сев.-Зап. и Сев.-Вост. Руси, синодиках, родословцах и сказаниях. Сочувствующая К. В. т. зр. отражена в Лаврентьевской летописи, а взгляды его противников — в одном из источников Московского свода кон. XV в. и в «Летописи Переяславля Суздальского».

В детстве принимал участие в многочисленных политических и церковных церемониях во Владимире.



В 1196 г. вел. кн. Всеволод Юрьевич женил К. В. на дочери своего союзника смоленского кн. Мстислава (Бориса) Романовича Старого, представлявшего среднюю линию Мономашичей. Весной 1198 г. К. В. сопровождал отца в военном походе в верховья Дона для защиты Рязанского и Пронского княжеств против половцев, в результате половецкие кочевья переместились в Ср. Подонье. В 1199–1200 гг., после смерти кн. Ярослава Мстиславича Красного, некоторое время правил в Переяславле Русском. 9 сент. 1202 г. вместе с родителями присутствовал при освящении собора в честь Успения Пресв. Богородицы во *владимирском Княгинином в честь Успения Пресв. Богородицы женском монастыре*, основанном вел. кнг. Марией Шварновной (в иночестве Марфой).

После недолгого правления в Переяславле Русском 1 марта 1205 г. К. В. был отправлен отцом на княжение в Новгород, где сменил своего младшего брата блгв. кн. Святослава (Гавриила) Всеволодовича (К. В. были устроены торжественные проводы из Владимира, в к-рых участвовала вся великокняжеская семья, духовенство и горожане).

По-видимому, до нач. 1207 г. К. В. удалось подтвердить торговый договор с Любеком и Готландом, текст которого не сохранился. Известно лишь, что он ввел новацию (№ 25), упоминавшуюся в русско-нем. проекте и соглашении 1268/69 г. Согласно этим источникам, «дорога от Готского двора через княжеский двор до торговой площади свободной будет и не занятой постройками, согласно свободе, которую объявил князь Константин» (*Бассалыго Л. А. Новгородские тысяцкие. Ч. 1 // НИС. 2008. Вып. 11(21). С. 64; Хрусталёв Д. Г., Бондарь Л. Д. Проект торгового соглашения Новгорода с Любеком и Готландом 1268/1269 гг.: (Латинская грамота) // Там же. 2011. Вып. 12(22). С. 477. Примеч. 123*). В авг. 1207 г. по приказу отца К. В. собрал в Новгородской земле большую рать, состоявшую помимо новгородцев из псковичей, новоторжцев и ладожан, и возглавил ее вместе с посадником Дмитрием Мирошкиничем в походе на Черниговскую землю. В Москве это войско соединилось с ратью вел. кн. Всеволода Юрьевича, князя вместе направившись в Рязанскую землю. В резуль-

тате доноса белгородского кн. Олега Владимировича поход был остановлен с целью расследования заговора рязанских князей, якобы вступивших в тайный военно-политический союз с главным противником владими́ро-суздальских князей — черниговским кн. Всеволодом (Даниилом) Святославичем Чермным. Командуя новгородской ратью, К. В. принимал участие в тяжелой осаде Пронска и взятии Рязани (Ст. Рязани). Осенью 1207 г., возвращаясь через Коломну, К. В. отпустил свою рать в Новгород, а сам вместе с тяжело раненым посадником Дмитрием Мирошкиничем сопровождал отца в поездке во Владимир.

Зимой 1207/08 г. вел. кн. Всеволод Юрьевич перевел К. В. с Новгородского княжения на Ростовское, присоединив к территории княжества «5 городов» (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 434) — Ярославль, Мологу, Угличе Поле, Белоозеро и Устюг (*Кучкин. 1984. С. 98–100; Кузьмин. 2014. Т. 1. С. 200*). В Ростове К. В. построил «на дворе своем» ц. арх. Михаила, которая была освящена 25 нояб. 1207 г. (Там же. Стб. 433). Зимой 1208/09 г. по приказу отца К. В. участвовал в походе из Ростова на Торжок для оказания помощи родным братьям, боровшимся против торопецкого блгв. кн. *Мстислава (Феодора) Мстиславича* Удатного, взявшего в плен блгв. вел. кн. Святослава (Гавриила) Всеволодовича.

В 1211 г., опираясь на поддержку бояр, К. В. отказался подчиниться воле тяжело заболевшего отца и перейти с Ростовского княжения во Владимир, к-рый теперь считался старейшим городом Сев.-Вост. Руси, «хотя взяти Володимерь к Ростову» (ПСРЛ. Т. 26. С. 108). За этот политический демарш Всеволод Большое Гнездо не лишил своего старшего сына отчины, но был вынужден при поддержке Ростовского еп. *Иоанна* собрать знатных людей во Владимире и заключить с ними «ряд», утверждавший *Владимирское великое княжество* и старейшинство среди сыновей за кн. Георгием Всеволодовичем, к-рому присягнули представители всех городов и волостей.

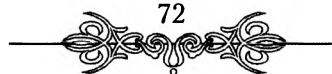
В 1212–1216 гг. с переменным успехом К. В. вел борьбу за великое княжение. Первоначально на его стороне выступил лишь блгв. кн. *Владимир (Димитрий) Всеволодович*. Между тем Георгий Всеволодович

с союзными ему князьями в первые годы имел перевес в междоусобной борьбе и дважды предпринимал походы на Ростов. В 1214 г. оставил кафедру еп. Иоанн, который «отписая епископии вся земля Ростовская». В 1214/15 г. в результате соглашения К. В. и блгв. вел. кн. Георгия Всеволодовича эта епархия была разделена на 2 части: на Ростовскую кафедру был поставлен игум. *Пахомий*, «духовный отец» К. В., на Владимирскую и Суздальскую — св. *Симон*.

В кон. марта — нач. апр. (до 9 апр.) 1216 г. К. В. заключил союз со смоленскими князьями и с новгородским кн. Мстиславом Мстиславичем. 20–21 апр. 1216 г. в битве на р. Липице под Юрьевом-Польским вместе с новгородско-псковско-смоленской ратью войска К. В. приняли участие в разгроме сил князей Владимирско-Суздальской, Рязанской и Муромской земель во главе с блгв. вел. князьями Георгием и Ярославом Всеволодовичами. В результате этой победы правитель Ростовского княжества вместе с союзниками подошел к Владимиру-на-Клязьме, где заключил «ряд» (договор) с его жителями и братом Георгием Всеволодовичем. В результате этого соглашения последний уступил К. В. старейший стол и удалился на княжение в Городец-Радилов на Волге. Вместе с ним Владимир покинул и еп. Симон. Объединив под своей властью Владимирское, Суздальское и Ростовское княжества, К. В. тем не менее был вынужден сохранить первенствующее положение Владимира как политического центра Сев.-Вост. Руси. Вместе с ним во Владимире остался Ростовский еп. Пахомий.

25 апр. 1213 г. К. В. заложил на прежнем месте ростовский Успенский собор, сильно пострадавший от пожара в 1211 г. В 1214 г. князь возвел ц. святых Бориса и Глеба на своем дворе в Ростове. В 1216/17 г. в Ярославле К. В. заложил «на дворе своем» Успенскую ц., а затем каменный Преображенский собор в *ярославском в честь Преображения Господня муж. мон-ре*. Вместо умершего еп. Пахомия он назначил Ростовским архиереем *Кирилла I*.

По-видимому, в кон. 1217 г. К. В. поддержал в борьбе за Рязанское княжение кн. Ингваря (Косму) Игоревича против бывш. пронских князей Глеба и Константина Владимировичей, к-рые в Исадах при под-





Вел. кн. Константин Всеволодович
кладывает церковь на месте упавшей.
Миниатора
из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.233. Л. 755 об.)

держке своих дворян и половцев убили 7 правителей Рязанской земли.

6 мая 1217 г. К. В. заложил во Владимире ц. Воздвижения Креста Господня на Торгу, освященную 14 сент. В том же году прибывший из К-поля, находившегося в руках «латинян», Полоцкий епископ (Алексий?) привез вел. кн. К. В., «ведый его любовь и желание до всего божественаго церковнаго строения и до святых икон, до мощи святых и до всего душеполезнаго пути, ведущу в жизнь вечную», частицу «святых страстей Господних» (орудий страстей Христовых), а также мощи св. мч. Лонгина Сотника («святееи его руке обе»), мощи св. Марии Магдалины (частицу?). Святые по распоряжению К. В., устроившего «праздньство светло о приходе их», были выставлены перед владимирскими Золотыми воротами в Вознесенском мон-ре (Приселков. 1950. С. 303). Реликвии сохранились в ГММК (см.: Турилов А. А. Заметки о датировке памятников древнерус. прикладного искусства XIII–XV вв.: Палеогр. аспект // Тр. ЦМиАР. М., 2002. Т. 2. С. 60–62).

В день памяти св. мч. Лонгина, 16 окт. 1217 г. по распоряжению К. В. во Владимире состоялся торжественный перенос его мощей из Вознесенского мон-ря в расположенный во Владимирском кремле великокняжеский Димитриевский собор. Крестный ход возглавил еп. Симон, несший мощи святого на голове, в нем приняли участие городское духовенство, иноки, бояре и множество горожан.

Осенью 1217 г. К. В. тяжело заболел. До мая 1217 г. он вызвал во Владимир из Городца-Радилова кн. Георгия Всеволодовича и передал ему Суздальское княжение. Братья договорились, что после смерти К. В. Георгий унаследует и Владимирское великое княжение. Взамен он должен был стать опекуном малолетних детей К. В. и гарантировать неприкосновенность их владений в пределах Ростовской земли. В пространном летописном некрологе К. В. отмечается его благочестие, забота о духовенстве и церковном строении и др. христ. добродетели, сообщается, что на его погребение в Успенском соборе собрался весь Владимир (Там же. С. 304–305).

От брака с неизвестной по имени княгиней (Агафья Мстиславна?) у К. В. родились 3 сына: Ростовский и Белозерский кн. мч. *Василий (Василько) Константинович*, ярославский кн. *Всеволод (Иоанн) Константинович* и угличский блгв. кн. *Владимир (Димитрий) Константинович*. После погребения К. В. его жена «над гробом мужа своего» постриглась в монахини с именем Агафья († 1221).

В XIII – нач. XX в. К. В. поминался на территории бывш. Ростовской епархии, в городах Ростово-Ярославской земли как родоначальник местной династии князей, а во Владимире, Москве и Н. Новгороде – как вел. князь Владимирский.

Отдельные памяти К. В. встречаются в многочисленных синодиках соборов и мон-рей Ростовской епархии. «Великого князя Константина» с пометой «Всеволодичъ» поминали в синодиках *нижегородского Печерского в честь Вознесения Господня муж. мон-ря* (Синодик Нижегородского Вознесенского Печерского мон-ря 1552 г. Синодик опальных царя Иоанна Грозного. Н. Новг., 2009. С. 54. Л. 24 об.; РГБ. Рум. Ф. 256. № 387. Л. 41). В вологодском соборном синодике 80-х гг. XVI в. читалась «великому кн(я)зю Константину Всеволодичю Володимерскому вечнаа память(ь)» (РНБ. Погод. № 1595. Л. 165).

К. В. как предок легендарного кн. Глеба с сер. XVI в. также упоминался в Сказании о *Спасо-Каменном в честь Преображения Господня муж. мон-ре* (Новикова О. Л. Летописные заметки в кирилло-белозерской рукописи 60-х гг. XVI в. и Сказание о Спасо-Каменном мон-ре // Очер-

ки феод. России. М., 2008. Вып. 12. С. 38–90; ранее Сказание ошибочно приписывалось *Паисию (Ярославу)* и датировалось нач. XVI в. – *Прохоров Г. М.* Сказание Паисия Ярослава о Спасо-Каменном мон-ре // КЦДР. [Вып.:] XI–XVI вв.: Разные аспекты исслед. 1991. С. 139, 153). Ист.: Родословная книга князей и дворян российских и выезжих. М., 1787. Ч. 1. С. 15, 74–75, 92–93, 113; Родословная книга // ВОИДР. 1851. Кн. 10. Отд. 2. С. 15–16, 25, 35, 37, 140, 212, 219, 228, 231, 232; ПСРЛ. 2000. Т. 3. С. 55–57, 254–257; Т. 4. Вып. 1. С. 186–197; Т. 5. Вып. 1. С. 193–201; Т. 7. С. 120–124; Т. 15. Стб. 318–325; Т. 25. С. 111–114; Т. 26. С. 61–66; Т. 27. С. 38–41, 234, 320; *Приселков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. СПб., 2002. С. 271, 278, 281, 283, 284, 286–287, 289–291, 294–295, 297, 300–309, 329; Новые родословные книги // РИИР. 1977. Вып. 2. С. 13, 96, 101; Памятники истории рус. служилого сословия / Сост.: А. В. Антонов. М., 2011. С. 18, 39, 47, 163, 164. Лит.: *Беляев И. Д.* Вел. кн. Константин Всеволодович Мудрый // ВОИДР. 1849. Кн. 3. Отд. 1. С. 59–73; *Головин Н. Г.* Родословная роспись потомков вел. кн. Рюрика. М., 1851. С. 18. № 193; С. 21–22. № 247–249; *Бестужев-Рюмин К. Н.* Рус. история. СПб., 1872. Ч. 1. С. 190–192; *Экземлярский.* Князья Сев. Руси. 1889. Т. 1. С. 7–8, 10–11, 20–21, 23, 34, 278, 330–331, 394; 1891. Т. 2. С. 15–16, 30, 64–66, 102, 123–125, 128, 154, 175–177, 204–206, 255–256, 261–263, 272, 381, 383, 389, 446, 566, 615, 622; *Дурасов В.* Родословная книга всерос. дворянства. СПб., 1906. Т. 1. С. 32. № 320–322; С. 41. № 228; С. 49. Табл. № I, XIV; *Власьев Г. А.* Потомство Рюрика: Мат-лы для составления родословий. СПб., 1906. Т. 1: Князья черниговский. Ч. 1. С. 6. № 47; С. 8. № 61; *Пресняков А. Е.* Образование Великорус. гос-ва. Пг., 1918; М., 1998²; *он же.* Княжое право в Др. Руси: Очерки. Лекции по рус. истории: Киевская Русь. М., 1993. С. 130–132; *Бережков Н. Г.* Хронология рус. летописания. М., 1963. С. 21, 27, 29, 70, 73, 82, 88, 91, 93, 96, 100, 102–106, 249–252, 254, 255, 258, 316; *Янин В. Л.* Актовые печати Др. Руси X–XV вв. М., 1970. Т. 1. С. 69, 91, 106, 107, 111, 125–127, 143 (вкл.), 206; 1998. Т. 3 / В. Л. Янин, П. Г. Гайдуков. С. 49, 222; *он же.* Новгородские посадники. М., 2003². С. 161–164; *Лурье Я. С.* Повесть о битве на Липице 1216 г. в летописании XIV–XVI вв. // ТОДРЛ. 1979. Т. 34. С. 96–115; *он же.* Повесть о битве на Липице // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 348–349 [Библиогр.]; *Кучкин В. А.* Формирование гос. территории Сев.-Вост. Руси в X–XIV вв. М., 1984. С. 98–103; *Фроянов И. Я.* Мятежный Новгород: Очерки истории государственности, соц. и полит. борьбы кон. IX – нач. XIII ст. СПб., 1992. С. 235–262; *Войтович Л. В.* Княжа доба: портрети еліти. Біла Церква, 2006. С. 382, 523, 552; *Кузьмин А. А.* Владимирский кн. Георгий Всеволодович в истории Руси первой трети XIII в. Н. Новг., 2006; *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Выбор имени у рус. князей в X–XVI вв.: Династическая история сквозь призму антропоники. М., 2006; *Кузьмин А. В.* На пути в Москву: Очерки генеалогии военно-служилой знати Сев.-Вост. Руси в XIII – сер. XV в. М., 2014. Т. 1. С. 199–200, 203, 250.

А. В. Кузьмин

Иконография. «Исторический портрет» К. В. находится в стенописи 1652–1666 гг. (по первоначальной программе 1564–1565) на юж. грани сев.-вост. столпа Архангельского собора Московского Кремля. К. В. показан фронтально в рост, в княжеском одеянии: красном далматике с золотым поясом, сине-зеленой узорчатой шубе-ферезее, в красной шапке с опушкой, имеет недлинную, слегка раздвоенную на конце бороду; изображен с нимбом. Правой рукой, поднятой к груди, благословляет, в левой, отведенной в сторону, держит свиток.

Возможно, князь изображен на миниатюре из Радзивилловской летописи кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 243 об.; см.: Радзивилловская летопись. СПб.; М., 1994. Т. 1: Факсим. воспроизв. рукописи. Л. 243 об.; Т. 2: Текст, исслед., описание миниатюр. С. 396) верхом на коне в сцене проводов братьями кн. Святослава Всеволодовича на Новгородское княжение.

Основные события из жизни К. В. проиллюстрированы на миниатюрах Лаптевского тома Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. (РНБ. F.IV.233). Среди более 50 миниатюр с изображением К. В. выделяются несколько циклов, которые



Вел. кн. Константин Всеволодович.
Роспись Архангельского собора
Московского Кремля.
1652–1666 гг.

посвящены отъезду К. В. на Новгородское княжение и преставлению его матери блгв. вел. кнг. Марии Шварновны (Л. 613 об.–617 об.), смерти блгв. вел. кн. Всеволода Юрьевича (Л. 729 об.–732 об.), битве на р. Липице (776 об.–826), преставлению К. В. (Л. 843–844). На ранних миниатюрах, напр. в сцене свадебного пира (Л. 447 об.) или совместного с отцом похода на половцев (Л. 494), К. В. – русоволосый благообразный юноша, в дальнейшем он изображается средовеком с недлинной бородой, в княжеском одеянии. Особо под-



Вел. кн. Константин Всеволодович
обращается к народу.
Миниатюра
из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(РНБ. F.IV.233. Л. 844 об.)

черкнуто благочестие князя, более 10 миниатюр посвящено закладке и освящению различных церквей в Ростове, Ярославле и Владимире, а также торжественной встрече ростовского еп. Пахомия с привезенными из К-поля реликвиями (Л. 838 об.–840). На миниатюре, сопровождающей текст посмертной похвалы мудрости и праведности К. В., он изображен седым старцем, обращенным к народу (Л. 844 об.). На высоком столе перед собой он придерживает раскрытую книгу.

К. В. изображен в составе нек-рых генеалогических серий портретов рус. государей: напр., на комплекте костяных рельефных портретов 90-х гг. XVIII в. (ЕИХМ), на гравюре пунктиром нач. XIX в. (под № 25; ГЛМ) и др. Как правило, он показан оплечно, безбородым, в воинском шлеме и со щитом у плеча, иногда в княжеской шапке с городчатым венцом.

Существовали книжные иллюстрации с сюжетами из жизни К. В., в т. ч. литографии П. Иванова по рис. Б. А. Чорикова «Вел. кн. Всеволод назначает наследником второго сына своего блгв. кн. Георгия, 1212 г.», «Добросердечие вел. кн. Константина, 1217 г.» (Живописный Карамзин, или Рус. история в картинах / Изд.: А. Прево. СПб., 1836. Ч. 1. № 52, 54). Лит.: Самойлова Т. Е. Княжеские портреты в росписи Архангельского собора Московского Кремля: Иконогр. программа XVI в. М., 2004. С. 134, 138; Егорьевские диковины: Сокровища, редкости, курьезы и прочие замечательные вещи из колл. М. Н. Бардыгина, ныне собр. ЕИХМ. М., 2008. С. 230, 232–233.

А. А. Климкова

КОНСТАНТИН ГРУЗИЙЦ, вмч. (пам. 10 нояб.), груз. князь – см. *Константин Каха*.

КОНСТАНТИН ДИМИТРИЕВИЧ (в монашестве Кассиан; 16.05.1389, Москва – 9.05.1434, Успенский Симонов мон-рь), кн. новгородский (осень 1407–1411; 1413–1414; 25 февр. 1419 – март/май 1421), псковский (13 февр. – 20 июля 1407; 1412–1413; 1414 – июнь 1414), угличский (1421/22 – 9.05.1434), 8-й сын блгв. вел. кн. Владимирского *Димитрия Иоанновича* Донского и блгв. вел. кнг. *Евдокии Димитриевны*. Род. в великокняжеском дворце в Москве незадолго до кончины Димитрия Донского, в то время уже тяжело болевшего. Крестными родителями К. Д. стали его старший брат, буд. вел. кн. Московский *Василий I Димитриевич*, и боярыня Мария Михайловна († после 21 мая 1389), вдова московского тысяцкого и боярина В. В. Вельяминова. Небесным покровителем К. Д., вероятнее всего, был св. имп. *Константин I Великий* (пам. 21 мая) (*Литвина, Успенский*. 2006. С. 571).

Согласно 2-й духовной грамоте вел. кн. Димитрия Иоанновича, зачитанной вслух при боярах и детях, попечителем последних должна была стать вел. кнг. Евдокия Димитриевна. Зная, что жена ждет ребенка (т. е. К. Д.), вел. князь также предусмотрел, что в случае, если «даст ми Бог сына, и княгини моя поделит его, взяв по части у большие его братьи» (ДДГ. С. 35), т. е. наделит его уделом, составленным из частей уделов старших сыновей. Согласно Русскому Хронографу кон. 10–20-х гг. XVI в., перед смертью Димитрий Иоаннович устно «повеле дати» К. Д. «Ръжеву, толко буде жив» (ПСРЛ. Т. 22. Ч. 1. С. 416). На похоронах правителя Москвы присутствовали мн. представители духовенства, включая прп. *Сергия* Радонежского, бывшего свидетелем духовной Димитрия Иоанновича. Не исключено, что во время пребывания в Москве в мае 1389 г. святой основатель Троицкого мон-ря мог дать свое благословение новорожденному К. Д.

С момента рождения К. Д. косвенно был включен в систему договорных отношений рус. и литов. князей. В янв. 1390 г., согласно dokonчанию (договору) Московского вел. кн. *Василия I* и его дяди боровско-серпуховского кн. *Владимира Андреевича Храброго*, в собственность последнего переходил Ржев «с волостями», который ранее был завещан отцом в пользу К. Д. (ДДГ. С. 37. № 13).



Димитрий Иоаннович и Евдокия Дмитриевна воспитывали своих детей «в благочестии» (ПСРЛ. Т. 6. Вып. 1. Стб. 498). Поэтому можно предполагать, что в детстве такое воспитание получил и К. Д., по-видимому проживавший вместе с матерью в Кремле и загородных селах. 1 февр. 1394 г. вместе с Евдокией Дмитриевной и старшими братьями К. Д. присутствовал на торжественном освящении митр. Киевским св. *Киприаном* каменной ц. Рождества Пресв. Богородицы в Московском Кремле (*Присёлков*. Троицкая летопись. 1950. С. 444).

В 1-й пол. — сер. 1406 г. вел. кн. Василий Дмитриевич подписал окончательную грамоту с К. Д. (Описи Царского архива XVI в. и Архива Посольского приказа 1614 г. / Ред.: С. О. Шмидт. М., 1960. С. 50–51). По-видимому, она была заключена на условиях старшего брата. Между 16 сент. 1406 и нач. 1407 г. К. Д. был включен в самое раннее из известных завещаний Василия I. Он благословлял «брата своего и сына (указание на подчиненное положение. — А. К.)» К. Д. и давал ему «в удел Тошню да Устюжну, по душевной грамоте отца нашего, великого князя», кроме того, К. Д. получал права один раз в неск. лет собирать пошрины с московской трети (ДДГ. С. 57. № 20). Несмотря на то что в число гарантов выполнения этого завещания, которые должны были «печаловаться» о его выполнении, К. Д. не вошел, реализация условий великокняжеской духовной делала его одним из удельных князей, что позволило ему сформировать свой военно-служилый двор.

13 февр. 1407 г. по поручению старшего брата, откликнувшегося на просьбу псковских послов, К. Д. был отправлен на княжение из Москвы в Псков, куда прибыл 15 марта. Поэтому 7 июня того же года он не смог быть на похоронах матери в ц. Вознесения в Московском Кремле. Во время эпидемии в Пскове 29 марта 1407 г. по приказу К. Д. в течение дня в городе была построена деревянная ц. во имя свт. Афанасия Иерусалимского. Службу в церкви «сотвориша всем священным собором», чтобы «преставил Бог належащую болезнь смертную» (ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1. С. 30).

В отсутствие союза с Новгородом К. Д., к-рый, по словам псковского летописца, в это время был «еще ун...

но умом совершен», решил «со псковичи» предпринять военные действия против Ливонского ордена, столкновения с к-рым к тому времени продолжались уже несколько лет. 26 июня 1407 г. войско во главе с К. Д. выступило в поход. Псковская рать далеко продвинулась в Ливонскую землю; К. Д. с богатыми трофеями вернулся в Псков, где вскоре «мор преста». 20 июля князь покинул город и отправился в Москву.

Осенью 1407 г. К. Д. был послан «от брата своего от великого князя Василья на наместничество» в Вел. Новгород (ПСРЛ. Т. 3. С. 400) и сел «во великого князя место на Городище» (Там же. Т. 17. Стб. 53; одновременно на новгородских пригородах вновь появился мстиславский кн. Лугвень (Семен) Ольгердович — Там же. Т. 6. Вып. 2. С. 34–35).

В 1410 г. князь К. Д. впал «в болезнь лютую». Рассказ об его чудесном исцелении во 2-й пол. XV в. был включен в состав митрополичьей летописи, текст к-рой отразился в тексте Софийско-Львовского летописного свода (по мнению А. Н. Насонова, автором рассказа был Роман Кожух, дьяк митр. *Геронтия*, бывшего архимандрита Успенского Симона мон-ря, в к-ром К. Д. позднее принял постриг — *Насонов А. Н.* История рус. летописания, XI — нач. XVIII в.: Очерки и исслед. М., 1969. С. 306).

Чувствуя приближение смерти, К. Д. приказал боярам и слугам от-



Исцеление
кн. Константина Дмитриевича
у гроба Варлаама. Клеймо иконы
«Прп. Варлаам Хутынский, с житием».
Посл. треть XVI в. (ЯХМ)

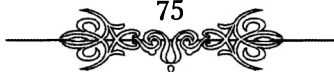
нести себя в соборный храм *Варлаамиева Хутынского* в честь *Преображения Господня муж. мон-ря*, к раке основателя обители прп. *Варлаама Хутынского*. По молитвам святому

князю стало намного лучше; «потребная дав», К. Д. покинул обитель, «хваля и благодаря Бога и святого Варлаама» (ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. Стб. 23–25). По-видимому, благодаря вниманию К. Д. к Хутынскому монастырю позднее его племянник и наследник, вел. кн. *Василий II Васильевич Тёмный*, тоже оказывал попечение обители.

В 1411 г. К. Д. вернулся в Москву. В кон. июля следующего года псковичи вновь «испросиша себе» его на княжение. 11 нояб. К. Д. въехал в Псков. Видимо, посредничество К. Д. помогло псковичам уладить затянувшийся военно-политический конфликт с соседями, и «мир взяша с новгородцами по старине» (ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2. Стб. 35–36). Возможно, именно с К. Д. связано создание в 1412 г. новой редакции Псковской судной грамоты (*Мусин А. Е.* Церковь и горожане средневеков. Пскова: Ист.-археол. исслед. СПб., 2010. С. 283–284).

В 1413 г. К. Д. снова перешел на княжение в Новгород, где он «пребысть год», а затем на короткий срок вернулся в Псков и правил здесь до сер. июня 1414 г. В «Петрово говение», т. е. между 16 и 29 июля, К. Д. оставил княжение и вернулся в Москву (ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2. Стб. 36). В годы правления в Новгороде он неоднократно посещал местные соборы и мон-ри. В ранних редакциях Жития прп. Михаила Клопского сообщается об одном из приездов в *Клопский Михайловский во имя Св. Троицы муж. мон-рь* К. Д. с женой. Они хотели «причаштиса и монастырь кормити». Исследователи относят этот приезд к 1413 г. Увидев во время трапезы на праздник Преображения Господня своего родственника (прп. Михаила), о судьбе которого в Москве ничего не было известно, К. Д. сообщил настоятелю обители игум. Феодосию, буд. нареченному архиепископу Новгородскому, и ее братии: «А се Михаил, Максимов сын... Поберегите его — нам человек той своитин!» (Повести о житии Михаила Клопского. 1958. С. 91, 100–101).

22 марта 1416 г. вместе с братьями вел. кн. Василием I и галицко-звенигородским кн. *Георгием (Юрием) Дмитриевичем* К. Д. присутствовал в Москве на хиротонии в Архангельском соборе бывш. настоятеля Хутынского монастыря *Симео́на* во архиепископа Новгородского





и Псковского, к-рую возглавил св. митр. *Фотий* (ПСРЛ. Т. 4. С. 415; Т. 39. С. 141).

В нач. 1419 г. Василий I решил пересмотреть действовавшую между ним и К. Д. окончательную грамоту и утвердить новое крестоцелование с младшим братом. Вел. князь хотел «привести» К. Д. «под своего сына Василья», т. е. буд. вел. кн. Василия II Васильевича Тёмного. Однако удельный князь «не хотя быти под своим братаничем (племянником.— А. К.)» (ПСРЛ. Т. 4. С. 605). По-видимому, в данном случае К. Д. решил опираться на формально-юридическую сторону традиции, согласно которой он мог считать себя по отношению к племянникам старшим братом.

В Житии прп. Михаила Клопского отмечается, что К. Д. вошел в конфликт не только с Василием I, но и с др. братьями. В ответ на нежелание К. Д. заключить новый договор правитель Москвы «возверже нелюбие на него»: он захватил у удельного князя «всю вотчину», а «бояр его пойма, и села и животы их отъима».

25 февр. 1419 г. К. Д. вновь отправился в Новгород, где после благословения архиеп. Симеона получил в управление от новгородцев пригороды, к-рые ранее держал литов. кн. Лугвень (Семен), а также «бор» («черный бор» — налог в пользу ярославских князей — А. К.) по всей волости новгородчюк, коробеищину (подать зерном.— А. К.). При этом в Новгороде находился наместник Василия I литов. кн. Феодор Патрикеевич. Летом и осенью 1420 г. и в янв. 1421 г. К. Д. с новгородцами посылал бояр на р. Нарову для заключения мира и разрешения спорных дел с Ливонским орденом и Юрьевским епископством (ПСРЛ. Т. 3. С. 412–413; *Веселовский*. 1969. С. 460–461; *Кузьмин*. 2014. Т. 1. С. 189). Мирный договор был заключен в нач. февр. 1420 г. (ГВНиП. С. 96–100. № 59–60; *Янин*. 1991. С. 106–107).

В том же году К. Д. вновь посетил Клопский мон-рь и беседовал со своим родственником прп. Михаилом, к-рый предсказал К. Д. благополучное разрешение конфликта со старшим братом. К. Д. выделил средства на завершение строительства каменного Троицкого собора Клопского мон-ря.

В 1421 г. К. Д. примирился со старшими братьями. Вернувшись в Москву из Новгорода в 1421/22 г., К. Д.

вновь сел на княжение в Угличе. Как свидетельствуют более поздние междукняжеские докончания, он признал себя «братом младшим» Василия Васильевича. После 1421/22 г., основываясь на статьях завещания отца, он получил во владение от кн. Георгия Димитриевича неск. звенигородских и бежецких волостей, а от кн. Петра Димитриевича — две костромские волости, в к-рых также находились митрополичьи владения. Права на них К. Д. были подтверждены в Москве 11 марта 1428 г. в новом договоре с кн. Георгием Димитриевичем, который утвердил митр. Фотий. Правитель Галицко-Звенигородского удела не стал выдвигать претензии на эти владения и был вынужден ограничиться получением с них соответствующих податей, что в 1433–1434 гг. неоднократно подтверждал в своих докончальных и духовной грамотах (ДДГ. С. 64–67. № 24; С. 74. № 29; С. 75–80. № 30).

Во 2-й пол. 1423 или в 1424 г. К. Д. стал поручителем 3-й (по Л. В. Черепнину — 2-й) духовной грамоты Василия Димитриевича. Наряду с литов. вел. кн. *Витовтом*, родными братьями Андреем и Петром Димитриевичами он становился одним из гарантов ее исполнения. К этому времени иерархический статус правителя Угличского удела значительно вырос, и К. Д. занял позицию выше старших сыновей кн. Владимира Андреевича, боровско-серпуховских князей Семена и Ярослава Владимировичей и «их братья» (ДДГ. С. 59–60. № 21). Как и др. рус. князья, К. Д. утвердил духовную грамоту старшего брата личной вислой 2-сторонней черновосковской печатью с круговой владельческой надписью (на лицевой стороне имеется изображение 2 чел., держащих под уздцы лошадей и идущих навстречу друг другу, на оборотной — сцена «гостеприимства Авраама» (СГГД. Ч. 1. С. 49–50. № 41; *Лакиер* А. Б. Рус. геральдика. СПб., 1855. С. 137–138; *Соболева* Н. А. Рус. печати. М., 1991. С. 139, 151, 153, 162, 163).

После смерти вел. кн. Василия I Димитриевича 27 февр. 1425 г. К. Д. вместе с митр. Фотием стал решительно поддерживать своего малолетнего племянника Василия II Васильевича в борьбе за великое княжение против галицко-звенигородских князей. За это К. Д. уже в 1425 г. вновь получил в удел Ржевское княжение. Тогда же ему пришлось при-

нять участие в походе на Кострому против старшего брата Георгия Димитриевича. К. Д. участвовал в заключении нового договора между Василием II и Георгием Димитриевичем в 1427/28 г. (текст этого документа не сохр.— *Зимин*. 1991. С. 40), 11 марта 1428 г. и в 1433 г., а также между Василием II и боровско-серпуховским кн. Василием Ярославичем в янв.—февр. 1433 г. (ДДГ. С. 63–67. № 24; С. 69–71. № 27; С. 75–80. № 30).

В янв.—февр. 1429 г. князья Андрей Димитриевич и К. Д. были посланы вместе со своими служилыми людьми, князьями и боярами вел. князя в погоню за ордынцами хана Улуг-Мухаммада, к-рые разорили поволжские земли, включая города Кострому, Плёс, Лух, и держали целый месяц в осаде Галич. Узнав о приближении московских войск, ордынцы стали отступать, рус. князья преследовали их до Н. Новгорода.

В последние годы жизни тесные отношения сложились у К. Д. с братией *московского Симонова в честь Успения Пресв. Богородицы муж. монастыря*. Между 1421/22 и 23 апр. 1434 г. князь участвовал в освящении Преображенской ц. «на полатех» в Успенском соборе обители и пожаловал «в дом святому Спасу той церкви Пречистой Богоматери» в волости Раменейце, расположенной к востоку от Москвы близ р. Дрезна, купленные им села — Окуловское, Семёновское и Конановское (АСЭИ. Т. 2. С. 345. № 349).

Перед смертью К. Д. стал иноком Симонова мон-ря, приняв монашеское имя Кассиан, и здесь же был похоронен (*Алексеев, Маштафаров*. 2006. С. 9, 18, 81). Вероятно, в связи с постригом незадолго до кончины К. Д. вновь пожаловал Симонову мон-рю «в Ржевском уезде во своем селе в Сижках по вся годы по 20 кадей ржи, да по 10 кадей овса, да по 5 кадей пшеницы, да по 10 сыров, да по пуду масла по своей душе на поминок» (АСЭИ. Т. 2. С. 337. № 339). За этот вклад братия Симонова монастыря была обязана поминать К. Д. 9 (в день кончины К. Д.) и 21 мая (пам. св. имп. Константина) «во вседневных литейных списках и в вечных сенадичех по вся дни, а из списков его не выгладити» (*Алексеев, Маштафаров*. 2006. С. 18).

Согласно данным кормовой книги Симонова мон-ря, К. Д. умер 9 мая 1434 г. (*Сахаров*. 1851. С. 119; *Алек-*





сеев, *Маштафаров*. 2006. С. 9, 18). Следов., князь скончался в Москве, когда на великом княжении находился Георгий Димитриевич. Духовная К. Д. не была составлена или не сохранилась. Фактическим душеприказчиком К. Д. стал его племянник, звенигородский кн. Василий Юрьевич Косой, возможно действовавший по поручению своего отца Георгия Димитриевича. У кн. Василия Косого оказалась казна К. Д., из к-рой он выделил средства на его поминание. В 1439 г. Василий II Васильевич, считавший себя единственным наследником К. Д., потребовал у Василия Косого вернуть ему казну дяди (ДДГ. С. 102, 104. № 36).

Согласно сведениям синодиков, К. Д., несмотря на порицание Церковью таких случаев (*Фотий, митр.* 2005. С. 139–141; РФА. 2008. [Вып. 6]. С. 454–459. № 127), был трижды женат. Из вечного синодика Успенского собора Московского Кремля известно, что женами К. Д. были княгини Анастасия († окт. 1418 — ПСРЛ. Т. 1. Вып. 3. Стб. 540), Мария и Фотиния (ДРВ. Ч. 6. С. 445). Первую из них отдельно поминали в синодике Троице-Сергиева мон-ря (РГБ ОР. Ф. 304/III. № 25. Л. 12 об.). Третий брак К. Д. (по-видимому, с кнг. Фотинией) мог состояться лишь благодаря специальному разрешению церковных властей. Однако известно, что после смерти в 1431 г. митр. Фотия «в Руси... начаша святительскую власть князи держати. И быша тогда брани злы межусобные в братье, тако же и женитвы во племени, а возбраняющих не бе» (*Клосс Б. М., Назаров В. Д.* Полемическое сочинение 1481 г. о хождении «посолюнь» // *Московская Русь (1359–1584): Культура и ист. самосознание*. М., 1997. С. 384). В родословцах, начиная с Летописной редакции родословных книг 40-х гг. XVI в., отмечалось, что у К. Д. был сын кн. Семен (РИИР. 1977. Вып. 2. С. 12; *Сахаров*. 1851. С. 119. Примеч. 22). Согласно др. традиции, восходящей к поздним (посл. трети XVI в.) спискам Румянцевской редакции родословных книг 40-х гг. XVI в., К. Д. был бездетен. В более поздних редакциях и списках рус. родословцев сер. XVI–XVII в., начиная с «Государева родословца» 1555 г., сведения о бездетности К. Д. получили распространение. При этом стало отмечаться, что К. Д. был «во иноцех Кассиан, ле-

жит на Симонове» (Родословная книга. 1787. Ч. 1. С. 17).

Согласно вкладной книге Симонова мон-ря, «по своей душе и своему брате по князе Константине Димитриевиче — иноке Кассиане, на помянок» богатые вклады и кормы Симонову мон-рю давал вел. кн. Василий I, а после него др. вел. князья и цари XV — нач. XVII в., неизменно указывая на необходимость поминовения К. Д. (см.: АСЭИ. Т. 2. С. 337. № 339; С. 346–347. № 351; АФЗХ. 1983. С. 176–177. № 146; С. 267. № 220; С. 270. № 223; С. 273. № 226; *Алексеев, Маштафаров*. 2006. С. 18, 20, 80).

Со 2-й трети XV в. К. Д., как член правящей в Сев.-Вост. Руси династии, поминали во мн. соборных и монастырских синодиках. В вечном синодике московского Успенского собора есть запись: «Князю Константину Димитриевичу, нареченному в мнишеском чину Кассиану, вечная память» (ДРВ. Ч. 6. С. 442). «Благодарного князя Константина, во иноцех Кассиана» также поминали в новгородском Клопском муж. мон-ре (*Макарий (Миролюбов), архим.* Археол. описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 1. С. 475. Примеч. 173; *Янин*. 1979. С. 56–57; *Он же*. 2004. С. 290; *Кузьмин*. 2014. С. 133–134). В Вологодском соборном синодике 80-х гг. XVI в. и Ростовском соборном синодике 1642 г., восходящих к общему протографу кон. XV в., К. Д. поминали без указания на его монашеское имя (РНБ. Погод. № 1596. Л. 166; РГБ ОР. Ф. 344: Собр. П. П. Шибанова. № 99. Л. 39 об.).

Ист.: Родословная книга князей и дворян российских и выезжих. М., 1787. Ч. 1. С. 17; Родословная книга [по трем спискам, с предисловием и азбучным указателем] // *ВОИДР*. 1851. Кн. 10. Отд. 2. С. 15, 25, 27, 132–133; *Вахромеев И. А.* Книга Кормовая из Ярославля Поволжского Спасова мон-ря // *Ист. акты Ярославского Спасского мон-ря*. М., 1896. Т. 3. [Доп.]. С. 11, 12–13; ПСРЛ. Т. 4. Вып. 1; Т. 7–9; Т. 11; Т. 12; Т. 20. Ч. 1; Т. 21; Т. 23–28; Т. 30; Т. 33; Т. 35; Т. 37; Т. 39; Т. 42–43; ДДГ. С. 87. № 34; С. 90, 91, 93–96, 98, 99. № 35; С. 108, 110, 113, 115. № 38; С. 169, 172. № 56; С. 179, 183. № 58; С. 194. № 61; С. 230. № 69; С. 233, 235, 237, 240, 242, 245, 247. № 70; С. 252, 255, 258, 261, 263, 266. № 72; С. 269, 271, 274. № 73; С. 316, 320. № 81; С. 323, 326. № 82; С. 358, 448, 462. № 89; *Присёлков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. СПб., 2002². С. 434, 444, 465; АСЭИ. Т. 3. С. 465. № 479; *Повести о житии Михаила Клопского* / Подгот. текстов: Л. А. Дмитриев. М.; Л., 1958; *Новые родословные книги* / Сост.: М. Е. Бычкова // *РИИР*. 1977. Вып. 2. С. 79; АФЗХ: *Акты Моск. Симонова мон-ря (1506–1613 гг.)* / Сост.:

Л. И. Ивина. Л., 1983. С. 189. № 153; *Фотий, митр.* Сочинения: Книга глаголемая Фотиос / Подгот. текстов: Н. А. Кобяк, А. И. Плигузов. М., 2005. С. 357. Прил. 2; *Алексеев А. И., Маштафаров А. В.* Вкладная и кормовая книга Московского Симонова мон-ря // *ВЦИ*. 2006. № 3. С. 5–184; *Памятники истории рус. служилого сословия* / Сост.: А. В. Антонов. М., 2011. С. 21.

Лит.: *Сахаров И. П.* Деньги моск. удельных князей // *ЗОРСА*. 1851. Т. 1. Отд. 1. С. 110–149; *Экземлярский*. Князья Сев. Руси. 1889. Т. 1. С. 122–123, 140, 143–145, 149–150, 153, 156, 158–160, 290, 372–373, 375–376, 408–411. 1891. Т. 2. С. 44, 135–141, 194, 222, 225–232, 235, 237, 280, 283, 320, 342–344, 349; *Веселовский С. Б.* Феод. землевладение в Сев.-Вост. Руси. М.; Л., 1947. Т. 1. Ч. 1/2. С. 225; *он же*. Исследования по истории класса служилых землевладельцев. М., 1969. С. 215, 343, 508, 510; *Черепнин Л. В.* Рус. феод. архивы XIV–XV вв. М.; Л., 1948. Т. 1. С. 27, 59, 72–73, 88–92, 101–103, 107–108, 110–112, 118, 151, 159, 169, 222, 392–393, 445. М., 1951. Т. 2. С. 245; *Бернадский В. Н.* Новгород и Новгородская земля в XV в. М.; Л., 1961. С. 122, 124, 213, 225, 226, 234; *Попня А. В.* Порядная запись 1420 г. на постройку ц. св. Троицы на Клопске: К вопросу об одном из источников жития Михаила Клопского // *ПИ*. 1961. Т. 9. С. 386–407; *Янин В. Л.* Новгородские посадники. М., 1962; М., 2003²; *он же*. Актовые печати Др. Руси X–XV вв. М., 1970. Т. 2. С. 41, 43, 140; *он же*. К вопросу о происхождении Михаила Клопского // *АЕ* за 1978 г. 1979. С. 52–61; *он же*. Новгородские акты XII–XV вв.: Хронол. коммент. М., 1991. С. 175–176; *он же*. Средневековый Новгород: Очерки археологии и истории. М., 2004. С. 286–296; *Дмитриев Л. А.* Житийные повести Руси Севера как памятники литературы XIII–XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биограф. сказаний. Л., 1973. С. 19–21, 25, 36, 45, 89, 190–191, 194, 196, 273; *Зимин А. А.* Витязь на распутье: Феод. война в России XV в. М., 1991 (по указ.); *Алексеев Ю. Г.* Судебник Ивана III: Традиция и реформа. СПб., 2001. С. 82–83, 87; *Бобров А. Г.* Новгородские летописи XV в. СПб., 2001. С. 87, 152, 156–157; *Плигузов А. И.* О Духовной грамоте митр. Фотия // *Фотий, митр.* Сочинения: Книга глаголемая Фотиос. М., 2005. С. 342–345; *Турилов А. А.* Когда умер Михаил Клопский и кто предсказал церк. карьеру новгородскому архиеп. Ионе? // *Славяноведение*. 2005. № 4. С. 43–49; *он же*. К биографии и генеалогии Михаила Клопского // *Средневеков. Русь*. М., 2006. Вып. 6. С. 178–201; *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Выбор имени у рус. князей в X–XVI вв.: Династическая история сквозь призму антропоники. М., 2006. С. 105, 199, 207, 473; *Богданов С. В.* Конфликт Василия I с кн. Константином Димитриевичем // *ДРВМ*. 2013. № 3(53). С. 20–22; *Кашианов С. М.* Исследования по истории княжеских канцелярий средневеков. Руси. М., 2014. С. 151–152, 453; *Кузьмин А. В.* На пути в Москву: Очерки генеалогии военно-служилой знати Сев.-Вост. Руси в XIII — сер. XV в. М., 2014. Т. 1. С. 176, 186, 189–192.

А. В. Кузьмин

Иконография. К. Д. изображается в клеймах житийных икон преподобных Варлаама Хутынского и Михаила Клопского. Так, в циклах посмертных чудес прп. Варлаама, как правило, встречается клеймо «Исцеление кн. Константина Димитриевича у гроба святого», к-рое иногда располагается 1-м





в нижнем ряду. Это событие запечатлено, напр., на московской иконе преподобного с 20 клеймами жития 50–60-х гг. XVI в. (ГРМ; см.: Святыи земли Русской: Кат. выст. / ГРМ. СПб., 2010. С. 54–55. № 20), на ярославских иконах с 18 клеймами 2-й пол. XVI и сер. XVII в. из ц. прор. Илии в Ярославле (ЯИАМЗ) и с 36 клеймами посл. трети XVI в. (ЯХМ; см.: Иконы Ярославля XIII – сер. XVII в.: Шедевры древнерус. живописи в музеях Ярославля. М., 2009. Т. 1. С. 416–427. Кат. 76) и др., а также на миниатюрах из лицевых рукописей. На последней иконе чудо проиллюстрировано в 3 клеймах; князь изображен молодым, безбородым, лежащим на одре возле мощей прп. Варлаама, припавшим к раке, потом «во церкви здрава ходяща».

На сев. иконе прп. Михаила Клопского с 16 клеймами жития нач. XVII в. (ГИМ; см.: Россия. Православие. Культура: Кат. выст. / ГИМ. М., 2000. С. 29–30. Кат. 62) в 3 клеймах показано, как прп. Михаил повелел К. Д. построить в обители каменную Троицкую ц., как она была заложена и освящена. В среднике иконы-пядницы 1-й пол. XIX в. из собрания Н. П. Лихачёва (ГРМ; см.: Русские мон-ри: Искусство и традиции: Альбом / ГРМ. СПб., 1997. С. 143) по сторонам от фигуры святого написано 5 сюжетов, в т. ч. справа в центре – «Кн. Константин Дмитриевич узнает прп. Михаила». В обоих произведениях К. Д. написан средовеком в княжеском одеянии.

Миниатюры с изображением К. Д. помещены во 2-м Остермановском томе Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. (БАН. 31.7.30–2). Проиллюстрированы его рождение и крещение (Л. 323, 328 об.), поход на немцев во главе псковского войска (Л. 710), поездки в Новгород (Л. 720 об., 862 об.– 863), прием и отправка послов (Л. 870 об.– 871), возвращение в Москву (Л. 873 об.). Одна миниатюра из Шумиловского тома показывает его возглавляющим поход против кн. Георгия Дмитриевича (РНБ. FIV.232. Л. 3 об.). На миниатюрах, кроме 2 первых, где он изображен младенцем, К. Д. – средовек в княжеской одежде.

Я. Э. З., А. А. К.

КОНСТАНТИН И КОСМА (XIII в.), преподобные (пам. 29 июля, в Соборе Новгородских святых – в 3-ю Неделю по Пятидесятнице), Косинские, Старорусские, основатели *Старорусского Косинского во имя свт. Николая монастыря* (близ совр. г. Ст. Русса). В «Описании о российских святых» упоминается, что «преподобный Константин, строитель монастыря, преставился в лето 6000 месяца июля в 29 день». Па-



Прп. Константин Косинский, Старорусский. Фрагмент иконы «Собор Новгородских чудотворцев». 60-е гг. XX в. (ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде)

мять святого под 29 июля и 6 нояб. (память прп. Варлаама Хутынского) была отмечена в Кайдаловских святцах (*Сергий (Спаский)*). Месяцеслов. Т. 2. С. 229, 346; архиеп. Сергей датировал святцы кон. XVII в., однако, исходя из набора памятей, совр. исследователи относят их к XVIII–XIX вв.). В «Описании о российских святых» по списку Савваитова Константин указан «между святыми града Торжка» (*Голубинский*. Канониза-



Прп. Косма Косинский, Старорусский. Фрагмент иконы «Собор Новгородских чудотворцев». 60-е гг. XX в. (ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде)

ция святых. С. 360; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 311). Вероятно, новгородского святого ошибочно записали в этот раздел, возможно, речь идет о 2 разных святых.

В «Перечне святых Новгорода» упоминается «преподобный Костянтин, игумен Косинского монастыря за Старою Русою» (РНБ. Мих. 2532. Л. 193 об., XVIII в.– ЭК ИРЛИ. ПД). В некоторых списках «Книги глаголемой...» эта информация приобретает более распространенный характер: «Преподобный Константин, игумен Косинского монастыря за Старою Русою, ученик преподобного Варлаама Хутынского» (РНБ. Собр. РАО. № 31. Л. 24–24 об., XVIII в.– ЭК ИРЛИ. ПД). Те же сведения включил в свой «Алфавит русских святых» старообрядческий мон. *Иона Керженский*: «...еще сего же Варлаама ученик Константин, игумен за Русою» (ЯМЗ. Инв. № 15544. Л. 124, 1807–1811). Запись о К. и К. содержат под 5 нояб. иконописный подлинник XIX в. (РНБ. Тит. № 139. Л. 41–41 об.– ЭК ИРЛИ. ПД) и под 29 июля Четви-Миней еп. Ермогена (Добронравина): «Преподобные Константин и Косма, ученики Варлаама Хутынского, основали в половине 13 в. Косин, или Косинский, монастырь» (РНБ. Собр. СПб. ДС. № 25/7. Л. 155 об., XIX в.– ЭК ИРЛИ. ПД).

По преданию, святые основали монастырь на возвышенности, где р. Снежа, впадая в Полисть, образует полуостров в виде косы. Архиеп. Филарет предполагал, что обитель возникла ок. 1220 г. (др. датировка – сер. XIII в. – представлена в справочниках: ИРИ. Т. 4; *Ратшин*. Монастыри. С. 401). Самые ранние документальные источники, подтверждающие существование мон-ря, относятся к кон. XV в. В писцовой книге Шелонской пятины 1497/98 г. упомянуты принадлежавшие Косинскому мон-рю дворы, с к-рых вел. князю платился оброк (Писцовые и переписные книги Ст. Руссы. С. 13, 25). В приходной книге Новгородского архиерейского дома за 1576/77 г. сохранилось свидетельство, что в Косинской обители служил свящ. Иоанн (Там же. С. 325). «Николского Косина монастыря игумен Пимин» упоминается в Дозорной книге Ст. Руссы (Там же. С. 35). Обитель была разорена шведами в *Смутное время*. В составленной в 1615 г. росписи церквам и мон-рям Ст. Руссы, пострадавшим во время швед. оккупации, указаны «Косин монастырь, камен храм Никола чудотворец, трапеза Варлам чудотворец» (Там же. С. 328). Каменная ц. во имя свт.





Николая, по результатам совр. археологических исследований, была сооружена в сер. XV в., вероятно на основе здания XIV в.; своды и глава переложены, видимо, в XVII в. В царской грамоте 1692 г., жалованной новгородскому воеводе Б. И. Прозоровскому, Косинский мон-рь (он ошибочно назван здесь Рождественским) значится приписанным к Новгородскому архиерейскому дому (АИ. Т. 5. № 214). Ни в одном документе XV–XVII вв. имена К. и К. не встречаются, мон-рь именуется исключительно Николаевским и Косинским. Во вкладной записи (май 1687) на Трефологионе из собрания РНБ обитель именуется «святителя Николая, архиепископа Мир Ликийских, чудотворца, и преподобнаго Варлаама, игумена Футьинскаго, Новгородскаго чудотворца, честныя их и святыя обители Косина монастыря из Старые Русы...» (Максимова. 2003. С. 596). Согласно описи 1757 г., в мон-ре был 1 монах, к-рый в том же году выбыл, а на его место определен приходский священник. В 1764 г. монастырь был обращен в приход. В 1765 г. в результате сильного пожара сгорела деревянная церковь с трапезной и сильно пострадал Никольский храм. В 1792 г. была построена новая каменная ц. во имя прп. Варлаама Хутынского. В храме находилась икона Божией Матери «Знамение» с изображением всех Новгородских святых, написанная мастером Афанасием Алексеевым в 1716 г.

Упоминание о нахождении в монастыре мощей прп. Константина содержит месяцеслов Новгородских святых 1816 г. (РНБ. Тихан. № 775. Л. 9 об.— 10): «Преподобный Константин игумен, ученик Варлаама Хутынского, мощи под спудом. А от Старой Руссы три поприща в Косинском монастыре, приходскою церковью...». Прот. Г. Краснянский в Месяцеслове (1876), ссылаясь на известный ему рукописный сборник сказаний о Новгородских святых из б-ки Новгородской ДС, сообщил, что мощи прп. Космы «почивают под спудом в бывшей Косиной, или Косинской, обители под крытою папертью, соединяющею церковь св. Николая с колокольнею», а мощи прп. Константина — под алтарем Никольской ц.; в тех же святцах указана дата преставления этого святого без указания года — 29 июля. В 1873 г. были проведены реставрационные работы в Никольской ц.,

вместо деревянной гробницы над мощами святых поставили металлическую посеребренную раку. В 1880–1881 гг. построили более просторную ц. во имя Варлаама Хутынского, к-рую освятили 12 сент. 1882 г. Сбором средств на ремонт и реставрацию активно занимался А. А. Усинин (буд. архим. Арсений); все его печатные работы содержат призыв к жертвователям помочь в восстановлении мон-ря. В 1885 г. в обители устроили жен. богадельню с домовой ц. в честь Успения Пресв. Богородицы (освящена 22 сент. 1886), а в 1896 г. был открыт жен. общежительный мон-рь (ГАО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 3707. Л. 110). Последней настоятельницей мон-ря стала игум. Серафима (Горшкова). В 1913 г. в обители находились 9 монахинь, 19 послушниц, 30 чел. проживали по паспортам, 10 размещались в богадельне. 23 марта 1919 г. в ответ на декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» приходаже Никольской ц. постановили на собрании: «Косинские храмы, как принадлежащие нам с давних пор и нами построенные и созданные на наши средства, мы передавать никому не желаем...» (ГАО. Ф. 735. Оп. 2. Д. 47. Л. 58–58 об.). В 1920 г. мон-рь закрыли, храмы остались в ведении местной общины. Богослужения в косинских церквях были запрещены в 1938 г., церковные здания использовались под школу и музей. Во время Великой Отечественной войны они были повреждены обстрелом. В 1946 г. жители дер. Косино Старорусского р-на Новгородской обл. просили открыть один из храмов для богослужения и возобновить жен. мон-рь, однако ходатайство было отклонено решением исполкома Новгородского обл. совета с ссылкой на то, что «помещение частично занято учительским скотом» (Там же. Ф. 4110. Оп. 2. Д. 2. Л. 14–16). В 90-х гг. XX в. отреставрирован Никольский собор. В 2006 г. обитель возобновлена как женский мон-рь, настоятельница — Надежда (Чанова).

Канонизация К. и К. подтверждена включением их имен в Собор Новгородских святых, учрежденный ок. 1831 г. (празднование Собору возобновлено в 1981).
Ист.: Описание о российских святых. С. 183; Писцовые и переписные книги Ст. Руссы кон. XV–XVII вв. / Подгот. И. Ю. Анкудинов, К. В. Баранов, А. А. Селин. М., 2009. Лит.: ИРИ. Т. 4. С. 356–357, 786–787; Краснянский Г., прот. Месяцеслов (святцы) нов-

городских святых, угодников Божиих. Новгород, 1876. С. 110–111; Арсений (Усинин), архим. Краткое ист. описание Косинского Николаевского упраздненного мон-ря. СПб., 1877; он же. Краткое ист. описание Косинского Николаевского, ныне возобновленного мон-ря. СПб., 1906; Строев. Списки иерархов. Стб. 117; Зверинский. Т. 2. С. 186; Сергий (Спаский). Месяцеслов. Т. 2; Голубинский. Канонизация святых; Жервз Н. Н. Николаевский Косинский монастырь // София. 1997. № 3. С. 23–25; Филарет (Гумилевский). РСв. С. 428; Максимова Д. Б. К вопросу об авторе, месте и обстоятельствах создания так называемой Косинской рукописи // ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 596–601; Ядрьшников В. А. Архитектура Ст. Руссы XII — нач. XX вв. М.; СПб., 2010. С. 242–260.

Е. В. Романенко

Иконография. Уникальные изображения преподобных сохранились в правой части композиции на иконе «Собор всех святых Новгородских угодников» кон. XIX — нач. XX в. из ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде и, по-видимому, на идентичной ей по рисунку хромолитографии Е. И. Фесенко в Одессе (1902). У прп. Константина русая борода средней величины, голова покрыта схимническим куколом, в правой руке свиток, левая раскрыта ладонью; на нимбе надпись: «Св. пр. Константинъ К.». Прп. Косма представлен подобным образом, правая рука лежит на груди; надпись: «Св. пр. Косма Кос.». Преподобные (с проседью в бороде, в черных клобуках) изображены также на иконе «Собор Новгородских чудотворцев» 60-х гг. XX в. из местного ряда иконостаса нижнего придела ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде.

Очень редко образы К. и К. встречаются в составе Собора русских святых, в частности порознь — в группах подвижников XIII в. в росписи галереи русских святых (выполнена первоначально иеродиаконами Паисием и Анатолием в кон. 60-х — 70-е гг. XIX в., поновление — 70-е гг. XX в., ок. 2010), ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (в результате последнего поновления образ прп. Космы утрачен). Кроме того, оплечные изображения преподобных были включены в группу Новгородских чудотворцев на иконах письма мон. *Иулиании (Соколовой)* в разработанной по благословению свт. Афанасия (Сахарова) композиции «Все святые, в земле Русской просиявшие» (1934, 50-е гг. XX в. — ризница ТСЛ, СДМ; см.: *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239). Святые написаны вместе в последнем ряду, у обоих голова не покрыта, в волосах и небольшой бороде проседь. Образы повторяются на совр. списках и творческих вариантах этой композиции (ц. свт. Николая в Клённиках и др.).

Я. Э. З.





КОНСТАНТИН ИВАНОВИЧ Острожский (ок. 1460 — 18.08.1530, Туров (совр. Белоруссия)), сын кн. Ивана Васильевича Острожского, гетман *Литовского великого княжества*, член великокняжеской рады, покровитель правосл. Церкви в Великом княжестве Литовском и Польском королевстве. Документы, связанные с имуществом К. И., появляются с 1474 г. и касаются управления родовыми именьями на Волыни, к-рыми он владел совместно со старшим братом Михаилом († 1500/01).

Важную роль в жизни Великого княжества Литовского К. И. начал играть в 90-х гг. XV в., когда вместе с братом неоднократно участвовал в военных действиях против татар. Успехи в борьбе с татарами принесли ему в 1497 г. назначение гетманом — командующим армией Великого княжества Литовского и ряд крупных земельных пожалований (1497–1498) не только на Волыни, но и в Киевской земле, большое имение Здетелы в Трокском повете. Тогда же, по-видимому, в его управление были переданы староства Брацлавское, Винницкое и Звенигородское. Все это сделало К. И. значимой фигурой в политической жизни Великого княжества, в особенности его южнорус. земель. Эти пожалования говорят о его близости ко двору вел. кн. Литовского *Александра Ягеллончика*. 1499 годом датируются первые свидетельства внимания К. И. к правосл. Церкви. Так, он дал в виде вклада в *Дерманский во имя Св. Троицы мон-рь* список поучений патриарха Каллиста (Дермань входила в число волыньских владений, полученных К. И. в 1497); 5 июня 1499 г. с только что полученного имения Здетелы он установил дань в пользу Пречистенского собора в Вильно — 2 копы грошей и 15 бочек ржи. Свидетелями пожалования выступали такие покровители православных, как основатель *супрасльского в честь Благовещения Пресв. Богородицы монастыря* Александр Иванович Ходкевич и Богуш Боговитинович. Этот документ показывает стремление К. И. влиять на положение правосл. Церкви за пределами Волыни, в т. ч. в столице Великого княжества Литовского.

Командуя армией Великого княжества Литовского в войне с Русским государством, К. И. попал в плен в битве на р. Ведроша 14 июля 1500 г., в России находился до 1507 г.



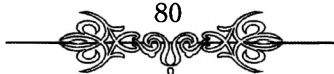
Кн. Константин Иванович Острожский.
Портрет. Сер. XVIII в. (?)
(Национальный музей истории
и культуры
Республики Беларусь)

В семье Острожских сохранялось предание, что во время заключения в Вологде тяготы К. И. были облегчены чудесным заступничеством прп. *Димитрия Прилуцкого*. В Москве настойчиво добивались перехода правосл. магната на рус. службу. 18 окт. 1506 г. он принес *Василию III Иоанновичу* присягу на верность, был освобожден и воспользовался этим, чтобы в следующем году бежать в Литву. Литовский вел. кн. и кор. Польский *Сигизмунд I* вернул ему прежнее положение и дал новые должности и земли. Уже осенью 1507 г. К. И. стал луцким старостой и маршалком Волынской земли, что сделало его главной фигурой на Волыни. Имущественные дела магната за время его пребывания в плену расстроились. В 1508 г. он просил короля помочь ему в выплате долгов, родовое серебро было заложено Владимирскому еп. Вассиану, но со временем положение улучшилось. Последовали земельные пожалования К. И. от короля в Киевской земле

и на Волыни, где магнату был передан в пожизненное держание главный правосл. мон-рь — *жидичинский во имя свт. Николая Чудотворца*. Владения К. И. существенно увеличились и за счет приобретения расположенных в основном на Волыни родовых имений князей Гольшанских благодаря заключенному в 1509 г. браку с Татьяной, дочерью кн. С. Ю. Гольшанского.

В 1508 г. К. И. как командующий литов. армией участвовал в подавлении восстания М. Л. Глинского и в военных действиях с пришедшими на помощь Глинскому рус. войсками. От короля он получил двор Глинского в Вильно и ряд его земельных владений, из к-рых главным был г. Туров с окружающими землями. В акте пожалования была отмечена передача под его власть всех «русских синагог» в этом городе. Как командующий литов. войском К. И. постоянно участвовал в военных действиях против крымских татар, добивался соединения армий Великого княжества и Польши для совместной борьбы с их набегами. Наиболее крупного успеха он добился в 1512 г., когда польско-литов. войско нанесло поражение татарам и отбило большой «полон».

К. И. командовал войсками и в войне с Россией. 8 сент. 1514 г. под Оршей ему удалось разгромить большую рус. армию во главе с И. А. Челядниним, рус. главнокомандующий и мн. военачальники попали в плен. С этим событием связана «Похвала» К. И., к-рой заканчивается «Волыньская краткая летопись» (ПСРЛ. Т. 35. С. 125–126). Похвала была написана, по-видимому, духовным лицом из окружения князя. Автор цитирует прор. Исаию, св. Ефрема Сирина, св. Нифонта. К. И. сравнивается с Антиохом, «храбрым гетманом Александра Македонского». Подчеркивается благочестие К. И., молившегося перед битвой в храме Св. Троицы. Обращаясь к князю, автор утверждает, что за такие славные деяния «самого Божьяго града Иерусалима достоин еси владети». Одновременно К. И. и его воины приравниваются к храбрым рыцарям ордена иоаннитов на Родосе, к-рые защищают христ. мир от турок. Похвала дает некоторое представление о взглядах людей из окружения К. И. Осенью 1517 г. при возобновлении войны К. И. безуспешно осаждал псковский пригород Опочку.





К. И. продолжал пользоваться благосклонностью Сигизмунда I. Последовали новые земельные пожалования магнату, среди которых наиболее значительными были Степань, ранее владение князей Гольшанских, и Дорогобуж (на Волыни). Вместе с землями во владение К. И. перешли находившиеся на них церковные учреждения. Так, в Дорогобуже под власть К. И. были переданы храм и мон-рь «Assumptionis beatae Virginis Mariae». После битвы под Оршей К. И. получил ряд владений в районе Новогрудка. Король неоднократно представлял магнату право устраивать в поселениях торги и ярмарки, строить крепости, основывать города на магдебургском праве, освобождая отдельные владения от налогов. Все это сделало К. И. самым крупным землевладельцем Волыни и одним из наиболее богатых землевладельцев Великого княжества Литовского. По т. н. попису литов. войска 1528 г., он выставлял на военную службу 426 коней; это позволяет предполагать, что в его владениях насчитывалось до 60 тыс. подданных. Однако в конце жизни владения К. И. сильно уступали по размеру владениям главных литов. магнатов. Так, виленский воевода А. Гаштольд выставлял 468 коней, Радзивиллы — 621, Кезгайлы — 768 коней.

Для К. И. был открыт доступ к главным гос. должностям в Великом княжестве Литовском. В 1511 г. он стал виленским каштеляном, в 1522 г. получил 2-й по значимости в гос-ве пост воеводы Трока и одновременно 1-е место в великокняжеской раде. Назначение это было нарушением Городельского привилея 1413 г., запрещавшего передавать эти должности «схизматикам» (православным). Поэтому в грамоте Сигизмунда I от 25 марта 1522 г. было специально отмечено, что этот акт особой милости не может в будущем служить прецедентом. Положение К. И. означало его постоянное участие в решении общегос. вопросов, неудивительно, что в 1520–1522 гг. он приобрел 3 двора в Вильно.

Многочисленные королевские милости были не только признанием больших заслуг правосл. магната. Возвышая К. И., король хотел тем самым ослабить положение слишком могущественной и самостоятельной литовской знати. В 20-х гг. XVI в. это привело к конфликту с

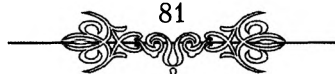
виленским воеводой Гаштольдом, обвинившим К. И. перед королевской семьей в том, что, будучи русином, он ненадежен и будет помогать России. К. И. стал искать опоры среди близких ему представителей правосл. знати, об этом говорит его брак в 1522 г. с кнж. Александрой Семёновной Слуцкой, к-рой «в вено» был передан Туров и ряд др. владений.

С нач. 2-го десятилетия XVI в. можно говорить о покровительстве К. И. церковным учреждениям в различных землях Великого княжества Литовского. Сравнительно мало известно о том, что происходило в волыньских владениях К. И. Распоряжения хозяина могли не требовать письменной фиксации и не вноситься в книги. Сохранились либо отдельные случайные свидетельства, либо документы, касающиеся тех владений, к-рые находились во временном «держании» К. И.: таков был статус Жидичинского мон-ря, К. И. взял его под свой патронат, чтобы восстановить обитель, разрушенную татарами в 1496 (1495) г. 22 июля 1511 г. по ходатайству К. И. Сигизмунд I дал грамоту, по к-рой санкционировалось установление в обители «общего жития» и учреждение над ней коллективного патроната волыньского дворянства. Настоятели должны были выбирать «князи, и панове, и земляне Волыньской земли». Сохранился колокол, отлитый в 1517 г. для Преображенской ц. в Дубно. Дошла до наших дней и построенная по приказу К. И. Бого-явленская ц. в крепости Острога. В Евангелии, принадлежавшем Дерманскому мон-рю, имеется запись о богатом вкладе К. И.: он дал Евангелие в драгоценном окладе, 10 Миной, потир, венцы, ризы и др.

Больше известно о поддержке К. И. церковных учреждений в Турове. В 1513 г. Преображенской ц. были подарены разные уголья (сад, луга, озера и др.). 5 марта 1520 г. К. И. передал расположенной в замке Успенской ц. 3 села и 14 озер. Тогда же собору и епископской кафедре были пожалованы 24 ведра ежегодной медовой дани. При переходе Турова под власть К. И. возникла проблема отношений магната с Турово-Пинским епископом. По ходатайству К. И. Сигизмунд I в февр. 1522 г. подтвердил привилей кор. Александра 1506 г. Турово-Пинской епархии, где устанавливалось, что князья и бояре на территории епархии без

благословения архиерея не должны закладывать храмы и монастыри, не должны определять к ним священников и вообще не могут вмешиваться в духовные дела под угрозой штрафа в 3 тыс. коп литов. грошей.

С приобретением К. И. ряда значительных владений в Киевской земле следует связывать первые попытки князей Острожских влиять на церковную жизнь в Ср. Поднепровье. В 1508 г. установились связи К. И. с самой почитаемой обителью Великого княжества Литовского — Киево-Печерским мон-рем (см. *Киево-Печерская лавра*). Первые десятилетия XVI в. стали временем внутренних конфликтов в обители. В результате одного из таких конфликтов в 1508 г. киевский воевода арестовал печерского архим. Вассиана. После вмешательства К. И. архимандрит был освобожден и получил возможность поехать в Вильно к королю. В 1516 г. К. И. вместе с женой дал Киево-Печерскому мон-рю ряд сел как поминальный вклад по родителям Татьяны — кн. Семену Юрьевичу Гольшанскому и его жене Анастасии. В 1522 г. в положении Киево-Печерской обители произошли серьезные изменения. Сигизмунд I санкционировал восстановление в мон-ре общецерковности, было ограничено вмешательство киевского воеводы и его «урядников» в монастырскую жизнь. Одновременно особым постановлением был введен коллективный патронат князей, бояр и землян Киевской земли над Киево-Печерским мон-рем. Поскольку такой порядок был ранее установлен по отношению к Жидичинскому монастырю по инициативе К. И., то, вероятно, и в данном случае могла иметь место его инициатива. Однако у этих преобразований нашлись противники. Уже в 1524 г. архим. Игнатий был отстранен от управления Киево-Печерским мон-рем и заменен новым настоятелем Антонием. В следующем году К. И. и печерские старцы обратились к королю, добиваясь возвращения архим. Игнатия, т. к. Антоний разрушал монастырскую общину. Игнатий вновь занял пост настоятеля, но в 1526 г. Антоний был возвращен в мон-рь, в 1528 г. по ходатайству политического противника К. И. — виленского воеводы Гаштольда Антонию было обеспечено пожизненное настоятельство. По-видимому, враги К. И. не желали установления прочных связей между правосл. магнатом и самой





почитаемой и богатой правосл. обителью Великого княжества Литовского.

К. И. помогал восстановлению запустевших киевских монастырей. В 1523 г. по его ходатайству были выданы королевские грамоты о возобновлении *Межигорского в честь Преображения Господня* и Михайловского мон-рей. Их братия была освобождена от власти киевского воеводы и получила право выбирать настоятеля.

В юж. части Киевской митрополии К. И. прилагал усилия для возобновления заброшенных обителей и устройства в них «общего жития». Иной характер носила его деятельность в сев. части митрополии: он стремился укрепить позиции Православия в таких важных центрах, как столица Великого княжества Вильно и Новогрудок — резиденция Киевских митрополитов. Главный православный храм Вильно — Успенский собор в 1506 г. частично обрушился из-за проводившихся в городе строительных работ. В 1511 г. К. И. добился разрешения короля на восстановление собора. Еще более важные шаги были предприняты в 1514 г. после битвы под Оршей. Тогда, ссылаясь на обет, данный им перед битвой, К. И. добился от короля разрешения от 30 нояб. 1514 г. построить в Вильно 2 каменные церкви — Св. Троицы и свт. Николая. В грамоте, оглашенной в присутствии членов рады, указывалось, что «на этот случай» король отменяет запрет на строительство правосл. храмов, установленный Литовским вел. кн. *Витовтом*. Для завершения строительства К. И. продал в 1515–1516 гг. свои имения Игумен и Богушевичи за 10 тыс. коп грошей. В 1515 г. К. И. получил у короля разрешение построить мельницу на р. Вилейке, доходы от к-рой пошли на содержание Успенского собора. В 1521–1522 гг. К. И. передал собору и митрополиту имения Шешоли, Крошты и Свираны. На доходы от этих имений в соборе следовало устроить 2 новых престола, где 4 священника и 2 диакона должны были совершать ежедневное поминовение рода Острожских.

К. И. стремился также укрепить положение собора во имя св. князей Бориса и Глеба в Новогрудке. 26 нояб. 1517 г. по просьбе магната Сигизмунд I пожаловал собору 5 «служб» людей и 3 пустоши в Церинской волости. В том же году К. И.

купил и передал собору имение Быкевичи, в нач. 1519 г. — имение Хоневичи, приобретенное за 100 коп грошей.

К. И. прилагал усилия и для улучшения положения православных на «русских» землях Польского королевства, в частности во Львове. В 1521 г. князь поддержал ходатайство *Львовского братства*, к-рое добилось смягчения многочисленных ограничений, наложенных на деятельность православных городскими властями и католич. духовенством: православные получили право приносить присягу в своей церкви, выступать свидетелями в суде по всем делам, магистрат при назначении правосл. священников должен был учитывать мнение «русской» общины, священники получили возможность в церковном облачении посещать больных со Св. Дарами и провожать тела умерших. По ходатайству К. И. находившийся под опекой братства мон-рь св. Онуфрия был освобожден от уплаты поземельного чинша (грамоты 1522 и 1524).

Значительные вклады в главные храмы митрополии — соборы в Вильно и Новогрудке — заставляют предполагать тесные связи между К. И. и митрополичьей кафедрой. Документы, связанные с деятельностью К. И., сохранили следы его разнообразных контактов с митр. *Иосифом II (Солтаном)*. Об их тесных связях наиболее убедительно говорит тот факт, что в 1519 г. К. И. дал вкладом в Борисоглебский собор имение Хоневичи «за душу господина и отца нашего... митрополита... Иосифа и за мою душу». В нояб. 1520 г. митрополит посетил имение К. И. Здетелы, где состоялось усыновление душевнобольным кн. Андреем Юрьевичем Заславским сына К. И. Ильи. В 1518 г. по ходатайству К. И. король одобрил покупку митрополитом имения Превелы, в 1521 г. митрополит выступал как свидетель земельных сделок, совершавшихся К. И. в Вильно. В Великом княжестве Литовском существовал обычай, в соответствии с к-рым после смерти духовного иерарха и до назначения нового все имущество кафедры поступало под временное управление королевских чиновников. Митр. Иосиф добился того, чтобы 26 сент. 1521 г. король назначил К. И. тем лицом, к-рое возьмет под свою опеку имущество кафедры после смерти первоиерарха. Тесные контакты

сохранялись у К. И. и с новым митрополитом — *Иосифом III*. Договор о браке в 1522 г. был заключен К. И. с семьей князей Слуцких при посредничестве митрополита и скреплен его подписью. К. И. и митрополит принимали совместные решения по разным духовным делам. Так, по ходатайству К. И. и митр. Иосифа III архимандрит *Лавришевского (Лаврашевского) монастыря* Алексей стал архимандритом *виленского во имя Св. Троицы мон-ря* (3 марта 1524). В 1526 г. по жалобе К. И. митрополит вызвал к себе на суд игумена *Супрасльского мон-ря* и запретил его в служении. Это вызвало недовольство патрона мон-ря А. И. Ходкевича, жаловавшегося королю на нарушение его прав. 12 дек. 1528 г. Иосиф III добился от короля грамоты, по к-рой К. И. назначался опекуном имущества кафедры в случае смерти митрополита.

Свидетельств об отношениях К. И. с др. иерархами, в частности, с епископами Луцким и Владимирским, в епархиях которых находились основные владения князя, почти нет. Некоторые факты указывают, что К. И. стремился контролировать назначения на эти кафедры. Так, по ходатайству К. И. Владимирскому еп. Пафнутию 8 сент. 1526 г. было предоставлено право занять Луцкую кафедру после смерти еп. Кирилла. Практика распоряжения кафедрами при жизни занимавших их иерархов в 1509 г. была осуждена решениями Собора епископов *Западно-русской митрополии*. За такие действия участники Собора угрожали отлучением и постановили «не посвящать» их. Они настаивали, чтобы назначения на вакантные кафедры делались с согласия митрополита и епископов. Стремления Церкви в этом отношении К. И. явно не поддержал. После смерти Пафнутия К. И. постарался, чтобы его преемником стал Турово-Пинский еп. Макарий, очевидно от него зависевший.

Князь добился для Церкви на территории Великого княжества Литовского разных благ, но в будущем они зависели от доброй воли «князей и панов греческого закона». К. И. был похоронен сыном Ильей в «великой церкви» Киево-Печерского мон-ря. Позднее другой его сын — *Константин Константинович* поставил на могиле надгробие со статуей отца.





Ист.: Źródła do dziejów polskich. Wilno, 1844. Т. 2 / Wyd. M. Malinowski, A. Przedziecki. S. 425–428; АЗР. Т. 2. С. 31, 57–58, 93, 102, 116, 119–120, 123–124, 128–129, 134–135, 140–142, 151–155, 161–162, 178, 187; ПВКДА. Т. 4. Ч. 1. С. 89–90, 92–93; АЮЗР. Т. 1. С. 70; АСЗР. Т. 4. С. 1–2; Т. 6. С. 2–3, 17–18; Т. 10. С. 3–4, 26, 215; ПРСЗГ. 1872. Вып. 5. С. 30, 90; *Лебединцев П. Г., прот.* Акты, относящиеся к истории Киевской митрополии в XV и XVI вв. // Киевские Ев. 1873. Отд. 2. № 14. С. 400–401; АРЮЗР. Ч. 8. Т. 4. С. 289; ПСРЛ. 1986. Т. 35. С. 125–127; Archiwum książyąt Liubartowiczów Sanguszków w Sławucie. Lwów, 1887. Т. 1. N C; 1890. Т. 3. N XCII, CXLIX, CLXXIX, CLXXXIII, CCX, CCXIV, CCXXI, CCXXV; Monumenta confraternitatis staupropigianae Leopoliensis / Ed. W. Milkowicz. Leopoli, 1895. Т. 1. S. 2–7.
Лит.: *Wolff J.* Senatorowie i dygnitarze Wielkiego księstwa Litewskiego, 1386–1795. Kraków, 1885. S. 28, 58, 78, 148–149; *idem.* Kniaziowie litewsko-ruscy od końca czternastego wieku. Warsz., 1895. S. 347–351; *Теодорович Н. И.* Ист.-стат. описание церквей и приходов Волынской епархии. Почаев, 1889. Т. 2. С. 638–639, 661–662, 877; *Николай (Далматов), архим.* Супрасльский Благовещенский мон-рь: Ист.-стат. описание. СПб., 1892. С. 36–37; *Ярушевич А. В.* Ревнитель православия кн. Константин Иванович Острожский (1461–1530) и православная Литовская Русь в его время. Смоленск, 1896; *Любавский М. К.* Литовско-русский сейм: Опыт по истории учреждения в связи с внутренним строем и внешней жизнью гос.-ва. М., 1900; *Быков Н. П.* Князья Острожские и Волынь. Пг., 1915; *Chodunicki K.* Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska: Zagys historyczny, 1370–1632. Warsz., 1934. S. 80–81, 86–87, 105, 135, 139, 146–147; *Wojtkowiak Z.* Ostrogski Konstanty // *Polski słownik biograficzny.* Wrocław, 1979. Т. 24. S. 486–489; *Макарий.* История РЦ. 1996. Кн. 5 (по указ.).

Б. Н. Флоря

Иконография. В 30–40-х гг. XVI в., вскоре после смерти К. И., была создана батальная картина «Битва под Оршей» (162×232 см; Национальный музей в Варшаве), выполненная на деревянной основе масляными красками. К. И., возглавлявший литов. войско, трижды изображен в различных сюжетах, иллюстрирующих основные этапы битвы.

Наиболее ранним сохранившимся единым изображением К. И. является большой парадный портрет, написанный ок. сер. XVIII в., из галереи Несвижского замка (199×93 см; Национальный музей истории и культуры Республ. Беларусь). Это копия с более раннего, возможно прижизненного, портрета. К. И. представлен в рост, вполоборота вправо, в темном жупане с позолоченными пуговицами и черном головном уборе, напоминающем берет; правой рукой, в которой держит булаву (украшена драгоценными камнями), он опирается на стол, в левой руке — меч в ножнах. У князя богатырское телосложение, короткая шея и округлая борода с сединой, на щеках румянец. На обороте надпись с именем и титулом К. И. На копийных портретах XIX в. (ГИМ, НМ(Л), Жито-

мирский КМ, Острожский гос. историко-культурный заповедник) К. И. написан погрудно, так же, как изображали на портретах его сына Константина Константиновича Острожского (отличительная деталь иконографии К. И. — гетманская булава в руке). Списки портретов отличаются возрастом изображенного, наличием или отсутствием надписей. В Белоцерковском КМ находится фантазийный поясной портрет XVIII в.: князь облачен в латы и красный плащ, опирается на булаву. Известны воспроизведения утраченных изображений (*Ульяновский.* 2012. Вкл. V–VI).

В Успенском соборе Киево-Печерской лавры в росписях 20-х гг. XVIII в. К. И. был представлен в ряду литов. князей (на сев. стене, за левым клиросом). Над местом погребения К. И. в лаврском Успенском соборе в 1579 г. был установлен саркофаг из красного камня со скульптурной лежащего на нем князя в доспехах и короне, с булавой. Предположительно автором был львовский скульптор С. Чешек (Там же. С. 281). Надгробие было уничтожено при взрыве Успенского собора в 1941 г., сохранились только довоенные гипсовые копии (ГИМ, НКПИКЗ, Острожский гос. историко-культурный заповедник). В Дерманском монастыре на Волыни хранился «красного дерева крест 1516 г. с изображением в медальоне К. И. Острожского» (Там же. С. 161).

Лит.: Гістарычны партрэт Вялікага Княства Літоўскага XVI–XVIII ст.: Кат. вист. / Укл.: І. М. Зварыка. Мінск, 2003. С. 18–19. Кат. 2; Український портрет XVI–XVIII ст.: Кат.-альбом / Авт.-укл.: Г. Белікова, Л. Членова. К., 2004. С. 231–232. № 239; *Ульяновский В. І.* Князь Василь-Костянтин Острозький: Іст. портрет у галереї предків та нащадків. К., 2012. С. 160–161, 210, 217, 280–283. Вкл. III–VI.

Е. В. Лопухина

КОНСТАНТИН ИЗ АГАРЯН [греч. Κωνσταντῖνος ὁ ἐξ Ἀγαρηῶν] († 1819), нмч. (пам. греч. 2 июня). Род. в мусульм. семье в с. Псилометопон на о-ве Лесбос и отличался красотой и благоразумием. Соседка-мусульманка накормила юношу отравленными сладостями, и тот тяжело заболел. Он не мог исцелиться от этого недуга, пока одна христианка не дала ему выпить святой воды. Вместе с семьей юноша переселился сначала в Магнисию (ныне Маниса, Турция), а затем из-за побоев отчима переехал с братьями в Смирну (ныне Измир), где помогал им в овощной лавке, доставляя продукты в дома богатых покупателей. Одним из них был Смирнский митрополит. Юноша выучил греческий язык, и на него произвели большое

впечатление душеполезные слова архиерея. Он захотел принять Православие и отправился на Афон. После отказа в ряде обителей он получил благословение на крещение от проживавшего на покое в Иверском мон-ре сщмч. *Григория V*, патриарха К-польского; его крестили в Кавсокаливийском скиту. На Афоне К. из а. посетил скит св. Иоанна Предтечи, принадлежащий Иверскому мон-рю, к-рый прославился благодаря подвизавшимся здесь преподобномученикам *Прокопию* († 1810), *Онуфрию* Габровскому († 1818), *Евфимию Новому из Димицаны* († 1814), *Игнатию* († 1814) и *Акакию Новому из Нивори* († 1816). К. из а. захотел, как и они, принять смерть за Христа. По закону отступничество от ислама каралось смертной казнью. Посоветовавшись с духовником, К. из а. после длительного поста и молитв решил поехать в Магнисию, чтобы окрестить свою сестру. Он отправился в путь, но во время остановки в Кидонии (ныне Айвалык) был узан турком из Смирны. 23 апр. 1819 г. К. из а. был арестован и приведен к аге. Сначала он отрицал, что был мусульманином, однако потом сознался, что исповедовал ислам, но отверг его, т. к. истинной является только христ. вера. В тюрьме К. из а. подвергли пыткам, наиболее жестокие из них придумал медник, к-рый в 1807 г. истязал др. новомученика — *Георгия* с о-ва Хиос (пам. греч. 26 нояб.), в т. ч. он надел на голову К. из а. раскаленный железный сосуд. Кидонийские христиане поддерживали К. из а. и усердно молились, чтобы Господь даровал ему стойкость. Они видели, как ночью чудесный свет исходил из ц. св. Георгия и спускался в темницу К. из а. Ага Кидонии пригласил в город мосхонисийского агу, чтобы вместе вести дело К. из а. Когда новомученика снова привели на допрос, тот сотворил крестное знамение как свидетельство того, что он не раскался в принятии христ. веры. В гневе мосхонисийский ага крестообразно ударил К. из а. ножом в грудь, но, по словам присутствовавшего на допросе драгомана, лезвие лишь разорвало одежду, а на коже вместо раны отобразился сияющий крест. К. из а. подвергли бичеванию, обули в деревянные колодки и подвесили на цепях. В темнице К. из а. явилась Пресв. Богородица и укрепила мученика. После новых пыток





К. из а. отправили в К-поль, изложив письменно его дело. В темнице его навещил иерей, имевший большое влияние при дворе султана, и предложил ходатайствовать о нем. Но К. из а. предпочел мученическую смерть и после жестоких пыток был приговорен к повешению. Турки решили похоронить К. из а. на мусульманском кладбище. От выкупленных греками одежд К. из а. происходили исцеления.

Служба К. из а., составленная в 1-й пол. XIX в., содержится в рукописях из каливы ап. Иоанна Богослова Кавсокаливийского скита и Русского мон-ря вмч. Пантелеимона (Ath. Pantel. slav. 6383 (876)). Впсл. она была издана Г. П. Сотирину (*Σωτηρίου Γ. Π. Λεσβιακή Ἀγιολογία. Μυτιλήνη*, 1958. С. 170–182). Др. служба этому святому написана мон. *Герасимом Микраяннанитом*.

Ист.: NM. 1856. С. 271–280; *Ματθαίος*. ΜΣ. Т. 6. С. 31–38; *Μακάριος, μητρ. Νικόδημος Ἀγιορείτης, Νικήτορος ἱερομόν.*, Ἀθανάσιος ὁ Πάριος. *Συναξαριστής νεομαρτύρων*. Θεσσαλονίκη, 1996³. С. 584–596; Афонский патерик. М., 2002. Ч. 1. С. 464–481; *Μακάριος Σμωλονεπίτης, ἱερομόν*. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 2008. Т. 10: Ἰούνιος. С. 36–38.

Лит.: *Περωντάνης*. Λεξικόν. Т. 2. С. 304–307; *Χρυσόστομος (Παλαδόπουλος)*. Νεομάρτυρες. С. 72; *Μουτζούρης Γ.* Κωνσταντίνος ὁ Νεομάρτυς, ὁ ἐξ Ἀγαρινῶν // ΘНЕ. 1965. Т. 7. С. 1242; *Σωφρόνιος (Ἐδστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. С. 267–268; Будь верен до смерти: Судьбы Православия в Османской империи XV–XX вв. М., 2005. С. 219–227.

О. В. Л.

КОНСТАНТИН ИЗ АНХИАЛА

[греч. Κωνσταντίνος ὁ ἐξ Ἀγχιάλου], протопсалт, греч. мелург кон. XVI – нач. XVII в. В певч. рукописях, кроме указания на происхождение из фракийского г. Анхиала (ныне Поморие, Болгария), он иногда называется художником (*Ζωγράφος*), однако неизвестно, имеется ли в виду профессия или прозвище (Ath. Iver. 978. Fol. 186, ок. 1680 г.; Ath. Laur. K 165 – здесь содержится полное собрание его песнопений, он назван «музыкальнейшим» и «новым Кукузелем»). К. из А. известен и как создатель певч. кодексов: сохранился автограф его 2-хорного *анаподизма-осмогласника* «Честнейшую» (Yrselou. 48. Fol. 7–8v), а также рукопись Ath. Iver. 1266, предположительно целиком выполненная им.

Произведения К. из А. широко представлены как в современной ему, так и в последующей рукописной традиции, это каллофонический стих полиелея «Уста имут» (Στόμα

ἔχουσι) на 1-й глас (Ath. Cutl. 437. Fol. 448–450, 1757 г.; Ath. Iver. 1132. Fol. 52–54v и Ath. Xen. 123. Fol. 151–153, обе – 2-я пол. XVIII в.), 2 песенных Трисвятых (для великого славословия Мелхиседека, еп. Редестского, на 1-й плагальный (5-й) глас – Lesb. Leim. 238. Fol. 202v – 203, ок. 1700 г., и погребальное на 2-й плагальный (6-й) глас – Ibid. 258. Fol. 17v – 18, 20–40-е гг. XVII в.), 3 херувимские (на 2-й, 1-й плагальный и 4-й плагальный (8-й) гласы – Lesb. Leim. 258. Fol. 51–52; 285. Fol. 120–121, 1-я треть XVII в.; 245. Fol. 20–21, 24–25, 29–31, 1649 г.), воскресный причастен на 1-й глас (Lesb. Leim. 285. Fol. 128v – 129v), 7 *кратим* (5 – на 1-й, 1 – на 4-й и 1, называемая народной (ἔθνικόν), – на 1-й плагальный гласы (Lesb. Leim. 245. Fol. 134v – 138v, 149v – 151v, 180v – 183v)), *матимы* – богородичные («Кую Ти достойную глас» (Ποίαν σοὶ ἐπάξιον ᾠδὴν) на 2-го гласа, «Потрашася языцы» (Ἐσεύθησαν λαοὶ) 4-го гласа, «На Синайстей горе» 3-го гласа – Ibid. 245. Fol. 188–189, 201v – 203v, 233v – 235v, «Роди вси» 1-го гласа – Ath. Doch. 379. Fol. 218v – 220, 1-я пол. XVII в., «Всяк земнородный» 4-го гласа – Lesb. Leim. 8. Fol. 225–225v, кон. XVIII в., 15-сложник «Сущю Богородицу Тя величаем» 4-го гласа, минейные (на Рождество св. Иоанна Предтечи – «Богознаменитый глас» 1-го гласа (Lesb. Leim. 231. Fol. 180v – 181v, ок. 1700 г.), первомвч. и архидиак. Стефану – «Первомученице апостоле» 1-го плагального гласа (Ibid. Fol. 84v – 85v)), а также «Воскресения день» 1-го плагального гласа (на Пасху; Lesb. Leim. 245. Fol. 252–254; в поздней рукописной традиции названа каллофоническим ирмосом).

Особое место в поствизант. певч. традиции занимает песнопение К. из А. «Сущю Богородицу Тя величаем» (анаподизм ирмоса «Честнейшую Херувим»; в лит-ре иногда называется *анаграмматизмом*). Согласно М. Хадзиякумису, это самое раннее известное песнопение-*осмогласник*, каждая строка к-рого завершается кратимой. Первая часть песнопения (собственно анаграмматизм) распета на гласы с 1-го по 1-й плагальный; в строках 2-й части, начинающейся со вставки «Достойно есть» и распетой на гласы со 2-го плагального по 4-й плагальный, с возвращением в конце к 1-му гласу, постоянно повторяется заключитель-

ная фраза «Сущю Богородицу Тя величаем» (или части этой фразы), что создает впечатление волнообразного движения текста, которому созвучно и мелодическое развитие.

Произведения К. из А., большая часть к-рых в 1-й трети XIX в. была переписана хартофилаксом *Хурмузием* с помощью нотации *нового метода*, отражают тенденцию к обновлению в греч. музыке, начавшуюся в кон. XVI в.

Лит.: *Σωφρόνιος (Ἐδστρατιάδης), μητρ.* Θράκες μουσικοί // ΕΒΒΕ. 1936. Т. 12. С. 68–70; *Χατζηγιακουμής*. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. С. 40–42, 330–331; *idem*. Χειρόγραφα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, 1453–1820: Συμβολὴ στὴν ἐρευνα τοῦ νέου ἑλληνισμοῦ. Ἀθήνα, 1980. С. 30–31, 84 (ὑποσμ. 71–73), 127–128, 174–175; *idem*. Μνημεῖα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς. Σῶμα 1: Ὀκτάηχα μέλη καὶ συστήματα. Ἀθήνα, 2001. Т. 1: 1. Τιμιωτέρα Κωνσταντίνου τοῦ ἐξ Ἀγχιάλου (τέλος 16ου αἰ.). 2. Τιμιωτέρα Δαμιανοῦ τοῦ Βασιτοπεινοῦ (τέλος 17ου αἰ.). С. 16–19 [буклет к комплекту из 2 аудиодисков]; *idem*. Μνημεῖα καὶ Σύμμεκτα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς. Ἐκδοτικὲς σειρὲς. Κείμενα καὶ σχολιασμοὶ (1999–2010). Ἀθήνα, 2011. С. 41–46; *Γερμαν Ε. Β.* Греч. муз. рукописи Петербурга: Кат. СПб., 1996. Т. 1. С. 626; 1999. Т. 2. С. 489–490; *Καραγκούνης Κ. Χ.* Ἡ παράδοση καὶ ἐξήγηση τοῦ μέλους τῶν χερουβικῶν τῆς βυζαντινῆς καὶ μεταβυζαντινῆς μελοποιίας. Ἀθήνα, 2003. С. 300–304; *Χαλδαϊάκης Ἀ. Γ.* Ὁ πολυῆχος στὴν βυζαντινὴ καὶ μεταβυζαντινὴ μελοποιία. Ἀθήνα, 2003. С. 443; *Ἀναστασίου Γ. Γ.* Τὰ κρατήματα στὴν ψαλτικὴ τέχνη. Ἀθήνα, 2005. С. 333–334; *Μαξέρα-Μαυρίλη Σ.* Τὰ μεγαλυνάρια θεοτοκία τῆς ψαλτικῆς τέχνης. Ἀθήνα, 2008. С. 233–236; *eadem*. Ἡ περίπτωση τῶν δύο οκτάηχων Τιμιωτέρων, τοῦ Κωνσταντίνου ἐξ Ἀγχιάλου καὶ τοῦ Δαμιανοῦ Βασιτοπεινοῦ, στὴν παράδοση τῆς μεταβυζαντινῆς μελοποιίας // Βελλά: Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Ἀνωτάτης Ἐκκλησιαστικῆς Ἀκαδημίας Βελλάς Ἰωαννίνων. 2011. Т. 6. С. 359–401.

А. Халдакис

КОНСТАНТИН КАХА [Константи Кахи (Кахай), Константин Грузин (Картвели); груз. კბღვბგო კბო (კბსა)], вмч. (пам. 10 нояб.), груз. князь (768–853), вельможа *Картли*, один из предводителей антиараб. восстания 853 г.

Источники. Соч. «Жизнь и мученичество святого мученика Константи Грузина, который был замучен царем Вавилона Джафаром» было составлено анонимным автором ок. 853–856 гг. Произведение сохранилось в поздних рукописях (НЦРГ. А 130. Л. 81–85, 1713 г.; А 170. Л. 49–51, 1733 г.; Н 2077. Л. 49–51, 1736 г.; Н 1672. Л. 341–348, 1740 г.; А 176. Л. 72–77, 1743 г.; Н 2121. Л. 66–70, 1748 г.; S 3637. Л. 38–39, 1838 г.). Оно упоминается в сочинении груз. историка XVIII в. царевича Вахушти Багратиони «История царства





Грузинского»: «И этот Буга (араб. полководец Буга ал-Кабир ат-Тюрки, в груз. источниках Буга-Тюрк.— *Авт.*) пленил Костанти Грузина и отправил в Багдад... и был замучен [К. К.] за Христа в год 850, как сказано в Метафрасте (в данном контексте — сборник или отдельное Мученичество.— *Авт.*)» (КЦ. 1973. Т. 4. С. 130. Прим. 1).

Автор кименной версии — грузин, живший в К-поле. Он мог быть либо монахом, подвизавшимся в к-польском мон-ре, либо духовным лицом, служившим при имп. дворе. То, что в заглавии произведения мученик назван «Картвели», говорит о том, что сочинение было написано за пределами Грузии (как, напр., Жития прп. Илариона Грузина, Прохора Грузина и др.). Автор, определяя хронологические рамки подвига К. К., упоминает царствование визант. августы св. *Феодоры*, супруги визант. имп. Феофила, правившей вместо своего малолетнего сына, визант. имп. Михаила III, и отмечает заслуги августы в победе над иконоборчеством, но при этом не указывает никаких груз. реалий. События, происходившие в Грузии, автор описывает схематично, как современник, а не как очевидец. Письмо св. *Феодоры* семье К. К., к-рое помещено в конце Мученичества, также свидетельствует о близости автора ко двору. Аноним четко выражает свою политическую позицию: устоять против араб. нашествия Грузия сможет лишь при условии прочного политического союза с единоверной Византией. Вместе с этим автор проводит мысль о том, что по крепости и чистоте своей веры грузины не уступают византийцам и что груз. мученики являются «утешением» не только Грузинской, но и Вселенской Церкви.

Во 2-й пол. XVIII в. на основе кименной ред. Мученичества груз. церковный писатель католикос-патриарх Вост. Грузии *Антоний I (Багратиони)* составил метафрастическую (расширенную) версию: «Восхваление и повествование подвига и страданий святого великомученика мтавара Костантина» и внес ее в свой сборник «Мартирика» (НЦРГ. Q 78. Л. 216–229 об., 1769 г.; S 1272, 1769 г.).

В поздних рукописях сохранились 2 кратких, стилистически разных синтаксисных текста, основанных на кименной редакции Мученичества К. К. (1-й: НЦРГ. А 425, 1718 г., А 220,

1726 г.; 2-й: Кут. 111, XVIII в.— ПДГАЛ. 1968. Т. 4. С. 418–419 (оба)).

Сведения о К. К. дошли также в сочинении арм. историка X в. *Фомы Арцруни* «История дома Арцруни»: здесь подробно описываются походы Буги аль-Кабира в Закавказье и кончина К. К., к-рого историк называет «трижды блаженным» и «святым» (*Цагареишвили*. 2012. С. 145–163; Житие и мученичество. 1978. С. 15–16). Однако в Армянской Апостольской Церкви нет традиции почитания К. К.

Жизнь. Прозвище Кахи (Каха) указывает на то, что Константин принадлежал кахетинскому княжескому роду. Он был «весьма знатен и велик во всей стране Картли, обладал большим достоинством и великим богатством мира сего» (Житие и мученичество. 1978. С. 68), а также владел обширными землями в Зена-Сопели (букв.— «Верхняя Страна»; имеется в виду Шида-Картли; в арм. источнике он упомянут как «Кахай из Верхней Страны» (арм. *Չիքի Բերրի Կարտլի*)). Агиограф называет К. К. «предводителем и знатнейшим (вельможей) всей страны Картли» (ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 167; Житие и мученичество. 1978. С. 70). Во владения К. К. входили окрестности региона Атени. В южной апсиде храма *Атени Сиони* сохранилась 6-строчная фресковая надпись, исполненная асонттаурули, в ней упоминаются К. К. и его сын Тархужди (*Джавахишвили*. 1998. С. 330–336; КГН. 1989. Т. 3. С. 38–40, 131–132). К. К. являлся вассалом кларджетской ветви рода Багратиони; по мнению З. Алексидзе и Г. Абрамишвили, он мог быть женат на представительнице этого дома Гуарамавр († 837, похоронена в Атени Сиони) (КГН. 1989. Т. 3. С. 39–40).

В Мученичестве много говорится о том, что К. К. помогал нуждающимся, описывается его паломничество во Св. землю: «...когда он прибыл в Иерусалим, помолился по святым местам и пожертвовал большие дары церквям и нищим, а потом вышел из Иерусалима и обошел каждый монастырь пустыни и поселенцев Иордании... а когда вернулся в свою страну, каждый год посылал одного служащего с 300 тысячами серебром для раздачи иерусалимским неимущим, часть для (отшельников.— *Авт.*) пустыни» (ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 166).

Деятельность К. К. пришлась на период араб. владычества в Грузии. В кон. VIII — 1-й пол. IX в. народы

Закавказья непрерывно восставали против Арабского халифата, выступления жестоко подавлялись араб. властями. В 852 г. халиф Джафар аль-Мутаваккиль (847–861) снарядил карательную экспедицию под начальством Буги аль-Кабира для подавления восстания в Армении и приведения к покорности албан. (см. *Албания Кавказская*) и груз. властителей. Воинам было приказано взять в плен всех князей и отправить в Багдад; конницу и простолудинов, способных «опоясаться мечом или владеющих оружием», истребить, а тех, кто принял ислам, отослать к халифу (*Иоанн Драсханакертели*. 1965. С. 13).

В 853 г. Буга аль-Кабир, подавив восстание в Армении, вторгся в Грузию. По словам агиографа, «началось гонение великое на христиан во всей стране Картли, и были войны великие, и погибло в них множество христиан, которые подвизались в вере Христовой» (ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 167; Житие и мученичество. 1978. С. 70). Тбилисский эмир Исхак ибн Исмаил ибн Шуаб (в груз. источниках — Сахак) (830–853) вышел из повиновения араб. халифу, его поддерживали груз. властители и вельможи: младший сын царя св. *Ашота I Великого* Гварам (Гуарам) Мампали († 882), возглавлявший антиараб. настрой в доме Багратиони; кахетинский князь Самоел (839–861); западногруз. (абхазский) царь Деметре II (825–861); К. К. и др. Груз. сторона пыталась создать широкую антиараб. коалицию с участием византийцев, хазар и вост. славян (в араб. источниках — сакалибы), августа Феодора призывала грузин в письме «блистать мечами... дабы заслужить благоволение наше и получить от Христа обещанную славу для творящих добро» (*Minorisky*. 1958. P. 110. п. 2; ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 172; Житие и мученичество. 1978. С. 79; *Вачнадзе, Куция*. 1998. С. 154–158). Однако Визант. империя и Хазарский каганат воздержались от активных военных действий.

5 авг., в субботу, в короникон 73 (853 г.) Буга аль-Кабир сжег Тбилиси и казнил эмира Сахака. Тогда антиараб. восстание возглавил царь Деметре II. Решающее сражение произошло близ Кверцхоби (селение на левом берегу р. Чератхеви, территория совр. муниципалитета Хашури); груз. силы потерпели поражение, «погибло их множество» (Матиане





Картлисай (Летопись Картли) // КЦ. 1955. Т. 1. С. 256; То же // Картлисцховреба. 2008. С. 141). Как указано в надписи в Атени Сиони, «и того же месяца августа 26-го, в день субботний же, Зирак (араб. военачальник. — *Авт.*) захватил в плен Каху и сына его Тархуджи» (*Джавахишвили*. 1998. С. 335; КГН. 1989. Т. 3. С. 132).

К. К. отказался принять ислам, его отправили ко двору халифа в вавилонский г. Самарру (на территории совр. Ирака). Халифу Джафару было известно, какой значимой фигурой для соотечественников был К. К. Он встретил его с почестями и стал уговаривать сменить веру. После очередного решительного отказа К. К. халиф приказал отрубить ему голову. Тело мученика с целью устрашения христиан повесили на высоком столбе.

К. К. стали почитать как мученика уже на рубеже IX и X вв.

Гимнография. В гимнографическом сб. Иадгари *Микаела Модрекили* (НЦРГ. S 425, 978–988 — *Ингороква*. Т. 3. Ч. 2. С. 128–129) сохранилась служба К. К. Нек-рые исследователи считают Модрекили ее автором, однако она могла быть составлена и до X в., поскольку гимнограф включал в сборник не только свои сочинения, но и более ранние гимнографические произведения, как переводные, так и оригинальные. Служба помещена под 22 нояб., содержит стихиры на «Господи, воззвах» и канон, состоящий из 8 песен (без 2-й), с ирмосами (*Гвахария*. 1978. Т. 2. С. 324–326; *Ингороква*. 1965. Т. 3. Ч. 2. С. 128–129).

Изд.: кименная ред.: Жизнь и мученичество святого мученика Костанти Грузина, который был замучен царем Вавилона Джафаром // *Сабинин М.* Рай Грузии. СПб., 1882. Т. 1. С. 363–370 (на груз. яз.); *Peeters P.* Passio S. Costantini Hiberi // Acta SS. Nov. 1925. Т. 4. P. 554–563 (на груз. и лат. яз.); *Кубанеишвили*. Хрестоматия. 1946. Т. 1. С. 73–80 (на груз. яз.); ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 164–172 (на груз. яз.); Житие и мученичество святого мученика Костанти Грузина, к-рый был замучен царем вавилонян Джафаром / Пер. с древнегруз. яз.: Н. Вачнадзе, К. Куция. Тбилиси, 1978 (на груз. и рус. яз.); *The Life and Passion of Kostanti-Kaxay* / Ed.: M. Abashidze, S. H. Rapp // *Le Muséon*. Louvain-la-Neuve, 2004. Т. 117. N 1/2. P. 137–174 (на груз. и англ. яз.); метафрастическая ред.: *Антоний I (Багратиони)*. Восхваление и повествование подвига и страданий св. вмч. мтавара Костантина // ПДГАЛ. 1980. Т. 6. С. 265–281 (на груз. яз.).

Ист.: *Иоани Драсханакертели*. История Армении / Древнеарм. текст и груз. пер.: Е. Цагареишвили. Тбилиси, 1965 (на груз. яз.); *Ингороква П.* Древнегруз. поэзия V–X вв. // *Он же*. Соч. Тбилиси, 1965. Т. 3. Ч. 2: Древнегруз. поэзия V–X вв. (на груз. яз.); *Гвахария В.* Гимны Микаела Модрекили, X в. Тбилиси, 1978. Т. 2 (на груз. яз.); *Цагареишвили Е.* Грузия в арм. ист. источниках VII–X вв. Тбилиси, 2012 (на груз. яз.).

Лит.: De S. Constantino Martyre in Babilonia: Comentarius, Praevius / Ed.: P. Peeters // Acta SS. Nov. T. 4. 1925. P. 541–554; *Джавахишвили И. К.* вопросу о времени построения груз. храма Атени // XV. 1912. Т. 1. С. 277–285; То же // *Он же*. Собр. соч. Тбилиси, 1977. Т. 12. С. 330–346 (на груз. яз.); *он же*. Древнегруз. ист. лит-ра // Там же. Т. 8. С. 86–90 (на груз. яз.); *Кекелидзе К. С.* Мученичество и личность Константина Кахи // *Он же*. Этюды. 1956. Т. 1. С. 133–146; *он же*. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 520–522; *Minorsky V.* A History of Sharvan and Darband in the 10th–11th Cent. Cambridge, 1958; *Апцхаури Д.* Пути развития идейной борьбы в древнейшей груз. прозе (V–XI вв.). М., 1989. С. 45–46, 177; *Вачнадзе Н., Куция К.* Политические аспекты эпистолы императрицы Феодоры // ВВ. 1998. Т. 55. С. 154–158.

Э. Габидзашвили

КОНСТАНТИН КОНСТАНТИНОВИЧ (псевд. К. Р.) (10.08.1858, имение Стрельна Петергофского у. С.-Петербургской губ.— 2.06.1915, г. Павловск Царскосельского у. той же губ.), вел. князь, гос. деятель, поэт, драматург, переводчик, почетный член С.-Петербургской АН. Член



Вел. кн. Константин Константинович. Фотография. 1903 г.

российской императорской фамилии. Сын вел. кн. Константина Николаевича и вел. кнг. Александры Иосифовны. Крещен 26 сент. 1858 г. в Большой церкви Нерукотворного образа Спасителя Зимнего дворца. С детства отец готовил его к морской службе. Среди преподавателей К. К.— историки С. М. Соловьёв и К. Н. Бестужев-Рюмин, писатель И. А. Гончаров, законоучителем был протопр. Арсений Иванович Двукраев. С 1874 г. гардемарин, совершил неск. плаваний на фрегатах «Светлана» и «Герцог Эдинбургский», участвовал в русско-тур. войне (1877–1878), награжден орденом

св. Георгия 4-й степени. В 1882 г. по состоянию здоровья оставил военноморскую службу и был назначен в лейб-гвардии Измайловский полк. Генерал-адъютант (1901), президент С.-Петербургской АН (1889–1915). Добился увеличения финансирования АН, пересмотра ее штатов (осуществлены в 1893 и 1912). По инициативе К. К. при Отделении рус. языка и словесности АН учрежден Разряд изящной словесности (1899), основан Пушкинский Дом (1905; ныне Ин-т рус. лит-ры), приобретена государством усадьба Михайловское Псковской губ. (1899), принадлежавшая в прошлом А. С. Пушкину, построено новое здание Библиотеки АН (1911–1914). К. К. содействовал учреждению Русского археологического института в К-поле (1894), Постоянной комиссии при АН для пособия нуждающимся ученым, литераторам и публицистам (1895), Музея театрального искусства в Москве (на основе коллекции А. А. Бахрушина, 1913). Одновременно К. К. являлся командиром лейб-гвардии Преображенского полка (1891–1900), главным начальником военно-учебных заведений (1900–1910), генерал-инспектором военно-учебных заведений (1910–1915). Способствовал гуманизации учебно-воспитательного процесса в кадетских корпусах, повышению качества образования и уровня подготовки педагогов, увеличению числа учащихся. Был необычайно популярен среди воспитанников военно-учебных заведений. Имя К. К. носили Одесский кадетский корпус (1915–1917) и Первый рус. кадетский корпус в Югославии (1929–1944).

К. К. совместно с Н. Н. Страховым издал посмертный сб. «Лирические стихотворения» (1894) А. А. Фета, с к-рым дружил. В 1901 г. под «наблюдением» вел. князя вышло его полное собрание сочинений (Полное собр. стихотворений А. А. Фета / Ред.: Б. В. Никольский. СПб., 1901. Т. 1–3). В 1906–1915 гг. рецензировал поэтические сборники, выдвигавшиеся С.-Петербургской АН на Пушкинскую премию (рецензии К. К. опубликованы в его сб. «Критические отзывы», 1915). Собрал коллекцию автографов (рукописи Пушкина, М. Ю. Лермонтова, имп. Екатерины II и др.), к-рую завещал Пушкинскому Дому.

С 1882 г. К. К. начал публиковать свои поэтические произведения. Ос-





новные темы стихов — любовная и пейзажная лирика, воспевание гениев мировой культуры (Рафаэль, У. Шекспир, В. А. Моцарт, Пушкин и др.), библейские мотивы. Важное место в его творчестве занимал военный цикл (В строю: Стихотворения. СПб., 1915). Стихотворение «Умер бедняга в больнице военной» вошло в фольклорный репертуар и стало народной песней. Считал себя продолжателем пушкинской традиции; из современников учителями в лит-ре называл Фета, А. Н. Майкова, Я. П. Полонского, Гончарова, с к-рыми находился в переписке. К. К. было свойственно целостное восприятие мира, созерцательность, душевная сосредоточенность. На стихи К. К. написано ок. 70 романсов (П. И. Чайковский, С. В. Рахманиновым, Р. М. Глиэром, А. Т. Гречаниновым и др.). Автор поэм «Возрожденный Манфред» (1885) и «Севастиан-Мученик» (СПб., 1888). С 1889 г. К. К. работал над переводом «Трагедии о Гамлете, принце Датском» Шекспира (СПб., 1899–1901. 3 т.), который снабдил фундаментальными историко-литературными комментариями. Пьеса в переводе К. К. была поставлена в 1897 г. любительской труппой литературно-драматического кружка «Измайловские досуги», основанного в 1884 г. офицерами Измайловского полка при участии великого князя. При этом К. К. исполнял главную роль в пьесе. Перевел также драмы «Мессинская невеста» Ф. Шиллера (СПб., 1885) и «Ифигения в Тавриде» И. В. Гёте (1912).

Большой резонанс получила оригинальная драма К. К. «Царь Иудейский» (СПб., 1914), содержанием которой стали страдания и крестная смерть Иисуса Христа. Пьеса была запрещена к постановке цензурным комитетом Святейшего Синода; отзыв писал архиеп. Сергей (Страгородский). Не отрицая высокого художественного уровня произведения, архиепископ писал: «Драма «Царь Иудейский», отданная на современные театральные подмостки и в руки современных актеров, не только не облагородит театра, но и сама утратит свой возвышенный, духовный характер, превратившись в обычное театральное лицедейство, при котором главный интерес не в содержании, а в том, насколько искусно играет тот или другой актер».

Пьеса была поставлена по особому разрешению имп. св. *Николая II Александровича* участниками «Измайловских досугов» и профессиональными артистами на сцене Эрмитажного театра (1914; К. К. в роли Иосифа Аримафейского), муз. оформление А. К. Глазунова, танцы М. М. Фокина. В постановке принимали также участие сыновья К. К. — Константин и Игорь.

С 1889 г. попечитель Педагогических курсов при жен. гимназиях С.-Петербурга (с 1903 — Женский педагогический ин-т; здание построено на средства, предоставленные К. К.). Председатель Русского археологического об-ва (с 1892) после гибели вел. кн. *Сергея Александровича*, с 1905 г. сопредседатель Православного Палестинского об-ва, почетный его член с 1882 г.

К. К. был глубоко верующим человеком. В нач. 80-х гг. XIX в. неоднократно высказывал пожелание стать монахом. Так, в авг. 1881 г. на Афоне старцу Иерониму, а затем и лично имп. Александру III он признавался в желании уйти в мон-рь. 21–31 мая 1881 г. вместе с вел. князьями Сергеем и Павлом Александровичами совершил паломничество в Св. землю. 24 мая получил из рук Иерусалимского Патриарха *Иерофея* крест с частицей Животворящего Древа Креста Господня. Неск. ночей августейшие паломники провели в храме Гроба Господня, 26–27 мая посетили р. Иордан. Результатом приезда вел. князей в Иерусалим стало приобретение участка на склоне Елеонской горы и основание *Гефсиманского во имя равноап. Марии Магдалины мон-ря*. В авг. того же года К. К. посетил Афон, *Русский вмч. Пантелеимона мон-рь, Илии Пророка муж. скит* близ Кареи. В мае 1887 г. посетил *Оптину в честь Введения во храм Пресв. Богородицы пустынь*, беседовал со старцем прп. *Амвросием (Гренковым)* и схиархим. прп. *Исаакием (Антимоновым)*, с которыми в дальнейшем вел переписку. В том же году прислал в Ильинский скит Оптиной пуст. серебряную лампаду к иконе Усекновения главы св. Иоанна Предтечи. С целью познакомить своих детей с усадебной жизнью К. К. с семьей провел лето 1901 г. в имении Н. Прыски Козельского у. Калужской губ., расположенной рядом с Оптиной пустыней и *Шамординским Амвросиевым в честь Казанской иконы Божией*

Матери жен. мон-рем. В этот период общался с иеросхим. прп. *Иосифом (Литовкиным)* и игум. Евфросинией (Розовой). Совершал паломничества во множество мон-рей Российской империи, в т. ч. в *Троице-Сергиеву лавру, Боголюбский в честь явления Боголюбской иконы Божией Матери, Ипатьевский во имя Св. Троицы, ростовский Спасо-Иаковлевский Димитриев, вышеволоцкий в честь Казанской иконы Божией Матери*. 20 апр. — 23 мая 1910 г. по поручению имп. Николая II участвовал в перенесении мощей прп. Евфросинии Полоцкой из Киева в Полоцк.

В 1909–1911 гг. на Ново-Адмиралтейском о-ве в С.-Петербурге на народные пожертвования была построена ц. Христа Спасителя в память Гефсиманского моления и во имя свт. Николая Чудотворца (Спас на Водах), как храм-памятник «погибшим без погребения героям-морякам» в русско-япон. войне 1904–1905 гг. В 1908 г. по инициативе родственников погибших моряков был образован «Особый Комитет по сбору повсеместно в России пожертвований на постройку храма в память моряков, павших в русско-японскую войну в Цусимском и других боях» под почетным председательством королевы эллинов Ольги Константиновны. Канцелярия комитета по приглашению вел. кнг. Александры Иосифовны разместилась в принадлежавшем ей Мраморном дворце (там же проживал и К. К.). Первые пожертвования поступили от членов Императорской фамилии. Кроме того, ими были присланы утварь, облачения, иконы и др. С лета 1909 г. Строительную комиссию комитета возглавлял К. К.

Долгие годы связывала дружба К. К. с вел. кнг. св. *Елисаветой Феодоровной* и ее супругом вел. кн. Сергеем Александровичем. К. К. — единственный из членов имп. фамилии был из С.-Петербурга в февр. 1905 г. на похороны вел. кн. Сергея Александровича. К. К. был похоронен в Великокняжеской усыпальнице в Петрограде.

К. К. был женат на вел. кнг. Елисавете Маврикиевне, урожд. принцессе Саксен-Альбенибургской (1865–1927). Она в отличие от других жен вел. князей не перешла в Православие. Их дети: Иоанн (1886–1918), офицер лейб-гвардии Конного полка, в 1918 г. был рукоположен во диакона в с.-петербургском во имя



прп. Иоанна Рьльского монастыре, вполсл. – во иерея; Гавриил (1887–1955), Константин (1891–1918), Олег (1892–1914); Игорь (1894–1918); Георгий (1903–1937), Вера (1906–2000/2001). Кн. Олег был похоронен в имении К. К. Осташёво



Вел. кн. Константин Константинович.
Портрет. 1912 г.
Худож. О. Э. Браз

Волоколамского у. Московской губ., в храме-усыпальнице во имя св. кн. Олега Брянского, Игоря Черниговского и прп. Серафима Саровского, построенном в 1915–1916 гг. по проекту архитекторов М. М. Перетятковича и С. М. Дешёва.

Дочь Татьяна (1890–1979), в замужестве кнг. Багратион-Мухранская, в 1946 г. приняла постриг с именем Тамара и переселилась в Гефсиманскую общину Воскресения Христова в Иерусалиме, в 1951–1975 гг. являлась игуменией *Елеонского Вознесенского русского жен. мон-ря* в Иерусалиме.

Сыновья Иоанн, Константин и Игорь вместе с другими членами имп. фамилии весной 1918 г. были высланы большевиками из Петрограда в Вятку, а затем на Урал. В ночь на 18 июля были убиты у шахты Н. Селимская. В окт. того же года их тела, обнаруженные войсками адм. А. В. Колчака, были погребены в склепе Свято-Троицкого собора в Алапаевске. В 1919 г., в связи с наступлением Красной армии, останки вывезли из Алапаевска и в 1920 г. погребли в склепе храма прп. Серафима Саровского на кладбище при Русской духовной миссии в Пекине, в 1938 г. перезахоронили в склепе храма во имя Всех Святых мучени-

ков (разрушен в 1957) на территории Русской духовной миссии в Пекине. В 1981 г. 3 князя, в числе др. Алапаевских мучеников, были канонизированы РПЦЗ.

Соч.: ПСС / Ред., предисл.: А. А. Геринг. П., 1965–1967. 3 т.; Стихотворения: (1879–1912). СПб., 1913–1915. 3 т.; Из дневника Константина Романова // Красный архив. 1930. Т. 6. С. 92–115; 1931. Т. 1. С. 126–151; Т. 2. С. 112–129; Стихотворения / Вступ. ст.: Ю. Никоньчев; сост.: Ю. Никоньчев, Е. Панфилов. М., 1991; Времена года: Избр. / Вступ. ст., коммент.: А. Б. Муратов. СПб., 1994; Дневники. Воспоминания. Стихи. Письма / Вступ. ст., коммент.: Э. В. Матонина. М., 1998; Избр. переписка / Сост.: Л. И. Кузьмина. СПб., 1999; Письма вел. кн. Константина Константиновича к А. А. Шахматову / Публ.: Т. Г. Иванова // Ежег. РО ПД, 1997. СПб., 2002. С. 206–237. Лит.: *Рихтер А. А.* Краткий обзор деятельности «Измайловского досуга» 1884–1909 г. СПб., 1913; *Дмитриевский А. А.* Его Имп. Высочество вел. кн. Константин Константинович – поклонник Св. Земли: (Некр.) // СИППО. 1915. Т. 26. Вып. 3/4. С. 408–416; Храм-памятник морякам, погибшим в войну с Японией в 1904–1905 гг. / Сост.: С. Н. Смирнов. Пг., 1915; Сб. мат-лов, посвящ. 100-летию вел. кн. Константина Константиновича, поэта К. Р. / Ред.: А. А. Геринг. П., 1962; *Зайончковский П. А.* Самодержавие и рус. армия на рубеже XIX–XX ст. М., 1973; *Соболев В. С.* Августейший президент: Вел. кн. Константин Константинович во главе Имп. АН, 1889–1915 г. СПб., 1993; *Кузьмина Л. И.* Августейший поэт К. Р. СПб., 1995; *Михайлов А. А.* Руководство военным образованием в России во 2-й пол. XIX – нач. XX в. Псков, 1999; Вел. кн. Константин Константинович Романов: [Сб. по мат-лам выст.] / Сост.: Р. Р. Гафифуллин; авт. текстов: Н. С. Третьяков и др. Павловск; СПб., 2000; *Вострышев М. И.* Августейшее семейство: Россия глазами вел. кн. Константина Константиновича. М., 2001; *Гавриил Константинович, вел. кн.* В Мраморном дворце: [Мемуары]. М., 2001; *Иванова Т. Г.* Вел. кн. Константин Константинович как рецензент // Рус. лит. портрет и рецензия в XX в.: Концепции и поэтика. СПб., 2002. С. 74–80; она же. К истории арх. фонда вел. кн. Константина Константиновича в Пушкинском Доме // Ежег. РО ПД, 1998–1999 г. СПб., 2003. С. 23–46; *Петроченков В. В.* Драма страстей Христовых: К. Р. «Царь Иудейский». СПб., 2002; Вел. кн. Константин Николаевич Романов: К 145-летию со дня рожд. [Фотоальбом] / Авт.-сост.: В. И. Моцардо. Самара, 2004; *Завьялова Е. Е.* К. Р.: Особенности лирики вел. князя. Астрахань, 2005; *Гришин Д. Б.* Вел. кн. Константин: Пред вечной красотой. М., 2008; «Души моей поймите голос тайный»: К 150-летию со дня рожд. вел. кн. Константина Романова: Библиогр. указ. / Сост., предисл.: Н. И. Симонова; ред. Л. С. Борисова. Стрельна, 2008; *Матонина Э. Е., Говорушко Э. Л.* К. Р. М., 2008; *Чернышева-Мельник Н. Д.* Баловень судьбы: История жизни Константина Романова. М., 2008; Мон-ри и Скиты Св. Горы Афон в фотографиях из альбома вел. кн. Константина Константиновича, 1867–1872: [Фотоальбом] / Авт.-сост.: Г. И. Вздорнов. М., 2011³; *Черников А. П.* Поэт рода царского: Судьба и творчество Константина Романова. Калуга, 2011; Бумаги вел. кн. Константина Константиновича и членов его семьи: Семейная и лит. переписка, отрывки

из дневника, завещания, 1874–1918 гг. / Сост., предисл., коммент.: Т. А. Лобашкова. М., 2013; *Дубровский В. Н.* Философия поэзии вел. кн. Константина Романова. Кострома, 2013; *Чадеева А. Я.* Августейший поэт: Вел. кн. Константин Константинович. М., 2013.

Ю. А. Кузьмин

КОНСТАНТИН КОНСТАНТИНОВИЧ Острожский (Василий) (2.02.1526, Туров (совр. Белоруссия) – в ночь на 13.02.1608, Острог (совр. Украина)), кн. и магнат, воевода киевский, маршалок Волынской земли, покровитель правосл. Церкви в Речи Посполитой. Сын великого гетмана литовского *Константина Ивановича* Острожского († 1530) и кнж. Александры Семеновны Слуцкой, имел родного брата Илью († 1539). Получил домашнее образование, в повседневной жизни



Кн. Константин Константинович Острожский. Портрет. 1883 г.
Худож. Я. Ф. Сваричевский
(НКПКИЗ)

и в переписке обычно пользовался польск. языком, в совершенстве владел церковнослав. языком, немного латинским. В результате длительного имущественного спора с невесткой Беатой (урожд. Косцелецкой) К. К. получил половину родовых имений. Его главной резиденцией продолжительное время, до приобретения Острога, было Дубно на Волыни. В более поздний период К. К. принадлежала 1/3 Волыни.

В молодости К. К. регулярно участвовал в боях с крымскими татарами (в 1543, 1544, 1547, 1550). Военная деятельность повлияла на его первые продвижения по службе. В 1550 г. кор. Сигизмунд II назначил его на высший в то время пост на Волыни – маршалка Волынской земли, одновременно К. К. получил



должность владимирского старосты, в 1559 г. он также стал киевским воеводой — высшим должностным лицом на укр. землях. Т. о., К. К. являлся наиболее влиятельным правосл. магнатом в Великом княжестве Литовском. Для его карьеры в 50–60-х гг. XVI в. имели значение связи с могущественной семьей Радзивиллов, прежде всего с виленским воеводой и канцлером Николаем Радзивиллом Чёрным. Положение К. К. укрепил заключенный в 1553 г. брак с католичкой Софьей Тарновской, единственной дочерью великого гетмана Польского королевства Я. А. Тарновского. Этот брак принес К. К. (учитывая скоростижную смерть единственного сына Тарновского Яна Кшиштофа) огромные поместья Тарновских, расположенные гл. обр. в М. Польше (в т. ч. Тарнов (Тарнув)) и на древнерусских землях в границах Польши. Брак с католичкой не ослабил связей кн. Острожского с Православием и одновременно способствовал сближению его с польск. шляхетскими кругами.

В качестве киевского воеводы К. К. активно участвовал в политической жизни Великого княжества Литовского. Магнат присутствовал на большинстве литов. сеймов в 60-х гг. XVI в., в частности, на виленском сейме 1566 г., на котором были утверждены адм., судебные, военные реформы в Литве по польск. образцу, подготовившие Великое княжество Литовское к заключению *Люблинской унии* с Польшей в 1569 г. Люблинская уния еще более укрепила позиции рода Острожских. В Великом княжестве Литовском правосл. знать не могла соперничать за влияние с литов. родами: Радзивиллами, Ходкевичами или Гаштольдами. До 1563 г. правосл. магнаты не имели права занимать 4 самые высокие должности в Литве: воеводы виленского и трокского и каштеляна виленского и трокского. Только немногие, в частности кн. Константин Иванович Острожский, удостоились высших постов в гос-ве. После заключения Люблинской унии традиц. политические связи с доминировавшей в жизни Великого княжества Литовского литов. знатью оказались ослаблены и разорваны, а экспансия польск. знати на южнорус. земли Великого княжества Литовского еще не началась. В этих условиях южнорус. знать во главе с К. К. могла высту-

пать как самостоятельная политическая сила. В сер. 70-х гг. XVI в. киевский воевода успешно завершил длительные хлопоты, связанные с возвращением себе той части отцовского имущества, к-рой ранее владела Беата Острожская, в т. ч. Острога. К кон. XVI в. Острожские стали одним из наиболее значительных магнатских родов в Речи Посполитой. В соответствии с этим новым пониманием роли К. К. в 1578–1581 гг. была создана генеалогическая легенда о происхождении Острожских от галицко-волинского кн. *Данила Романовича*.

Во 2-й пол. 70-х гг. XVI в. К. К. принимал активное участие в обеспечении безопасности юго-вост. границ Речи Посполитой от набегов крымских татар (1575, 1577, 1578). В 1579 г., во время очередной фазы войны Речи Посполитой с Россией, он участвовал в нападении на Черниговскую землю.

70–80-е годы XVI в. были временем активной борьбы К. К. за утверждение позиций правосл. Церкви. Наиболее значительные инициативы были связаны с Острогом, ставшим главной резиденцией магната. Ок. 1576 г. К. К. основал в Остроге правосл. школу — 1-е высшее правосл. учебное заведение в Речи Посполитой (см. *Острожская академия*), в 1585 г. князь дал фундуш на содержание академии — замок и город Сураж и ряд сел. Среди преподавателей в Острожской школе преобладали православные русины: Г. Д. Смотрицкий, вероятно 1-й ректор, *Василий Суражский*, Ю. Рогатинец, свящ. Дамиан Наливайко, были также греки: Кирилл Лукарис (см. *Кирилл I Лукарис*), Эммануил Ахиллеос (выпускник рим. коллегии им. св. Афанасия), Евстафий Нафанаил с Крита, к-рый был также учителем младшего сына К. К. Александра. Магнат принимал в академию преподавателей-католиков, напр., бывшего профессора Ягеллонского ун-та Я. Лятоша, критика григорианского календаря; К. К. безрезультатно ходатайствовал перед папой Римским *Григорием XIII* о присылке в Острог учителей. Возможно, в академии преподавали протестанты (кальвинист А. Рымша), хотя это не подтверждено. Основание академии в Остроге имело большое значение для существования правосл. Церкви в Речи Посполитой; среди выпускников Острожской школы —

архиеп. *Мелетий (Смотрицкий)*, гетман П. К. Сагайдачный, прп. *Иов (Княгиницкий)*. Острожский развивал церковную школьную систему и вне Острога, он способствовал возникновению или возрождению школ в Киеве, Владимире-Волынском и Турове. Несмотря на заботу о воспитании правосл. юношества, К. К. не смог предотвратить переход в католицизм своих сыновей Януша и Константина, и только самый младший — Александр до кончины в 1603 г. оставался православным.

В кон. 70-х гг. XVI в. К. К. открыл в Остроге правосл. типографию. Вероятно, первым ее изданием был напечатанный в 1578 г. для нужд Острожской школы «Букварь». Наиболее значительной публикацией стала *Острожская Библия*, изданная в 1581 г. группой печатников во главе с Иваном *Фёдоровым* и Г. Д. Смотрицким. Изданию Библии предшествовал выпуск в 1580 г. Нового Завета с Псалтирью. Острожская Библия стала образцом для др. правосл. издателей Свящ. Писания. В последующие годы в острожской типографии печатались полемические и богословские произведения, богослужебные книги, катехизисы и т. д. Вышло ок. 30 изданий, прежде всего на церковнослав. языке и на «простой мове». В 1603–1605 гг. типография переносилась в Дермань. Для ее нужд действовала основанная К. К. в Остроге ок. 1595 г. бумажная фабрика. Типография прекратила существование через несколько лет после смерти К. К. Деятельность острожской печатни повлияла на оживление восточнослав. книгопечатания.

К. К. был учредителем мон-рей. В числе других он основал муж. мон-ри в Чернчицах под Луцком и в Любартове (1604), Дубовецкий жен. мон-рь под Дубно (1592). Магнат возобновил Спасский мон-рь близ Дубно, который в 1592 г. получил общежитийный устав, расширил обитель в Дермани. В его владениях находилось ок. 20 правосл. мон-рей. К наиболее значимым кроме вышперечисленных относились мон-ри Спаса в Дорогобуже и св. Михаила близ Степани. Последний известен с 70-х гг. XVI в., когда князь наделил его десятиной от доходов замка в Степани и земельными владениями; в эти же годы богатые вклады были даны в мон-ри Спасский в Дорогобуже





и Воздвижения Креста Господня в Дубно. Магнат жертвовал средства на обители, находившиеся вне его владений: *киевский Златоверхий во имя арх. Михаила*, св. Онуфрия во Львове и *Кирилловский Свято-Троицкий* в Киеве, Киево-Печерский мон-рь (см. *Киево-Печерская лавра*), где был похоронен его отец. К. К. построил большое число храмов в своих имениях. Только в основанном им Константинове он воздвиг 6 церквей, в т. ч. 2 каменные (Троицкую и Успенскую). Магнат заботился также о храмах, находившихся вне его имений, в первую очередь о киевских. При нек-рых храмах К. К. открыл больницы, напр., при правосл. ц. Св. Троицы в Остроге, при католич. костеле в Дятлове. В обширных имениях К. К. действовали не только правосл. церкви, но и католич. костелы (князь восстановил костел в Остроге), кальвинист. и социнианские кирхи, мечети и синагоги.

К. К. помогал правосл. *братствам*, в первую очередь ставропигиальным *Львовскому* и *Виленскому*. В 1586 г. по просьбе К. К. и Ф. И. Скумина-Тышкевича кор. Стефан Баторий утвердил устав Львовского братства, в 1592 г. кор. Сигизмунд III издал обширную жалованную грамоту для Львовского братства и мон-ря св. Онуфрия. К. К. ходатайствовал перед королем в связи с жалобой львовских братчиков на притеснения со стороны властей Львова в 1599–1603 гг. В течение нескольких лет магнат был посредником между Львовским братством и Львовским еп. *Гедеоном (Балабаном)*, способствовал их примирению в июне 1595 г. Киевский воевода содействовал поездкам представителей Львовского братства в Россию за милостыней. В меньшей степени К. К. занимался делами Виленского братства, в 1604 г. он передал имение Словенско под Вильно для строительства новой каменной братской ц. Св. Духа. Князь участвовал в основании церковного братства в принадлежащем ему Тарнополе (1593).

Магнат отстаивал права православных. Благодаря вмешательству киевского воеводы кор. Стефан Баторий в 1584 г. разрешил правосл. жителям Львова совершать церковные праздники в соответствии с юлианским календарем (ранее католич. Львовский еп. Я. Д. Соликовский приказал закрыть правосл. церкви в городе на Рождество, заставляя право-

славных перейти на григорианский календарь). В 1590 г. К. К. запретил старостам в его имениях привлекать к светскому суду правосл. духовенство и причинять вред церковным владениям. Однако сам он в своих владениях наказывал клириков за проступки вплоть до запрета в служении.

Под особым покровительством К. К. состояли Луцко-Острожская, Турово-Пинская и Владимиро-Брестская правосл. епархии. Короли считались с его мнением при назначении на эти кафедры архиереев. В 1585 г. он защищал имущество вакантной Луцко-Острожской епископии. При содействии К. К. *Михаил (Рагоза)* получил в 1589 г. от кор. Сигизмунда III привилей на Киевскую митрополию. В 1592 г. Сигизмунд III подписал жалованную грамоту, в которой обещал не совершать назначений на высшие должности в православной Церкви без совета с киевским воеводой. Подлинность этого документа оспаривалась некоторыми историками, но его публикация в 1597 г. (т. е. при жизни Сигизмунда III) в полемическом произведении «Апокрисис» свидетельствует о подлинности грамоты. Заключенная в 1596 г. *Брестская уния*, не принятая К. К., лишила грамоту силы. Последнее назначение, при котором король учел мнение киевского воеводы, имело место в 1593 г.: благодаря поддержке К. К. Владимиро-Брестским епископом стал Ипатий *Потей*.

Жалованная грамота 1592 г. является свидетельством признания властями выдающейся роли, к-рую К. К. играл в жизни правосл. Церкви в Речи Посполитой. К-польский патриарх *Иеремия II* Транос называл князя «хранителем святой Церкви». Александрийский патриарх *Мелетий I Пигас* после заключения Брестской унии даровал ему — единственному мирянину — звание экзарха. В свою очередь православные считали князя, как он сам об этом писал в 1595 г., «предводителем Русской Церкви». Авторитет К. К. был тем более значим, что в это время его недоставало большинству правосл. епископов в Речи Посполитой.

Значение К. К. признавали католики. П. *Скарга* посвятил правосл. магнату книгу «*O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim od tej jedności odstąpieniu*» (О единстве Церкви Божьей под од-

ним пастырем и о греческом от этого единства отступничестве) (1577). Она должна была склонить князя к работе над унией православной и католической Церквей. Полемический ответ на книгу К. К. поручил составить социнианину Мотовило, ответ был написан и отослан, в частности, кн. А. М. *Курбскому*, который обнаружил в нем еретические утверждения.

Хотя К. К. отверг основные тезисы Скарги, ему была близка идея церковного единства, особенно перед лицом все более осязаемой в Европе тур. угрозы. В нач. 80-х гг. XVI в. князь начал переговоры с представителями папы Римского Григория XIII папским нунцием в Речи Посполитой Альберто Болоньетти и иезуитом Антонио Поссевино. Эти контакты, особенно интенсивные в 1583–1584 гг., касались разных вопросов. К. К. рассчитывал тогда, что ему удастся привлечь в Острожскую академию ученых греков из Рима (магнат отправил в Рим экземпляр Острожской Библии и выразил готовность прислать для консультаций о характере слав. шрифта своего печатника — И. Фёдорова). К. К. также просил помощи (в т. ч. в письмах к папе Григорию XIII) в возврате ему имения в Чехии. Сам же предлагал посредничество в контактах с патриархом Иеремией II, обещая убедить его принять григорианский календарь. Эта попытка не удалась, и К. К. в последующие годы стал противником григорианской реформы. Самой важной темой переговоров К. К. с посланниками папы Римского был вопрос об унии. Болоньетти и Поссевино считали, что удастся склонить киевского воеводу к унии с Римом, т. е. он признаёт власть папы при сохранении греч. обряда. Посланцы папы предложили создать в Речи Посполитой патриархат с центром в Киеве или Остроге, глава к-рого должен был подчиняться папе. К. К. сообщил об этом проекте патриарху Иеремии II, он не поддержал проект, вслед. чего от него отказался и кн. Острожский. Как показали дальнейшие события, К. К. готов был содействовать сближению Церквей, но негативно относился к возможности личной унии. Контакты с католиками прекратились во 2-й пол. 1584 г., по-видимому, в связи с конфликтами во Львове — принуждением православных совершать богослужение по григориан-





скому календарю; эти события привели к длительному противостоянию К. К. и католич. Львовского архиеп. Я. Д. Соликовского. Вероятно, одной из причин разрыва стал факт обращения в католицизм Константина, сына К. К. Отец узнал об этом несколько месяцев спустя и, вероятно, почувствовал себя обманутым. В кон. 80-х гг. XVI в. были написаны антилат. произведения, в частности критикующие реформу календаря: соч. «Ключ Царства Небесного» Г. Д. Смотрицкого было издано в Вильно; в 1588 г. Василий Суражский написал и издал в острожской типографии соч. «Книжца о единой истинной православной вере».

Во время бескоролья (1586–1587) после смерти Стефана Батория кн. Острожский сотрудничал с канцлером Яном Замойским, поэтому, несмотря на то что К. К. был готов оказать поддержку в борьбе за польск. трон царю *Феодору Иоанновичу*, в итоге он поддержал швед. принца Сигизмунда Вазу, убеждал запорожских казаков признать его королем. В последующие годы отношения кн. Острожского с Замойским испортились. Будучи вел. гетманом и канцлером Короны Польской, Замойский оказался в конфликте с Сигизмундом III, который стремился противопоставить ему могущественный род Острожских. В 1593 г. Сигизмунд назначил Януша Острожского на высший пост в гос-ве — каштеляна краковского. Это был первый случай, когда магнат «русского» происхождения занял эту должность, связанную с исконно польск. землями. Самый младший сын кн. Острожского Александр стал тогда волынским воеводой. Эти назначения ухудшили отношения Острожских с Замойским. Представители обоих родов до 1601 г. соперничали в споре о владениях и влиянии на укр. землях. Имущественный конфликт был причиной раздора между Янушем Острожским и Кшиштофом Косинским, одним из вожак запорожских казаков. Личная ссора переросла в казацкое восстание (дек. 1591 — февр. 1593), во время которого казаки под предводительством Косинского грабили имения шляхты и магнатов на укр. землях, в т. ч. владения Острожских. Войска Острожских и их сторонников подавили восстание, победив казаков в битве под Пяткой в февр. 1593 г.

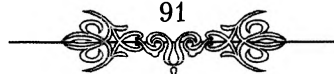
В нач. 90-х гг. XVI в. К. К. вернулся к осуществлению планов унии между православной и католической Церквами, что было вызвано продолжавшимся кризисом правосл. Церкви в Речи Посполитой. Магнат поддержал кандидатуру Ипатия Потей как епископа Владимирско-Брестского. Потей, еще будучи мирянином, был известен проуниатской деятельностью (обсуждал проект унии с патриархом Иеремией II в 1589). В июне 1593 г. кн. Острожский послал Потей письмо с пожеланием, чтобы правосл. архиереи предприняли действия для заключения унии с католиками. Князь предполагал, что Потей представит его предложения на Соборе Киевской митрополии, по-видимому не состоявшемся. К. К. хотел провести переговоры об объединении Церквей при участии правосл. патриархов, в первую очередь К-польского, и правосл. правителей: рус. царя, господарей молдавского и валахского. По всей видимости, князь объединял религ. унию с созданием антиосманской лиги христ. гос-в. В концепции К. К. уния была также связана с проведением реформ в православной Церкви, в первую очередь школьной реформы, чтобы ликвидировать, как он писал Потей, «*wielkie grubijanstwo u duchownych*» (большую грубость в духовных). По мнению кн. Острожского, уния не должна была нарушать традиц. правосл. уклада. Ее целью было обеспечение большего престижа правосл. Церкви в Речи Посполитой, в то время сильно ослабленной переходом в католичество или в протестант. деноминации представителей «русской» шляхты и магнатов.

Потей игнорировал проект К. К. Потей и второй инициатор унии — Луцко-Острожский еп. *Кирилл (Терлецкий)*, также креатура К. К., считали, что уния возможна лишь на территории Речи Посполитой, к переговорам о ней не нужно привлекать вост. патриархов и др. лиц. Киевского воеводу перестали информировать о ходе подготовки унии, хотя он знал о переговорах, и в окт. 1594 г. папский нунций в Речи Посполитой Германико Маласпина характеризовал его как главного противника единства Киевской митрополии с католич. Церковью. Исключение К. К. из процесса подготовки унии окончательно преградило путь к соглашению правосл. архиереев с князем. И хотя позже Потей и различные ка-

толич. магнаты пытались убедить К. К. в необходимости унии, это было безрезультатно.

В июне 1595 г. на съезде правосл. архиереев в Бресте были приняты условия, на к-рых должно было произойти подчинение Киевской митрополии Римскому папе. Эти условия от католич. иерархии предварительно одобрил Львовский архиеп. Я. Д. Соликовский. Новая уния прямо связывалась с унией Флорентийской (1439) (см. *Ферраро-Флорентийский Собор*). По окончании съезда Ипатий Потей и Кирилл (Терлецкий) намеревались отправиться к Сигизмунду III, а потом в Рим, чтобы получить согласие короля и папы. К. К. начал открытую борьбу против униат. планов сразу же после июньского съезда архиереев. Сохранилось письмо Потей киевскому воеводе, из которого следует, что Потей отправил князю текст принятых епископами решений и К. К. ответил, что не признает его епископом и будет бороться против унии. 24 июня 1595 г. кн. Острожский направил правосл. Речи Посполитой окружное послание, напечатанное в острожской типографии, с призывом следовать вере отцов и не признавать епископов, согласившихся на унию с Римом. Он писал, что не следует опасаться выступления против унии, поскольку в Речи Посполитой свобода вероисповедания защищается законом. Кн. Острожскому удалось привлечь на сторону противников единства 2 из 8 правосл. епископов: Львовского Гедеона (Балабана) и Перемышльского *Михаила (Копыстенского)*. Во время примирения еп. Гедеона и Львовского братства в нач. июня 1595 г. архиерей дал запись К. К. с обязательством «*мощне стать*» против сторонников унии.

На сейме, собравшемся в Варшаве весной 1596 г., К. К., выступая от правосл. дворян ряда воеводств Речи Посполитой, требовал, чтобы у епископов, отступивших от Православия, были отобраны кафедры и переданы православным. Когда король отказался это сделать, правосл. дворяне — противники унии заявили, что не признают организаторов унии своими епископами и не позволяют им осуществлять свою власть на территории их владений. Антиуниат. деятельность К. К. стала причиной охлаждения к нему кор. Сигизмунда III. Люди из окружения





короля бесосновательно обвинили тогда киевского воеводу в дестабилизации ситуации на укр. землях, в т. ч. путем поддержки казацкого восстания во главе с Северином Наливайко, бывш. слугой Острожских (брат Северина Дамиан служил правосл. священником в Остроге). В восстании Наливайко (1595–1596) не использовались антиуниат. лозунги, казаки грабили имущества шляхты и магнатов, не обращая внимания на вероисповедание владельцев, подверглись опустошению мн. владения Острожских; на сейме в 1597 г. киевский воевода поблагодарил польного гетмана Короны С. Жолкевского за подавление восстания.

Во 2-й пол. 1595 г. К. К. предпринял шаги к установлению сотрудничества между православными и протестантами для защиты религиозных свобод в Речи Посполитой. Летом того же года магнат обратился за содействием к главе протестантов в Великом княжестве Литовском Кшиштофу Радзивиллу. С этой целью он послал на совместный синод лютеран, кальвинистов и чешских братьев, проходивший в Туруне в авг. 1595 г., шляхтича К. Лушковского, к-рый привез письмо князя с предложениями политического сотрудничества и религ. сближения. Посланец К. К. выступал от православной шляхты Киевского, Волынского, Русского и Подольского воеводств. К. К. предлагал протестантам совместную поддержку существующих для обеих сторон дел на сеймиках (а значит, и на сеймах) и посылку своих представителей на синоды, организуемые др. стороной. Предложение о сотрудничестве было принято. Большинство протестантов скептически отнеслись к возможности религ. сближения с православными. Только старейшина чешских братьев Теофил Турновский полагал, что слияние с православными возможно на условиях протестант. стороны, к-рая, впрочем, не была единой. Турунский синод положил начало сотрудничеству между протестантами (гл. обр., кальвинистами и чешскими братьями) и православными в общественной жизни: на сейме, на сеймиках, в судах, особенно в важнейшем шляхетском суде в Литве — Литовском трибунале, к-рый позднее разбирал многочисленные конфликты между православными и униатами в Великом княжестве Литовском. Это сотрудничество координировалось

влиятельными магнатами: с протестантской стороны гл. обр. брестско-куявским воеводой А. Лещинским, а потом его сыном Рафалом, воеводой равским, принадлежавшими к чешским братьям, и виленским воеводой, зятем кн. Острожского кальвинистом Кшиштофом Радзивиллом «Перуном» (затем его сыновьями Янушем и Кшиштофом), а с правосл. стороны — К. К. и его сыном Александром.

В окт. 1596 г. в Бресте состоялся Собор, на к-ром большинство правосл. архиереев Западнойрусской митрополии во главе с Киевским митрополитом провозгласили унию с католич. Церковью. Послы К. К. и волынской шляхты добивались, чтобы в работе Собора принял участие протосинкелл *Никифор*, чтобы на Соборе могли присутствовать все желающие и, если стороны не договорятся, они могли бы обратиться к сейму. Когда Сигизмунд III не принял этих условий, было решено созвать отдельный Собор противников унии. Он прошел одновременно с унийным Собором также в Бресте под защитой войск кн. Острожского. В Соборе участвовали не только К. К. и представители вост. патриархов, но и большое число правосл. духовенства (2 епископа, 9 архимандритов, священники) и правосл. шляхты. 9 окт. протосинкелл *Никифор* объявил о низложении архиереев-униатов. Во время Собора состоялась встреча Скарги с К. К., на к-рой иезуит безуспешно убеждал князя принять унию.

Впосл. кн. Острожский оставался наиболее значительной фигурой антиуниат. лагеря. К. К. должен был заботиться о правосл. Церкви в Польско-Литовском гос-ве: ее существование в результате Брестской унии оказалось под угрозой, поскольку власть считала униатскую Церковь единственной преемницей древнерус. Церкви. В 1597 г. в Луцке состоялся сеймик волынской шляхты, на котором присутствовал К. К. и где были приняты требования, чтобы униат. архиереи были смещены с кафедр, а на их место избраны православные. Затем в том же году на сейме, где присутствовал К. К., те же требования выдвинули правосл. послы при поддержке протестантов. На сейм К. К. был вынужден доставить протосинкелла *Никифора*, который был обвинен в шпионаже, заключен в тюрьму в Мальборке, где

и умер. В этой связи К. К. резко порицал перед Сигизмундом III его политику, которая приведет к гибели Речи Посполитой. В 1597–1598 гг. К. К. отобрал у Луцкой кафедры «подострожские» имения и владычный двор в окольном Острожском замке — вклады князей Острожских, которые были поданы правосл. кафедре, а не униатской. Попытки Луцкого еп. Кирилла (Терлецкого) вернуть владения через суд успеха не имели. Все это побудило Луцких епископов изготовить фальсификат о том, что эти владения дал кафедре якобы сын вел. кн. Литовского Гедимина Любарт. В кон. XVI в. в острожской типографии был издан ряд антиуниат. сочинений: «Ектесис...» — изложение событий, происходивших на Брестском Соборе с правосл. т. зр., «Апокрисис...» — полемический отклик на книгу Скарги о Брестском Соборе, вышедший 2 изданиями, «Книжица в десяти разделах» — сборник посланий Александрийского патриарха Мелетия Пигаса, *Иоанна (Вишенского)* и К. К. В 1602 г. в Дерманском мон-ре в соответствии с пожеланием Милетия Пигаса были созданы уч-ще во главе с *Исаакием (Борисковичем)* и типография, где в 1605 г. напечатали переведенное *Иовом (Борецким)* послание Мелетия Пигаса Ипатию Потею. К. К. прилагал усилия для издания полемического сочинения патриарха Мелетия «Диалог, альбо Розмова, о православной и справедливой вере»: был сделан перевод, сохранившийся в ряде списков.

В полемической деятельности, как и ранее, проявилось стремление К. К. обращаться к содействию протестантов. И «Ектесис...», и польск. издание «Апокрисиса...» были напечатаны в типографии социниан в Кракове, «Апокрисис...» по заказу К. К. написал известный политик-протестант М. *Броневский*. На рубеже XVI и XVII вв. протестанты оставались важными союзниками православных в борьбе за религ. свободы. Их политическое сотрудничество укрепил съезд в Вильно в июне 1599 г. К. К. стремился начать переговоры по вопросу вероисповедного союза православных с протестантами. Однако негативное мнение по этому вопросу Мелетия Пигаса, выраженное им в письмах, привезенных в Речь Посполиту Кириллом Лукарисом (1600), заставило киевского воеводу отказаться от планов такого союза.





В последующие годы К. К. сыграл важную роль в сохранении в руках православных Киево-Печерского монастыря. Уже в 90-х гг. XVI в. было предпринято неск. попыток сместить с поста настоятеля архим. Никифора (Тура) и передать мон-рь стороннику унии митр. Михаилу (Рагозе). К. К. как киевский воевода не оказал никакой поддержки действиям королевских представителей, пыгавшихся это осуществить. После смерти архим. Никифора (1599) униат. Киевский митр. Ипатий Потей попытался овладеть мон-рем, его поддерживали католич. магнаты (в частности, литов. канцлер Лев Сапега). К. К. вместе с правосл. шляхтой укр. земель ходатайствовал перед Сигизмундом III о подтверждении жалованной грамоты кор. Сигизмунда I Киево-Печерскому мон-рю 1522 г. об избрании печерского архимандрита насельниками мон-ря и киевской шляхтой. В 1603/04 г. кн. Острожский при посредничестве сына Януша и других магнатов-католиков имел контакты с папскими представителями, обещая даже скорое присоединение к унии. По-видимому, эти обещания имели единственную цель — склонить Сигизмунда III к назначению киевским архимандритом кандидата от православных *Елисея (Плетенецкого)*. В 1603 г. король согласился на проведение выборов, на сейме в 1605 г. утвердил кандидатуру Елисея (Плетенецкого). Это была первая важная победа православных в борьбе с униатами, Печерский монастырь остался в руках православных, а униаты только несколько лет контролировали литовские владения монастыря.

Несмотря на частичный паралич, к-рый разбил К. К. в нач. 1604 г., кн. Острожский по-прежнему старался быть активным в общественной жизни. В 1604 г. киевский воевода написал письмо Московскому патриарху св. *Иову* с жалобой на преследования православных в Речи Посполитой и просьбой о помощи. К. К. был одним из тех магнатов, кто активно сопротивлялись оказанию помощи властями Речи Посполитой *Лжедмитрию I*; вероятно, К. К. не желал тогда ухудшения отношений с Россией. Несмотря на то что князь уже не принимал участия в сеймах, он интересовался тем, что происходило на сеймиках (особенно на вольнском сеймике в Луцке). Его заботил во-

прос безопасности укр. земель в связи с многочисленными набегами татар в 1604–1607 гг. Он также по-прежнему следил за соблюдением интересов православных. В 1606 г. началось выступление шляхты против Сигизмунда III (рокош Зебжидовского). К. К. постарался использовать мятеж с целью получения уступок со стороны короля в пользу правосл. Церкви. И хотя он сам не мог принять участия в мятежных съездах, тем не менее при посредничестве сына Януша ему удалось вынудить короля дать обещания, касающиеся Православия. Они воплотились в сеймовом законе 1607 г., были усилены позднее сеймовым законом 1609 г. Закон фактически подтвердил существование Православия в Речи Посполитой: среди прочего православным обеспечивалась свобода богослужения, укрепилось положение братств, были прекращены судебные процессы против православных. Однако закон не признал православных епископов.

К. К. скончался в Острожском замке, погребен 27 апр. в замковой ц. Св. Троицы.

Арх.: Archiwum Główne Akt Dawnych (Warsz.). Archiwum Radziwiłłów. Dz. V, 11078; Archiwum Zamojskich. Dz. 222, 637; Archiwum Potockich z Łancuta. Dz. 9/1; Archiwum Poludniowej Prowincji Jezuitów (Kraków). Dz. 1366 (k. 285–289); Archiwum Państwowe (Kraków). Archiwum Sanguszków. Teki: 129–132, 139; Biblioteka Muzeum im Książąt Czartoryskich (Kraków). Oddział rękopisów. Dz. 77, 79, 80, 91, 318, 320, 333, 2244; Biblioteka Polskiej Akademii Nauk (Kórnik). Oddział rękopisów. Dz. 289, 1398, 1399, 1400, 1401–1403, 1539; Biblioteka im. Raczyńskich (Poznań). Oddział rękopisów. Dz. 74; Riksarkivet (Stockholm). Extranea Polen. Vol. 89, 90; РНБ. Ф. 971. Оп. 2. Авт. 234. Д. 58, 190–193; РГИА. Ф. 823. Оп. 1. Д. 262; Оп. 3. Д. 47, 53, 54; ЦГИАЛ. Ф. 129.

Истр.: [Janicjusz M.]. Artykuły, w których zgadzają się ewangelicy z ludźmi greckiego nabożeństwa i z Kościoły orientalnymi w nauce zbawiennej [S. l., ок. 1599]; Kazania synodowe na generalnym ewangelickim synodzie w Toruniu (mies. Augusta r. 1595). Królewiec, 1599; АЗР. 1848. Т. 3; 1851. Т. 4; Annales Ecclesiastici / Ed. A. Theiner. R., 1856. 3 vol.; АЮЗР. 1863. Т. 1–2; Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae. R., 1863. Т. 3 / Ed. A. Theiner; Дневник Люблинского сейма 1569 г.: Соединение Вел. княжества Литовского с королевством Польским / Изд. М. Коялович. СПб., 1869; РИБ. 1878. Т. 4: Памятники полемич. лит-ры в Зап. Руси. Кн. 1; 1882. Т. 7 (То же; Кн. 2); 1903. Т. 19 (То же; Кн. 3); 1914. Т. 31: Соч. кн. Курбского. Т. 1; Monumenta confraternitatis stauro-pigianae Leopoliensis / Ed. W. Milkowicz. Leopoliis, 1895–1896. Т. 1–2; Описание документов Архива западнорус. униатских митрополитов. СПб., 1897. Т. 1 (1470–1700); Diariusze sejmowe r. 1597 / Wyd. E. Barwiński. Kraków, 1907. (Scriptores Rerum Polonicarum; t. 20); Monumenta Poloniae Vaticana. Kraków, 1938. Т. 6;

1948. Т. 7. Fasc. 1 / Ed. E. Kuntze; *Górnicki Ł. Dzieje w Koronie Polskiej* / Oprac. H. Barycz. Wrocław, 1950?; *Halecki O. Jeszcze o nowych źródłach do dziejów unii Brzeskiej* (ostatni apel Zygmunta III do K. Ostrogskiego) // Sacrum Poloniae Millenium. R., 1957. Т. 4; Litterae nuntiorum apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes. R., 1959. Т. 1, 2 / Ed. A. Velykyj, G. Harasiej; Monumenta Ucrainae Historica. R., 1964. Т. 1 / Ed. A. Šeptycykyj; *Бевзо О. А. Львівський літопис і Острозький літописець*. К., 1970; Documenta unionis Berestensis eiusque auctorum (1590–1600). R., 1970; *Węgiński A. Libri quattuor Slavoniae reformatae* / Ed. J. Tazbir. Warsz., 1973; *Ковальский Н. П.* Акт 1603 г. раздела владений князей Острожских как исторический источник // Вопросы отечественной историографии и источниковедения. Днепропетровск, 1975. Вып. 2. С. 113–137; Першодрукар Іван Федоров та його послідовники на Україні (XVI – перша пол. XVII ст.): 36 документів. К., 1975; Akta synodów różnowierczych w Polsce. Warsz., 1983. Т. 3: Małopolska, 1571–1632 / Oprac. M. Sipayłło; Матеріали до історії Острозької академії. К., 1990; *Broniewski M.* Ekthesis, abo Krótkie zebrańie spraw, które się działy na partykularnym, to jest pomianstnym, synodzie w Brześciu Litewskim / Oprac. J. Byliński, J. Długosz. Wrocław, 1995; *Kempa T.* Nieznane listy dotyczące genezy unii Brzeskiej (1595/1596) // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. Warsz., 2000. Т. 44. S. 107–128; Володіння князів Острозьких на Східній Волині (за інвентарем 1620 року) / Изд. І. Ворончук. К.; Старокостянтинів, 2001. Лит.: *Першутейн А.* Описание г. Острога // ЧОИДР. 1847. Кн. 4. С. 137–142; *Головацкий Я. Ф.* Львовское Ставропигийское братство и кн. Острожский // Временник Ин-та Ставропигийского с месяцесловом... год 1867. Львов, 1866. С. 66–84; *Максимович М. А.* Письма о князях Острожских // Киевские ЕВ. 1866. № 3–4 (отт.: К., 1866); *Кулиш П. А.* История воссоединения Руси. СПб., 1874. Т. 1; *Пероговский В. Е.* Бывшие правосл. мон-ри в г. Дубно Вольнской губ., основанные кн. Острожскими // Вольнские ЕВ. 1880. № 28/29 (отт.: Почаев, 1880); *Голубев С. Т.* Киевский митр. Петр Могила и его сподвижники. К., 1883. Т. 1; *Теодорович Н. И.* Историко-стат. описание церквей и приходов Вольнской епархии. Почаев, 1889. Т. 2: Уезды Ровенский, Острожский и Дубенский; *Харламович К. В.* Западнорус. правосл. школы XVI и нач. XVII в. Каз., 1898; *Жукович П. Н.* Сеймовая борьба правосл. западнорус. дворянства с церк. унией (до 1609 г.). СПб., 1901; *Терлецький О.* Василь-Константин князь Острожский: История фондации кн. Острожского в Тернополе. Тернополь, 1909; *Kardaszewicz S.* Dzieje dawniejsze miasta Ostroga. Kraków; Warsz., 1913. Ostrog, 2013?; *Быков Н. П.* Князь Острожские и Вольнь. Пг., 1915; *Halecki O.* Dzieje unii jagiełłonskiej. Kraków, 1920. Warsz., 2003; Т. 2: W XVI w.; *idem.* Od unii Florenckiej do unii Brzeskiej. Lublin, 1997. Т. 1–2; *Tyszkowski K.* Stosunki ks. Konstantego Wasyla Ostrogskiego z Michałem hospodarem multañskim // Księga pamiątkowa ku czci Oswalda Balzera. Lwów, 1925. S. 641–649; *Lewicki K.* Książę Konstanty Ostrogski a unia Brzeska 1596 r. Lwów, 1933; *idem.* Książęta Ostrogscy w służbie Rzeczypospolitej // Rocznik wołyński. 1938. S. 1–66; *Chodyncki K.* Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska: Zarys historyczny, 1370–1632. Warsz., 1934; *idem.* Z dziejów prawosławia na Wołyniu (992–1596) // Rocznik wołyński. 1936. Т. 5–7. S. 77–106; *Krajcar J.* Konstantin Basil





Ostrogskij and Rome in 1582–1584 // OCP. 1969. Vol. 35. N 1. S. 189–218; *Chynczewska-Hennel T.* Ostrogski Konstanty // Polski Słownik Biograficzny. 1979. T. 24. S. 489–495; *Floria B.* Dymitr Samozwaniec a magnateria polsko-litewska // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. 1979. T. 24. S. 83–99; *Мицько І. З.* Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576–1636). К., 1990; *Турилов А. А.* Из истории проектов ликвидации Брестской унии: (Неизвестное послание кн. Константина Острожского патр. Иову) // Славяне и их соседи. М., 1991. Вып. 3: Католицизм и православие в Сред. века. С. 128–140; *Огієнко І.* Князь Костянтин Острозький і його культурна праця. К., 1992; *Jarmiński L.* Bez użycia siły: Działalność polityczna protestantów w Rzeczypospolitej u schyłku XVI wieku. Warsz., 1992; Историчний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління / Ред.: Б. Гудзяк, О. Турій. Львів, 1995; Острозька давнина: Дослідження і матеріали. Львів, 1995. Т. 1; Брестская уния 1569 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белорусии в кон. XVI — нач. XVII в. М., 1996. Ч. 1: Брестская уния 1596 г.: Ист. причины / Сост.: М. Дмитриев, Б. Флоря, С. Яковенко; *Melnyk M.* Książę Konstantyn Ostrogski jako prekursor współczesnego dialogu ekumenicznego // Prawosławie / Red. J. Drabina. Kraków, 1996. S. 41–57; *Kempa T.* Konstanty Ostrogski wobec katolicyzmu i wyznania protestanckich // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. 1996. T. 40. S. 17–36; *idem.* Prawosławni a synod protestancki w Toruniu w 1595 r.: Z dziejów genezy współpracy dyżunitów z dysydentami // Zapiski historyczne. 1996. Zesz. 4. S. 39–52; *idem.* Proces Nicefora na sejmie w Warszawie w 1597 roku // Europa Orientalis: Polska i jej wschodni sąsiedzi od średniowiecza po współczesność: Studia ofiarowane prof. St. Alexandrowiczowi w 65 rocznicę urodzin / Red. Z. Karpus, T. Kempa, D. Michaluk. Toruń, 1996. S. 145–168; *idem.* Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/25–1608), wojewoda kijowski i marszałek ziemi Wołyńskiej. Toruń, 1997; *idem.* Dzieje rodu Ostrogskich. Toruń, 2002; *idem.* Rywalizacja o ławę Peczerską w Kijowie między prawosławnymi a unitami w końcu XVI i na początku XVII wieku // Przegląd wschodni. 2003. T. 8. Zesz. 4(32). S. 831–870; *idem.* Akademia i drukarnia ostrogska. Białystok, Ostrog, 2006; *idem.* Wobec kontrreformacji: Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku. Toruń, 2007; *idem.* Animatorzy współpracy protestancko-prawosławnej w okresie Kontrreformacji // Rzeczypospolita państwem wielu narodowości i wyznań, XVI–XVIII wiek / Red. T. Ciesielski, A. Filipczak-Kocur. Warszawa; Opole, 2008. S. 321–341; *idem.* Prawosławni wobec rokосу Zebrzydowskiego // Homo doctus in se semper divitias habet: Księga pamiątkowa ofiarowana profesorowi J. Małkowi z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin i pięćdziesiątej rocznicy rozpoczęcia pracy naukowej / Red. W. Polak. Toruń, 2008. S. 263–283; *idem.* Współpraca prawosławnych i ewangelików na terenie Wilna w latach 1596–1603 // Silva rerum nova: Штудий у гонар 70-годзя Г. Я. Галенчанкі. Vilnius; Minsk, 2009. S. 155–161; *idem.* Konflikt między kanclerzem Janem Zamojskim a książętami Ostrogskimi i jego wpływ na sytuację wewnętrzną i zewnętrzną Rzeczypospolitej w końcu XVI wieku // Социум: Альм. соц. історії. 2010. Вып. 9. С. 67–96; *idem.* Akademia Ostrogska i jej fundator – wojewoda kijowski Konstanty Wasyl

Ostrogski // Akademia Zamojska i Akademia Ostrogska w perspektywie historyczno – kulturowej. Współczesne implikacje dla współpracy transgranicznej / Red. H. Chałupczak, J. Miśgiewicz, E. Balashov. Zamość, 2010. S. 185–204; *idem.* Волиняни і Люблінська унія 1569 року // Студії і матеріали з історії Волини, 2012. Кременець, 2012. С. 240–265; Острогіана в Україні і Європі: Мат-ли междунар. науч. симп. Старокостянтинів, 2001. (Велика Волинь; т. 23); *Соболев Л. В.* Генеалогическая легенда рода Острожских // Славяноведение. 2001. № 2. С. 31–44; *он же.* Князь К. В. Острожский как лидер «русского народа» Речи Посполитой: АКД. М., 2002; *Дмитриев М. В.* Между Римом и Царьградом: Генеzis Брестской церковной унии 1595–1596 гг. М., 2003; *Тесленко І. А.* Острозька волость у 1565–1608 роках: Формування території, структура землеволодіння та механізм управління: АКД. К., 2006; *Яковенко Н.* Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII століття: Волинь і Центральна Україна. К., 2008; *Тютосенко Л.* Князь Василь-Костянтин Острозький і єпископ Кирило Терлецький: До проблеми взаємодійносин світського і релігійного лідерів Волині доби Берестейської унії // Коścioł unitcki w Rzeczypospolitej / Red. W. Walczak. Białystok, 2010. S. 169–185; *Ульяновский В.* Князь Василь Костянтин Острозький: Историчний портрет у галереї предків та нащадків. К., 2012; *Жигун В.* Князь Костянтин Іванович Острозький у східнослов'янській історіографії // Шевченківська весна: Історія: Мат-ли 12 міжнар. наук. конф. (Київ, 25–28 березня 2014). К., 2014. (Ч. 4): Історія. С. 495–497.

Т. Кемпа

Иконография. В музеях России и Украины хранятся несколько разновременных живописных портретов К. К. (ГИМ, НКПКИЗ, ЛИМ, Житомирский КМ, Острожский гос. историко-культурный заповедник), восходящих к утраченному прототипу кон. XVI в. Они различаются размерами и формой, местом размещения лат. надписи с указанием имени и титула князя. Наиболее ранним считается написанный маслом на доске овальный портрет из Житомира, предположительно датируемый кон. XVII – нач. XVIII в. Подписная копия 1789 г. работы худож. Константина Александровича находится во Львове. Из ЦАМ КДА (в наст. время в НКПКИЗ) происходит вариант, выполненный худож. Я. Ф. Сваричевским в 1883 г. с полотна в фамильной галерее поместья Нов. Малин (ныне с. Новомалин Острожского р-на Ровненской обл.).

На портретах данного типа К. К. представлен по пояс, в небольшом повороте вправо. Это человек средних лет с небольшой округлой бородой с проседью, на крупной голове с высоким лбом – черная шапка, похожая на берет. В соответствии с западноевроп. модой XVI в. князь одет в темный жупан с золотыми пуговицами и красным поясом, сверху коричневый кафтан с меховой оторочкой и золотыми бляшками. Монеты, которые князь пересыпает из одной пригоршни в другую, вероятно, были ошибочно изображены копистом. На при-

жизненном портрете это могла быть к.-л. драгоценность – деталь, напоминающая о статусе князей Острожских как «некоронованных королей». Имя и титул князя обозначены лат. надписью: «Constantinus Dux in Ostrog...» Немного иной вариант изображения К. К. – без головного убора – встречается на портрете XVIII в. из собрания НМ(Л) (*Ульяновский*. 2012. С. 11. Вкл. VIII).

Сохранились упоминания о существовании еще неск. портретов в галереях Жолковского замка, дворца Вишневецких, в 6-ке Выдубицкого мон-ря в Киеве и др. (Там же. С. 10–11). Портрет К. К. вместе с младшим сыном Александром находился в основанном князем Крестовоздвиженском мон-ре в г. Дубне Волинской губ. (*Пероговский В.* Бывшие правосл. мон-ри в г. Дубне Волинской губ., основанные князьями Острожскими // Волинские Ев. 1880. № 34. С. 1547–1548). В Успенском соборе Киево-Печерской лавры (на сев. стене, за левым клиросом) в росписях 20-х гг. XVIII в. К. К. был изображен среди литов. князей (*Ульяновский*. 2012. С. 282).

Ко времени жизни К. К. относится гравюра в генеалогическом справочнике Б. Папроцкого «Gniazdo spoty» (Краков, 1578), где князь представлен впол-оборота влево, в рыцарских доспехах и короне, с небольшой клинообразной бородой. Рисованный карандашом портрет К. К. входил в галерею из 302 копий изображений выдающихся рус. деятелей, расположенную в одном из залов Румянцевского музея в Москве (*Ровинский*. Словарь гравированных портретов. Т. 4. Стб. 228). В кн. «Волинь» Н. И. Петрова, изданной П. Н. Батушковым, воспроизведен портрет К. К. (СПб., 1888. С. 141).

Реалистический тип изображения князя представлен на золотой медали (после 1608) из клада, обнаруженного в 1898 г. в тайнике на хорах Успенского собора Киево-Печерской лавры (ныне в ГЭ). Старый князь изображен впол-оборота влево, в шубе с отложным меховым воротником и оторочкой. У него залысины на лбу и длинная клинообразная борода, выступающие скулы, тяжелые веки, глубокие складки между бровями. По краю – лат. надпись с именем и титулом К. К.; на оборотной стороне герб князей Острожских. Медаль была изготовлена после смерти К. К., как следует из текста на обороте («Ах, он увидел своих на небе!»). Она была заказана, вероятно, старшим сыном К. К. – Янушем (ее носили как медальон).

К. К. изображен среди просветителей на рельефном фризе памятника 1000-летию России в Новгороде (1862), воздвигнутого по проекту М. О. Микешина и И. Н. Шредера. Существуют исторические картины с сюжетами из жизни князя (см., напр.: *Ульяновский*. 2012. Вкл. XXX).





Лит.: К портрету кн. Константина Острожского // Киев. старина. К., 1883. Т. 7. № 11. С. 523–528. Вкл.; Петров Н. И. О золотой медали кн. К. К. Острожского // Археол. изв. и заметки. М., 1899. № 3/5. С. 99–102; Лукоський В. К. Медаль князя Костянтина Костянтиновича Острожского // Наук. збірник Ленінградського товариства дослідників української історії, письменства та мови. К., 1926. Вип. 1. С. 42–43; Білецький П. О. Український портретний живопис XVII–XVIII ст.: Проблеми становлення і розвитку. К., 1969. С. 32–35; он же (Білецький П. А.). Укр. портретна живопись XVII–XVIII вв. Л., 1981. С. 20, 235; Каталог збережених пам'яток Київського ЦАМ, 1872–1922 рр. / НКПІКЗ. К., 2002. С. 41–42, 154. № 78; Український портрет XVI–XVIII ст.: Кат.-альбом / Авт.-укл.: Г. Белікова, Л. Членова. К., 2004. С. 137. № 96; Ульяновський В. І. Князь Василь-Костянтин Острожський: Історичний портрет у галереї предків та нащадків. К., 2012. С. 9–20, 282. Вкл. I, VII–IX, XXX.

Е. В. Лопухина

КОНСТАНТИН КОСТЕНЕЧСКИЙ (Костенечкий, Костенецкий, Костенеческий; Константин Философ) (1380–1390 — после 1431), серб. книжник болг. происхождения, переводчик, дипломат. О нем известно из произведений, где в заглавии, акrostихе или приписках указано его имя как автора. Первыми о произведениях под его именем сообщили В. И. Григорович (*Григорович В. И.* Очерки путешествия по европ. Турции. Каз., 1848. С. 186, 189; *Он же.* Статьи, касающиеся древнего славянского языка. Казань, 1852. С. 31–52) и П. Й. Шафарик (*Šafařík P. J.* Correspondence: Vzájemné dopisy P. J. Šafaříka s ruskými učenci, 1825–1861 / Vydal V. A. Francve. Praha, 1928. С. 2. S. 964–965). Прозвище Костенечский он получил, возможно, по месту рождения, относительно к-рого существует неск. гипотез. Исходя из слов «странник из тырновских стран», под которыми К. К., вероятно, имел в виду себя, считается, что он родился в пределах Тырновского царства. П. Попович называл его родиной с. Костенци близ г. Прилеп (*Поповић.* 1965. С. 449–451), но в наст. время приоритетной является версия о г. Костенец (совр. Софийская обл.; см.: *Киев, Петков.* 1986. С. 14–15). К. К. получил прозвище «философ», т. к. считался образованным человеком своего времени. Сам он сообщил, что хотел учиться у патриарха Тырновского *Евфимия*, но, когда он пришел в Бачковский мон-рь, тот уже умер (между 1402 и 1409), и К. К. стал учеником Андроника (в нек-рых списках — Андрея), поэтому болг. исследователи ошибочно полагают,

что он учился у дьяка *Андрея (Пандурски В. Панегирикът на дяк Андрей от 1425 г. // Тырновска книжовна школа, 1371–1971. София, 1974. Т. 1. С. 225–242).* Хотя К. К. получил образование в мон-ре, о принятии им монашества не упоминается, к тому же существует мнение, что в период написания *Жития Стефана Лазаревича* он мог иметь семью (*Лукин.* 2001. С. 60–61).

К. К. жил в Филибе (Пловдиве) и, возможно, был приближенным митр. Дамиана. Затем был вынужден уехать в Сербию: в «Сказании о письменах» отмечается, что серб. деспот св. *Стефан Лазаревич* спас его от «рычащего зверя», под к-рым подразумевался султан Муса Челеби и его опустошительный поход в Болгарию 1409–1410 гг. Деспот Стефан разрешил К. К. продолжить обучение у Сербского патриарха Никона и направил в паломничество на Афон и в Иерусалим. К. К. был доверенным лицом деспота и переводчиком с турецкого, участвовал в дипломатических миссиях (подробности которых, упомянутые в *Житии* деспота, мог знать лишь непосредственный участник) и занимался книжной деятельностью. После смерти деспота Стефана (19 июля 1427) К. К. составил его *Житие*. Сообщение в *Житии* о прошедших 4 годах со смерти деспота (т. е. 1431) является последним сведением о жизни К. К. Предполагают, что после смерти деспота Георгия Бранковича и передачи Белграда Венгрии К. К. стал странником (возможно, поселился при патриаршем дворе).

Произведения. *Житие* Стефана Лазаревича, которое является важным лит. и историческим памятником, сохранилось в 11 кратких серб. и рус. списках XV–XVII вв., в 3 редакциях, две из к-рых, очевидно, авторские. Первая представлена фрагментарно сохранившимся списком 1433 г. (Ath. Zogr. N 105; РГБ. Муз. 3070); 2-я — 4 рус. и серб. списками XVI в. (старший в сборнике 40-х гг. XVI в.: РГБ. Вол. № 655); 3-я редакция является рус. сокращением 1-й четв. XVI в. (*Киев, Петков.* 1986. С. 314–328). Известно также анонимное проложное *житие* деспота (Там же. С. 327). Пространное *житие* было написано по поручению Сербского патриарха Никона, желавшего, видимо, канонизировать деспота (но канонизация состоялась только в XX в.). По сути это *Житие* являет-

ся биографией св. Стефана с элементами хроники и визант. энкомия — хвалебной песни в честь императора (*Сване.* 1978. С. 321–339; *Гагова.* 2008. С. 652). К. К. описал жизнь героя, сравнивая его с пророками Моисеем, Давидом, Соломоном, имп. Александром Македонским, в реальной исторической и географической среде. Генеалогию деспота, которую автор возводит по жен. линии к визант. имп. Константину I, предваряет подробное описание Сербии как райской обетованной земли: приводятся характеристики климата, природы и природных богатств; кратко описаны история сербов и их традиции (*Киев, Петков.* 1986. С. 340–341; *Radošević.* 1986). Далее подробно представлены исторические события кон. XIV — 1-й пол. XV в., на фоне к-рых разворачивалась деятельность Стефана Лазаревича, начиная с истории осман. династии и завоевания османами Балкан, отношения между различными политическими деятелями внутри серб. державы и международные контакты Сербии с другими странами (напр., с Венгрией и Боснией); упоминается даже о движении Яна Гуса в Чехии. В конце *Жития* помещена восторженная похвала деспоту, 13 ее фраз начинаются с анафоры «Радуйся» (*Киев, Петков.* 1986. С. 348). *Житие* имеет нек-рые формальные и текстовые особенности, не характерные для агиографического жанра (в нем 3 самостоятельных акrostиха; имена мн. персонажей исходно помещены в маргиналиях). Особенностью являются и финальные стихи, восхваляющие деспота. Они снабжены фразовым акrostихом, выражающим скорбь К. К. по поводу утраты покровителя («Странник странствующий [свое] оплакиваю странничество»). На Руси *Житие* послужило важным источником визант. и южнослав. истории XIV–XV вв. при составлении в 1-й четв. XVI в. Русского Хронографа. Родословие серб. правителей в составе *Жития* (гл. 14–16) явилось важным этапом в истории этого жанра в серб. лит-ре (*Гагова.* 2006. С. 98).

В богословско-грамматическом и полемическом трактате «Сказание о письменах» (1424–1426; *Лукин.* С. 85) К. К. излагает концепцию о языке как средстве Божественного Откровения и затрагивает разнообразные вопросы: о нормах правописания и о происхождении





кирилло-мефодиевского языка, обустаревших методах обучения серб. детей. Хотя формально адресатом К. К. являлась просвещенная часть серб. общества, текст был обращен гл. обр. к деспоту с надеждой, что тот выступит инициатором исправления книжного языка и орфографии, подобно тырновским исихастам. Автор определяет свой труд как «изобличение», к-рое вместе с грамматической составит новый устав серб. орфографии. Многочисленные ошибки в серб. текстах того периода и невозможность найти 2 одинаково написанные книги он объясняет моральным разложением серб. общества и особенно духовенства. Он обосновал необходимость лингвистического осмысления и кодификации церковнослав. языка на основе принципа *антистиха* подобно греч. языку, к-рый назван прародителем церковнослав. языка. Богословское основание языковых представлений К. К. о происхождении, природе и достоинстве церковнослав. языка большинство исследователей связывают с влиянием *исихазма*, согласно к-рому слово есть символ, а графические знаки Свящ. Писания обозначают Божественные прообразы. Поэтому нарушение норм орфографии влечет искажение смысла священных текстов и еретическое отступление от Православия. Для предотвращения этого К. К. предлагает ввести программу начального обучения грамоте, основанную на новаторском для того периода «звуковом методе».

Позднее неизвестный книжник составил краткую редакцию «Сказания о письменах» К. К.— «Словеса в кратце», включив фрагменты, посвященные проблемам правописания и просвещения (Кувев, Петков. 1986. С. 268–289). Это произведение получило широкое распространение в Сербии, Болгарии, Дунайских княжествах и на Руси. Известны 16 его серб., болг. и рус. списков (Кувев, Петков. 1986. С. 241–250, 255–267), которые часто входят в сборники вместе с грамматическими и посвященными славянской письменности произведениями, напр. «О письменах» Храбра Черноризца, «О восьми частях слова». В Словах впервые использовано понятие «ресавский извод», поэтому исследователи считают, что К. К. оказал влияние на создание ресавской правописной школы (Там же. С. 310–313; Гагова. 2006. С. 119).

До последнего времени К. К. приписывался один из переводов толкований Феодорита, еп. Кирского, на Книгу Песнь Песней Соломона (Кувев, Петков. 1986. С. 527–545), однако сейчас можно считать установленным, что он выполнен др. книжником (Димитрова М. Тълкувания на Песен на Песните в ръкописе 2/24 от Рилската св. обител. София, 2012). К. К. можно атрибутировать перевод «Описания святых мест Иерусалима» (К. К. посетил Св. землю, а в списках перевода уточняется, что они были сделаны с «книг Константина Философа») и космографо-географическую компиляцию, к-рая часто находится в сборниках вместе с др. его произведениями и содержит цитаты из Жития Стефана Лазаревича. Возможно, он составил эту компиляцию из текстов визант. итинерария VI в. (Ангелов Б. С. Из старата бълг., рус. и сръб. лит-ра. София. 1967. Кн. 2. С. 162–230) или перевел с греческого языка пересказ Михаила Пселла 3 первых глав космографического трактата «Стефанит и Ихнилат» визант. ученого Симеона Сифа (Giannelli C. Di alcune versioni e rielaborazioni Serbe delle «Solutions breves quaestionum naturalium» attribuite a Michele Psello // SBiz. 1936. Vol. 5. P. 445–468; Полякова С. В., Феленковская И. В. Анонимный географ. трактат «Полное описание вселенной и народов» // ВВ. 1956. Т. 8. С. 304–305; Радосевич Н. Византијски космолошки чланци у слов. преводу позног средњег века // България и Сърбия в контекста на визант. цивилизация: Сб. ст. от бълг.-сръб. симп. София, 2005. С. 393–412). Соч.: Кувев К., Петков Г. Сърб. съч. на Константин Костенецки: Изслед. и текст. София, 1986; Съчинения: Сказание за буквите. Житие на Стефан Лазаревич / Пер.: А.-М. Тотманова. София, 1993.

Изд.: Муравьев. ЖСВРЦ: Декабрь. 1860. С. 262–314; Попов А. Н. Изборник слав. и рус. сочинений и статей, внесенных в хронографы рус. редакции. М., 1869. С. 92–130; Daničić Đ. Knjiga Konstantina Filosafo a pravopisu // Starine. Zagreb, 1869. Knj. 1. S. 3–47; Шафарик J. Живот деспота Стефана Лазаревича, великог кнеза српског // ГСУД. 1870. Кн. 28. С. 362–428; Јагић В. Константин Философ и његов живот Стефана Лазаревича, деспот српског // Там же. 1875. Кн. 42. С. 223–328; он же (Јагић В.). Рассуждения южнослав. и рус. старины о церковнослав. яз. // Исследования по рус. яз. СПб., 1885/1895. Т. 1. С. 289–1067; Novačković S. Odlomci srednjevjekovne kosmografije i geografije // Starine. Zagreb, 1884. Knj. 16. S. 41–56; Stanojević S. Die Biographie Stefan Lazarevits von Konstantin dem Philosophen als Geschichtsquelle // ASPH. 1896. Bd. 18. S. 409–472; Иванов Й. Български старини из Македония. София,

1931². С. 294; Трифуновић Ђ. Тумачење Песме над песмама од Теодорита Кирског у преводу Константина Философа // Зборник за славистику. Београд, 1971. Кн. 2. С. 85–105; он же. Песма над песмама у преводу или у редакцији Константина Философа (Костенецког) // Тырновска книжовна школа. София, 1974. Кн. 1. С. 257–261.

Лит.: Розанов С. П. Житие сербского деспота Стефана Лазаревича и рус. Хронограф // ИОРЯС. 1906. Т. 11. Кн. 2. С. 62–97; Поповић П. Акростих у Константина Философа // ПКЈИФ. 1935. Кн. 15. № 1/2. С. 41–44; он же. Четири рајске реке: (Једно место из Константина Философа) // ГСКА. 1936. Кн. 171. С. 161–176; он же. Житије деспота Стефана Лазаревича Константина Философа // Српска књижевност у књижевној критици. Београд, 1965. Кн. 1. С. 449–459; Трифонов Ю. Живот и дейност на Константин Костенецки. София, 1943. (Списание БАН; Кн. 66. Ч. 5); Schultze H. Untersuchungen zum Aufbau des Skazanie o pismenech von Konstantin von Kostenec. Gött., 1964; Сване Г. Константин Костенецки и его биография серб. деспота Стефана Лазаревича // Славянские культуры и Балканы. София, 1978. Т. 2. С. 321–339; он же. Русский «Хронограф» и «Биография Стефана Лазаревича» // Тырновска книжовна школа. София, 1980. Т. 2. С. 109–132; Goldblatt H. On the Theory of Textual Restoration among the Balkan Slavs in the Late Middle Ages // Ricerche Slavistiche. 1980/1981. Vol. 27/28. P. 123–156; idem. The Church Slavonic Language Question in the XIVth and XVth Centuries: Constantin Kostenečki's «Skazanie iz'javljénno o písmeneh» // Aspects of the Slavic Language Question. New Haven, 1984. Vol. 1. P. 67–98; idem. Orthography and Orthodoxy: Costantin Kostenečki's Treatise on the Letters «Skazanje iz'avljénno o pismeneh» // Firenze, 1987. (Studia Historica et Philologica; Vol. 16); Хараламиев И. Константин Костенецки и Григорий Цамблак за делото на Кирил Философ // Константин-Кирил Философ: Сб. ст. София, 1981. С. 172–181; Radošević N. Laudes Serbiae: The Life of Despot Stephan Lazarević by Constantine the Philosopher // ЗРВИ. 1986. Кн. 24/25. С. 445–451; Петков Г. Константин Костенецки // КМЕ. 1995. Т. 2. С. 423–426 [Библиогр.: С. 425–426]; Турилов А. А. Этническое и культурное самосознание сербов в кон. XIV–XV вв. // Этническое самосознание славян в XV в. М., 1995. С. 157–176; он же. Кем и с какой целью был изготовлен карловацкий список грамматического трактата Константина Костенецкого? // Словенско средневек. наслеђе: 36. посвећен Ђ. Трифуновићу. Београд, 2001. С. 673–687; он же. От Кирилла Философа до Константина Костенецкого и Василия Софийнина: История и культура славян IX–XVII вв. М., 2011. С. 289–307; он же. Межславянские культурные связи в эпоху Средневековья и историкокультурное исследование истории и культуры славян: Этюды и характеристики. М., 2012. С. 478–484; Petrova M. An Unknown Copy of the Description of Jerusalem by Constantine of Kostenec // Bsl. 1998. Vol. 59. № 2. P. 255–270; Лукин П. Е. Письмена и православие: Ист.-филол. исследование «Сказания о письменах» Константина Философа Костенецкого. М., 2001. [Библиогр.: С. 326–361]; Чешмеджиев Д. Кирил и Методий в бълг. ист. памет през средните векове. София, 2001. С. 110–129; Гагова Н. Деспот Стефан Лазаревич, Птоломей Филадельф и карриерата на придворния философ Константин Костенецки // Старобългарска лит-ра. София, 2006. Кн. 35/36. С. 97–124; она же.





Константин Костенечки // История на бълг. средновеков. лит-ра / Съст.: А. Милтенова. София, 2008. С. 647–656; *Димитрова М. Д.* Гръцките заемки «гипси», «ипси» и «епалкис», или как Константин Костенечки използва тълкованията на Песен на песните в оригиналните си съчинения // Старобългаристика. София, 2012. Год. 36. Бр. 4. С. 62–74.

Д. Чешмеджиев

КОНСТАНТИН ЛАСКАРИС – см. *Ласкарис* Константин.

КОНСТАНТИН МАГУЛА [греч. Κωνσταντῖνος Μαγουλάς, букв. – «толстощекий»] (1-я пол. XV в.), доместик г. Фивы, визант. мелург; др. сведений о его жизни не сохранилось. Из произведений К. М. наиболее известен каллофонический стих из полиелея «Молнии в дождь сотвори» (Пс 134. 7) 1-го гласа. В рукописной традиции это произведение К. М. наиболее распространено в версии, «украшенной» (καλλωπισμένος) его современником мелургом *Мануилом Газисом* (Lesb. Leim. 287. Fol. 30–32, ок. 1600 г.; 286. Fol. 49–51v, после 1600 г.; 285. Fol. 63–65, 1-я треть XVII в.; 245. Fol. 94–96v, 1649 г.; 230. Fol. 206–207; 459. Fol. 91v – 92v; 238. Fol. 119v – 120v, все 3 – ок. 1700 г.; 8. Fol. 57–57v, кон. XVIII в.; ГЭ. Ω. 1163. Л. 62–69 об., 1-я пол. XVII в.; РНБ. Греч. № 237. Л. 43 об. – 45 об., посл. четв. XVII в.; № 130. Л. 85 об., нач. XVIII в.; № 132. Л. 121, посл. треть XVIII в.; № 711. Л. 76 об., XVIII в.; РНБ. ОЛДП. О. 117. Л. 105 об. – 107 об., 1729–1731 г.; СPolit. Bibl. Patr. К. Ananiadou. 6. Fol. 15v – 16, 1680 г.; БАН. РАИК. № 35. Л. 164 об. – 166 об., кон. 10-х – нач. 20-х гг. XVIII в.; № 42. Л. 108 об. – 112, сер. XVIII в.; Athen. O. et. M. Merlier. 12. Fol. 27–28, 30–40-е гг. XVIII в.; Lesb. Υρσελου. 40. Fol. 30–32, ок. 1750 г.; транскрипция в нотации *нового метода*, выполненная в 1819 г. хартофилаксом *Хурмузием*: Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 704. Fol. 17v – 20). В немногих самых ранних списках этот стих приведен без обработки (Ath. Iver. 1120. Fol. 262–276v, 1458 г.; Athen. Bibl. Nat. 2401. Fol. 106–107, посл. четв. XV в. – здесь стих назван аллилуарием). Будучи одной из самых распространенных каллофонических обработок стихов полиелея, произведение К. М. чаще всего встречается в составе полиелеев «Раби Господа» Николая Кукумы (1-я пол. XV в.) и Панайотиса Хрисафа Нового (2-я пол. XVII в.), реже – в др.

версиях, напр. в полиелее Петра Берекета (кон. XVII – нач. XVIII в.). Нередко этот стих бывает выписан отдельно, что является примером «превращения» части произведения в самостоятельную каллофоническую *матиму* (Сург. Machairas. 4. Fol. 368–370, сер. XVI в.; Ath. Iver. 1274. Fol. 162–165, сер. XVI в.; 1295, 2-я пол. XVI в.; 1191. Fol. 45–47v; 1197. Fol. 162–164, обе – 1-я пол. XVII в.; 1234. Fol. 18v – 21v; 1227. Fol. 199v – 201v; 1186. Fol. 79–81v, все 3 – сер. XVII в.; 1180. Fol. 121v – 123, 2-я пол. XVII в.; Xeropot. 280. Fol. 16–18, 2-я пол. XVI в.; 271. Fol. 60–62v, 1-я пол. XVII в.; 313. Fol. 97–99, 1794 г.; Lesb. Leim. 293. Fol. 74–78, нач. XVII в.; 258. Fol. 143–144v, 20–40-е гг. XVII в.; Athen. Acad. Sideridou. 7. P. 190–199, ок. 1650 г.; Ath. Gregor. 32. Fol. 77–80, сер. XVII в.; Ath. Karakal. 237. Fol. 59v – 62v, 2-я пол. XVII в.; 234. Fol. 162–164v, 1685 г.; 218. Fol. 223v – 225, кон. XVII в.; СPolit. Bibl. Patr. К. Ananiadou. 6. Fol. 15v – 16, 1680 г.; Ath. Philoth. 133. Fol. 197–200, кон. XVII в.; Ath. Pantel. 984. Fol. 148–150v, сер. XVIII в.; Ath. Xen. 123. Fol. 147–149, 2-я пол. XVIII в.). Факсимиле этого стиха по рукописи, выполненной в 1686 г. иером. *Космой Македонцем* (Ath. Doch. 324. Fol. 48v – 49v), и перечень др. списков опубликованы М. Хадзиякумисом (*Χατζηγακουμής*. 1980. Σ. 147, φωτογρ. 50. 1–2).

Др. сохранившиеся песнопения К. М. – стих «Благословение Твое» (Н εὐλογία σου; Пс 3. 9) из песнопения «Блажен муж» на 4-й плагальный (8-й) глас (Ath. Iver. 1120. Fol. 60–67v; Lesb. Leim. 273. Fol. 43–43v, 1-я пол. XVI в.), аллилуиарий, называемый «печальное печали» (τὰ λύπῃρα τῆς λύπης), на 2-й плагальный (6-й) глас *νεναώ* (БАН. РАИК. № 154. Л. 189 об., 1430 г.; № 42. Л. 352 об.; Ath. Iver. 1120. Fol. 496–504; РНБ. Греч. № 126. Л. 153, 2-я пол. XV в.; № 130. Л. 261; № 132. Л. 289 об.; № 711. Л. 171 об.; СPolit. Bibl. Patr. К. Ananiadou. 6. Fol. 41; транскрипция Хурмузия: Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 704. Fol. 300–300v), причастны «Хвалите Господа с небес» на 4-й и 4-й плагальный гласы (БАН. РАИК. № 154. Л. 229–230, 1430 г.) и «Творяй ангелы Твоя» на 4-й плагальный глас (2 версии: РНБ. Греч. № 130. Л. 401–401 об.; № 132. Л. 400, 400 об.; № 711. Л. 240; Lesb. Leim. 459. Fol. 303v – 304v; БАН. РАИК. № 42. Л. 501–502; транскрип-

ция Хурмузия: Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 705. Fol. 154v – 155v, 1829 г.).

К. М. принадлежит неск. богородичных матим: «Всяк земнородный» (мегалинарий (ирмос)) на 4-й глас (РНБ. Греч. № 126. Л. 224–225; № 130. Л. 470–470 об.; БАН. РАИК. № 30. Л. 358–360, посл. четв. XVI в.; № 42. Л. 559 об. – 560 об.; Lesb. Leim. 258. Fol. 398v – 401v; 273. Fol. 154–155v; 459. Fol. 362–363; 238. Fol. 377v – 378v; Athen. O. et. M. Merlier. 12. Fol. 326v – 327v; транскрипция Хурмузия: Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 706. Fol. 182–187v, 1819 г.; 732. Fol. 336–339v), «Детородную деву кто слыша» (тропарь из 9-й песни канона среды 2-й седмицы Великого поста) на 3-й глас (РНБ. Греч. № 237. Л. 393 об. – 394 об., посл. четв. XVII в.; № 130. Л. 459–460; № 711. Л. 279 об. – 280; Lesb. Leim. 238. Fol. 369–370; транскрипция Хурмузия: Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 706. Fol. 130v – 137) и «На Синайстей горе» на 3-й глас (творение *Ксена Корониса*, «украшенное» К. М.: РНБ. Греч. № 711. Л. 343 об.; транскрипция Хурмузия: Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 706. Fol. 109–115).

К. М. также создал ряд матим на праздники и дни памяти святых: в Неделю ваий – стихиру «Множество народа» 4-го гласа, «украшенную» Мануилом Хрисафом (транскрипция Хурмузия: Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 733. Fol. 215–217v), прп. Евфросинии Александрийской (25 сент.) – «Но проси мира» (Αλλ' αἰτήσαι εἰρήνην; анаграмматизм славника на «Господи, воззвах») на 2-й плагальный глас (транскрипция Хурмузия: Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 727. Fol. 291–296v), арх. Михаила (8 нояб.) – «Ходатайством твоим избавляя» (Τῆ μεσιτείᾳ σου λυτρούμενος; анаграмматизм славника на хвалитех) на 1-й плагальный (5-й) глас (Athen. K. Psachou. 98/246. Fol. 321v – 322, 1676 г.; 65/215. Fol. 38v – 39, XVIII в.; Lesb. Leim. 231. Fol. 35–36v, ок. 1700 г.; транскрипция Хурмузия: Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 728. Fol. 241v – 246v) и «Яко чиновачник и поборник» на 4-й плагальный глас (Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 728. Fol. 273v – 277v), вмц. Анастасии (22 дек.) – «Воскресения дар прияла еси» на 2-й глас (транскрипция Хурмузия: Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 729. Fol. 226–229), на Рождество Христово – «Воплотивыйся нас ради» (Ὁ σαρκωθείς δι' ἡμᾶς; анаграмматизм славника на 3-м часе)





на глас βωρδς ζω, «Приидите, вернии» (самогласен на 6-м часе) на 1-й глас Ке (транскрипция Хурмузия: Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 729. Fol. 291v – 297) и мегалинарии «Величай, душе моя, Честнейшую – Удобнее молчание» на 1-й глас (транскрипция Хурмузия: Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 730. Fol. 74–78v), вмч. Георгия (23 апр.) – «Христос бо, Егоже возлюбил еси» (Χριστὸς γὰρ ὃν ἐπόθησας) на 1-й глас (анаграмматизм славника на малой вечерне; «украшен» Хрисафом: Lesb. Leim. 459. Fol. 449–450; транскрипция Хурмузия в 1-м плагальном гласе: Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 731. Fol. 225v – 228v), свт. Афанасия Великого, еп. Александрийского (2 мая) – «Егоже и молит» (Ὁν καὶ προσεύξει) на 2-й плагальный глас γενανώ (анаграмматизм славника на «Господи, воззвах»; транскрипция Хурмузия: Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 730. Fol. 339–342v – здесь 18 янв.), свт. Епифания Кипрского (12 мая) – «Богоносного отца» на 1-й глас (транскрипция Хурмузия: Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 731. Fol. 274v – 278), на Рождество св. Иоанна Предтечи – «Даровати мир миру» (Δωρηθῆναι εἰρήνην τῷ κόσμῳ) на 2-й глас (анаграмматизм стихиры на стиховне, «украшенный» Мануилом Хрисафом: Lesb. Leim. 231. Fol. 172v – 174; Athen. K. Psachou. 65/215. Fol. 201v – 202; транскрипция Хурмузия в 1-м гласе τετράφωνος: Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 731. Fol. 351–354), 7 мучеников Макавейских (1 авг.) – «Души праведных» (Ψυχὰὶ δικαίων) на 4-й плагальный глас (транскрипция Хурмузия: Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 732. Fol. 199–203), на Преображение Господне – «С ними же и мы» (Μεθ' ὧν καὶ ἡμεῖς) на 1-й плагальный глас (анаграмматизм стихиры «Божества Твоего Спасе»; транскрипция Хурмузия: Ibid. Fol. 231–234), на Успение Пресв. Богородицы – «Тя бо христианский род» (Σὲ γὰρ χριστιανῶν τὸ γένος) на 2-й глас (анаподизм стихиры «Приидите всемирное успение», транскрипция Хурмузия: Ibid. Fol. 286–290v), на Усекновение главы св. Иоанна Предтечи – «Что ты наречем» на 1-й глас (транскрипция Хурмузия: Ibid. Fol. 349v – 353) и «Паки Иродия бесится» 2-го плагального гласа («украшенный» К. М. мелос Карвунариота; Ibid. Fol. 362v – 368v).

Лит.: Стάθης. Χειρόγραφα. Т. 1–3 (по указ.); *idem*. Ἀναγραμματομοί (по указ.); Χατζηνακουμής. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Σ. 335–336;

idem. Χειρόγραφα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, 1453–1820: Συμβολή στὴν ἔρευνα τοῦ νέου ἑλληνισμοῦ. Ἀθήνα, 1980; *Jakouhevici* A. Δίγλωσση παλαιογραφία καὶ μελωδοί-ὄμινογράφοι τοῦ κώδικα τῶν Ἀθηνῶν 928. Λευκωσία, 1988. Σ. 84–85; *Γερμαν* E. B. Греч. муз. рукописи Петербурга: Кат. СПб., 1996. Т. 1. С. 625–626; 1999. Т. 2. С. 488–489; *Χαλδαίου* A. Γ. Ὁ πολυέλεος στὴν βυζαντινὴ καὶ μεταβυζαντινὴ μελοποιία. Ἀθήνα, 2003. Σ. 417, 438–439.

A. Χαλδαεῖκς

ΚΟΝΣΤΑΝΤΙΝ ΜΑΝΑΣΣΙ
[греч. Κωνσταντῖνος ὁ Μανασσῆς] (ок. 1115, по другой версии – ок. 1130, К-поль – после 1173–1175, по др. данным – 1187), визант. писатель. К. М. некоторое время служил секретарем при дворе имп. Мануила Комнина и уже в юности примкнул к интеллектуальному кружку под покровительством севастократориссы Ирины, жены Андроника Комнина, брата Мануила. Вскоре после смерти мужа Ирина попала в немилость из-за подозрений в участии в заговоре; возможно, в этот период К. М. отделился от кружка. Вероятно, преподавал риторику и был профессором Патриаршей школы в К-поле. К. М. имел связи и с др. аристократическими родами, в т. ч. с семьей Иоанна Контостефана, родственника Мануила. Ему принадлежит монодия на смерть жены Иоанна Феодоры (*Кури*, 1900). В 1160 г. Контостефан возглавил посольство в Палестину к Иерусалимскому кор. Балдуину III и гр. Триполитанскому Раймонду III для переговоров о заключении брака между Мануилом и Триполитанской принцессой Мелисендой. Путешествие, в к-ром принял участие и К. М., длилось 2 года и нашло отражение в стихотворных «Путевых заметках». Ряд исследователей полагают, что К. М. в последние годы жизни был митрополитом Навпактским (*Veas*. 1928/1929; *Καρπύζηλος*. 2009. Σ. 537–538). В заглавии неск. списков «Хроники» (Vodl. Misc. 205, Monac. gr. 254) К. М. сказано, что автор «впоследствии стал митрополитом Навпактским». Кроме того, в одном из писем *Иоанн Апокавк* сообщал, что в молодости служил секретарем у митрополита Навпакта Константина Манасси. Также известна печать 1170 г., принадлежавшая Константину Манасси, епископу фракийского г. Панион (в таком случае это была предшествующая карьерная ступень) (*Fedalto*. Hierarchia. Vol. 1. P. 293). К. М. мог принять монашеский постриг уже к 1160 г., поскольку в начальных

строках «Путевых заметок» сказано, что он, «избежав потрясений бурной жизни... наконец пристал к тихой гавани» (*Horna*. 1904. S. 325–326). Др. ученые полагают, что упоминание сана К. М. в заглавии «Хроники» является результатом ошибки переписчиков XIV в., а 2 др. аргумента считают недостаточными (*Lampsidis*. 1988. P. 97–104; *Magdalino*. 1997. P. 161). Также противники отождествления полагают, что придворный поэт вряд ли согласился бы покинуть К-поль ради митрополичьей кафедры в провинции.

К. М. принадлежит множество произведений разных жанров: стихотворная «Хроника» (Σύνοψις χρονική), «Путевые заметки» (Ὀδοιπορικόν), «Моральные стихи» (Ἠθικὸν ποίημα), сохранившийся во фрагментах роман «Аристандр и Каллифея» (Τὰ κατ' Ἀρίστανδρον καὶ Καλλιθέαν), монодии, утешительные слова, похвальные речи и экфрасисы.

«Хроника» содержит 6620 пятнадцатисложников (по критическому изданию О. Лампсидиса), повествование начинается с сотворения мира и доводится до конца правления имп. Никифора Вотаниата (1081). Ряд исследователей считают, что «Хроника» написана между воцарением Мануила (1143) и смертью севастократориссы Ирины (1153), поскольку она содержит посвящение Ирине (l. 1–17) и похвалу Мануилу с пожеланием, чтобы его царствование продлилось много лет (l. 2507–2512). Однако издатель «Хроники» Лампсидис указывает на то, что в посвящении упомянута не только Ирина, но и ее муж Андроник, который умер в 1142 г. В таком случае «Хронику» следует датировать временем до 1142 г., а похвалу Мануилу считать более поздним добавлением. Рукописная традиция «Хроники» очень богата, в критическом издании использовано 13 самых авторитетных списков более чем из 100 известных, хотя первоначально К. М. ориентировался на узкую аудиторию и писал «Хронику», только чтобы развлечь взыскательного придворного читателя.

Как и большинство авторов всемирных хроник после *Иоанна Малалы*, К. М. излагал историю как череду сменяющих друг друга правителей. Он сформулировал этот принцип в начале «Хроники», пояснив, что намерен рассказать, кто, кем и на какой территории правил





и сколько лет длилось каждое правление. После описания дней творения (л. 27–341) К. М. излагает историю от Адама до Авраама (л. 283–534), историю вост. правителей — от полулегендарных Бела и Сарда-напада до персид. царей, Александра Македонского и эллинистических правителей (л. 535–966), обращается к иудейской истории и доходит до вавилонского пленения (л. 967–1107), хронологически возвращаясь назад, но уже к греч. истории, подробно рассказывает о Троянской войне (л. 1108–1470), повествует об истории Рима — от Энея до равноап. Константина I Великого (л. 1471–2290), после чего переходит к самому объемному визант. разделу (л. 2291–6620). Т. о., из повествования выпадает период полисной Греции и республиканского Рима. К. М. сосредоточен на светской истории: ни церковные Соборы, ни борьба с ересями его не интересуют, история Боговоплощения занимает всего неск. строк, а святые почти не упоминаются. Современная К. М. политическая действительность не нашла отражения в «Хронике»; правящий имп. Мануил упомянут лишь однажды, при противопоставлении Ветхого Рима Новому (л. 2506–2512). Нередко К. М. выступает в роли морализатора, при этом объектом его поучений являются не только конкретные исторические фигуры, но и имперсональные силы — Зависть, Судьба, Эрос, поскольку, согласно его видению истории, именно они, а не Провидение, к-рое упомянуто лишь дважды, играют главенствующую роль в истории человечества.

Как правило, К. М. не называет свои источники. Иудейская история отчасти основана на «Краткой хронике» Георгия Амартола. Описание Троянской войны опирается не на поэмы Гомера, а преимущественно на произведение *Георгия Кедрина*, при этом часть эпизодов не находит иных соответствий, кроме как в «Истории» Геродота, откуда, вероятно, заимствованы и нек-рые события персид. истории. Сведения о периоде от Энея до начала империи восходят к «Римским древностям» Дионисия Галикарнасского и к «Изложению истории» Иоанна Зонары. Повествование о рим. императорах основано на истории мон. Иоанна Антиохийского и дополнено сведениями из сочинений Кедрина и Зо-

нары (в 2 местах К. М., вероятно, обращался к сочинениям *Иоанна Лиды*). Хроники тех же авторов, а также «Хронография» Феофана Исповедника и тексты Псевдо-Симеона были использованы для рассказа о визант. эпохе. Заключительный раздел, начинающийся с правления имп. Василия I, преимущественно основан на соч. «Изложение истории» Иоанна Зонары, нек-рые сюжеты находят параллели только в хронике Феодора Скутариота. Можно предполагать существование общего несохранившегося источника, к-рым пользовались эти авторы.

«Хроника» имеет эпизодическую структуру, при этом жанровая природа отдельных эпизодов неодинакова, что вынуждало К. М. прибегать для их связи к необычным повествовательным техникам. Это отличает его текст от др. хроник, где связующим звеном по большей части выступают датировки. Каждый эпизод имеет хорошо продуманные вступление и заключение. В исторических разделах «Хроники» эпизоды обрамляют отвлеченные рассуждения о превратностях судьбы или несовершенстве человеческой природы. Подобные авторские комментарии вводят общие мотивы и создают связи между разными частями текста. Описание человеческих страстей (властолюбия, плотских страстей, ревности) уводит К. М. за пределы жанра хроники и приближает нек-рые эпизоды к возродившемуся в XII в. жанру романа. Эпизод, посвященный предыстории Троянской войны, воспроизводит романную схему, а текст, повествующий об ослеплении имп. Ириной своего сына Константина VI, близок к античной трагедии: властолюбивая и коварная Ирина приказывает ослепить Константина ночью, и, пробудившись в той самой Порфировой комнате, в к-рой он когда-то впервые увидел свет, тот с ужасом осознаёт, что ослеп. Часто К. М. инкорпорирует в «Хронику» элементы экфрасиса: рассказ о днях творения насыщен традиц. мотивами античного экфрасиса сада, при этом Творец уподобляется художнику или садовнику, к-рый пользуется в работе не садовыми инструментами, а Логосом, подобно поэту, чьим инструментом является слово. Язык «Хроники» — соединение народноязычных элементов и гомеровской лексики, античных и библейских аллюзий; автор прибегает к неологизмам.

«Путевые заметки», рассказывающие о путешествии К. М. в Палестину, написаны 12-сложником. Текст сохранился в 2 списках: Marc. gr. 524. Fol. 94v — 96r (XIV в.) содержит только первые 269 строк; Vat. gr. 1881. Fol. 102r — 109r (XIV в.) — текст целиком, за исключением строк 124–212. Вероятно, отсутствие отрывка с описанием внешности принцессы Мелисенды указывает на то, что в ватиканской рукописи содержится поздняя редакция сочинения, созданного, когда помолвка с Мануилом была расторгнута и похвала красоте принцессы стала неактуальной. Путешествие начинается в М. Азии, в Самарии участники посольства случайно встречают предполагаемую невесту императора. Св. места Палестины упоминаются лишь кратко, бóльшую часть текста занимают жалобы на тяжелый климат и суровые условия путешествия. К. М. даже задается вопросом, почему Господь избрал для *Воплощения* столь неблагоприятную землю, и отмечает, что если бы не Божественное присутствие, то эти места и вовсе были бы лишены притягательности. По пути в Триполи К. М. заболел, лечился на Кипре, а прибыв в Триполи, заболел вторично. В обоих случаях К. М. подробно описал симптомы болезни и свои страдания, дополнив этот рассказ рассуждениями об уязвимости человеческой природы. На обратном пути в К-поль посольство останавливалось в Сисе (Киликия), однако вынуждено было бежать на Кипр, спасаясь от пиратов, подосланных Раймондом III, графом Триполи. Последний сюжет, описанный К. М., — анекдотический рассказ о драке с простолюдином во время службы в церкви на Кипре. На протяжении рассказа К. М. неск. раз обращается мыслью к К-полю, к-рый противопоставлен как суровой Палестине, где даже воду пить опасно, так и провинциальному Кипру, где нет ни привычного круга общения, ни б-ки. Предположительно разные части сочинения были написаны по ходу путешествия: тональность первых глав указывает на то, что автор еще не знал, вернется ли живым в К-поль (*Marcovich*. 1987). Вероятно, К. М. был приглашен Иоанном Контостефаном, чтобы увековечить в стихах их миссию, однако она не имела успеха, текст К. М. не пригодился. В жанровом отношении «Путевые заметки» уникальны: они





содержат упоминания св. мест, однако совсем не похожи на традиц. паломничества, рассказ балансирует между псогосом чужого дикого мира и энкомием покинутому К-полю, а предметом описания оказывается не внешний мир, а внутренние переживания автора, вырванного из привычного культурного пространства.

«Аристандр и Калиффея» — роман, сохранившийся во фрагментах. По большей части это гномические высказывания на разные случаи жизни. Текст входит в сборник апофтегм светского и религ. содержания Макария Хрисокефала и занимает 612 строк (Marc. gr. 452 (XIV в.)). В 2 др. рукописях (Vindob. Phil. gr. 306. Fol. 1–16v; Monac. gr. 281. Fol. 144–161) этот текст дополнен еще 346 строками, которые помимо апофтегм содержат некоторые элементы романного действия, что позволяет приблизительно реконструировать сюжет. Источниками нравоучительной части служили произведения Гомера, Геродота, Софокла, Аристофана, Элиана; некоторые гномы восходят к Гелиодору и Ахиллу Татию, чьи романы послужили сюжетными источниками для большинства византийских романов.

«Моральные стихи» написаны 15-сложником, содержат пролог (l. 1–76), основной текст с делением на главы (l. 77–898) и эпилог (l. 899–916). В рукописи Paris. gr. 2750A сочинение не имеет ни названия, ни имени автора, общий заголовок и подзаголовки глав («О вере», «О любви», «О зависти») принадлежат издателю. Поэма посвящена описанию разных человеческих качеств, поступков и чувств, хороших (любовь, смирение, целомудрие, справедливость) и плохих (зависть). В начале каждого отрывка поэт смиренно заявляет, что, хоть и берется описать некое хорошее качество, сам обладает противоположным. Текст имеет ряд дословных совпадений с фрагментами романа «Аристандр и Калиффея», что ставит перед исследователями вопрос атрибуции. Одни считают, что поэма принадлежит более позднему автору, возможно ученику К. М., который не слишком искусно инкорпировал заимствованный текст в свой собственный (Mazal. 1967. S. 249). Другие полагают, что поэма написана К. М., когда он уже был монахом, а ее простота объясняется попыткой очистить текст поучительного содержания от романых

элементов, непригодных для монашеского чтения (Тσολάκης. 2003. Σ. 9).

Экфрасисы принадлежат к малым риторическим произведениям, к-рые в большом количестве были написаны К. М. Нередко они вбирали элементы др. жанров: в экфрасисе, посвященном журавлиной охоте, в которой принимал участие Мануил Комнин (Куриц. 1906. С. 79–88), К. М. сопоставил охотничьего сокола с императором на войне, и экфрасис превратился в энкомий. Большинство экфрасисов если и не связаны с имп. семьей непосредственно, то так или иначе касаются придворной жизни: «Описание земли» (рассказ об изображении женщины, увиденном во дворце, которое воспринимается им как персонификация земли в окружении плодов и животных), «Одиссей и циклоп» (описание античной камеи, принадлежащей некоему сановнику).

Соч.: Miller M. E. Poème moral de Constantin Manassès // Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France. P., 1875. Vol. 9. P. 23–75; Sternbach L. Analecta Manassea // Eos. Lwów, 1901. Vol. 7. P. 180–194; idem. Constantini Manassae ecphrasis inedita // Symbolae in honorem L. Świkliński. Leopoli, 1902. P. 1–10; idem. Constantini Manassae versus inediti // WSt. 1902. Bd. 24. S. 473–477; Horna K. Einige unedierte Stücke des Manasses und Italikos // Jb. des K.K. Sophiengymnasiums in Wien für das Schuljahr 1901/1902. W., 1902. S. 3–26; idem. Das Hodoiporikon des Konstantin Manasses // BZ. 1904. Bd. 13. S. 313–355; idem. Eine unedierte Rede des Konstantin Manasses // WSt. 1906. Bd. 28. S. 171–204; Куриц Э. Два произведения Константина Манасси, относящиеся к смерти Феодоры Контостефанины // ВВ. 1900. Т. 7. Вып. 4. С. 621–645; он же. Еще два неизд. произведения Константина Манасси // Там же. 1906. Т. 12. С. 69–98; Mazal O. Der Roman des Konstantinos Manasses: Überlf;g; Rekonstruktion, Textausg. d. Fragmente. W., 1967; Среднеболгарский пер. Хроники Константина Манасси в слав. лит-рах / Под ред. И. С. Дуйчева, Д. С. Лихачева. София, 1988; Lampsidis O. Der vollständige Text der «Ἐκφρασις γῆς» des Konstantinos Manasses // JÖB. 1991. Bd. 41. S. 189–205; Constantini Manassis Breviarium chronicum / Rec. O. Lampsidis. Athenis, 1996. 2 vol. (CFHB; 36/1–2); Polemis I. D. Fünf unedierte Texte des Konstantinos Manasses // RSBN. N. S. 1996. Vol. 33. P. 279–292.

Лит.: Bees N. Manassis, der Metropolit von Naupaktos, ist identisch mit dem Schriftsteller Konstantinos Manassis // BNJ. 1928/1929. Bd. 7. S. 119–130; Mazal O. Das moralische Lehrgedicht in Cod. Paris. Gr. 2750 A — ein Werk eines Nachahmers und Plagiators des Konstantinos Manasses // BZ. 1967. Bd. 60. S. 249–268; Λαμπσιδής Ο. Δημοσιεύματα περί τὴν Χρονικὴν Σύνοψιν Κωνσταντίνου τοῦ Μανασσή. Ἀθήνα, 1980; idem. [Lampsidis]. Zur Biographie von K. Manasses und zu seiner Chronike Synopsis (CS) // Byz. 1988. T. 58. P. 97–111; Marcovich M. The «Itinerary» of Constantine Manasses // Illinois Classical Studies. 1987. Vol. 12. N 2. P. 277–291; Magdalino P. In Search of the Byzantine

Courtier: Leo Choïrosphaktes and Constantine Manasses // Byzantine Court Culture from 829 to 1204 / Ed. H. Maguire. Wash., 1997. P. 141–165; Reinsch D. R. Historia ancilla litterarum?: Zum literarischen Geschmack in der Komnenzeit: Das Beispiel der Σύνοψις χρονική des Konstantinos Manasses // Pour une «nouvelle» histoire de la littérature byzantine: Actes du colloque intern. philologique, Nicosie, 25–28 mai 2000 / Ed. P. Odorico, P. A. Agapitos. P., 2002. P. 81–94; Τσολάκης Ε. Το λεγόμενο «Ἠθικό ποίημα» του Κωνσταντίνου Μανασσή // Ελληνικά. Θεσσαλονίκη, 2003. Τ. 53. Σ. 7–18; Nilsson I. Narrating Images in Byzantine Literature: The Ekphraseis of Konstantinos Manasses // JÖB. 2005. Bd. 55. S. 121–146; eadem. Discovering Literariness in the Past: Literature vs. History in the Synopsis Chronike of Konstantinos Manasses // L'écriture de la mémoire: La littérature de l'historiographie: Actes du IIIe colloque intern. philologique «ΕΡΜΗΝΕΙΑ», Nicosie, 6–7–8 mai 2004 / Ed. P. Odorico e. a. P., 2006. P. 15–32; eadem. Constantine Manasses, Odysseus and the Cyclops: On Byzantine Appreciation of Pagan Art in the XII Century // Bsl. 2011. Vol. 69. N 3. P. 123–136; Nilsson I., Nyström E. To Compose, Read, and Use a Byzantine Text: Aspects of the Chronicle of Constantine Manasses // BMGS. 2009. Vol. 33. P. 42–60; Καρπύζηλος Α. Βυζαντινοί ιστορικοί και χρονογράφοι. Αθήνα, 2009. Τ. 3: 11ος–13ος αι. Σ. 535–557; Hinterberger M. Phthonos als treibende Kraft in Prodromos, Manasses und Bryennios // Medioevo greco. Alessandria, 2011. Vol. 11. P. 83–106.

В. Ю. Жаркая

КОНСТАНТИН, МИХАИЛ И ФЕОДОР († кон. XII в.?, Муром), блгв. князя Муромские (пам. 21 мая, 10 июня — в Соборе Рязанских святых, 23 июня — в Соборе Владимирских святых).

Источники. Биографических сведений или упоминаний о К., М. и Ф. до 1547 г. нет не только в памятниках обл. летописания, но и в крупных общерусских сводах, созданных в 1-й пол. XVI в. (прежде всего таких, как Русский Хронограф, Никоновская и Воскресенская летописи). По наблюдениям М. Б. Плехановой, «в предшествующем летописании о князе Константине, правившем в Муроме, ничего не сообщалось. Предполагается, что до канонизации существовало местное муромское почитание этого святого, но определенных доказательств этому нет» (Плеханова. 1995. С. 133). Лишь в 1547 г. русский агиограф Ермолай (в иночестве Еразм) по поручению царя и вел. кн. Московского Иоанна IV Васильевича Грозного и митр. Московского свт. Макария получил задание написать жития канонизированных на Соборе Муромских святых. Одним из 3 сочиненных им в кон. 40-х — нач. 50-х гг. XVI в. произведений, как полагают нек-рые исследователи, было Житие Константина и его





Блгв. князья Константин, Михаил и Феодор Муромские. Средник иконы «Блгв. князья Константин, Михаил и Феодор Муромские, с житием». 1714 г. Иконописец А. И. Казанцев (МИХМ)

сыновей. При его создании Ермолай (Еразм) смешал хронологические рамки и включил в свое повествование Повесть о Рязанском и Муромском еп. Василии, жившем в XIV в., а также летописные записи из Воскресенской летописи о муромском блгв. кн. Георгии (Юрии) Ярославиче. В 1554 г. неудовлетворенный работой агиографа свт. Макарий поручил создание Жития Константина, Михаила и Феодора др. писателю, который тем не менее в работе над текстом опирался на черновые материалы Жития, написанного Ермолаем (Еразмом). В Похвальном слове муромским князьям также есть черты, свидетельствующие о работе над ним Ермолая (Еразма).

Очевидно, во 2-й пол. 50-х — сер. 60-х гг. XVI в. окончательный текст Жития муромских князей еще не существовал. По крайней мере К., М. и Ф. не были включены в генеалогию муромских князей, сохранившуюся в составе частных редакций и списков 2-й пол. XVI — нач. XVII в. Государева родословца 1555 г., текст их Жития не был включен в «Книгу степенную» царского родословия.

По-видимому, краткая запись о К., М. и Ф. была составлена в сер. XVI в. уроженцем Муромом или лицом, тесно связанным с ним. Согласно этому источнику, К. вместе с детьми прибыл в город из Киева. В Муроме он «неверные люди в веру привел» и основал здесь Благовещенскую ц., к-рую перед походом на Казань посетил Иоанн IV. По мнению Р. П. Дмитриевой, краткая запись была составлена в 50-х гг. XVI в. Ее текст сохра-

нился в сборнике XVII в. (РГБ ОР. Ф. 92. Собр. С. О. Долгова. № 53. Л. 355–356 об.). Исследовательница считает, что «толчком к почитанию этих муромских князей и составлению Ж[ития] скорее всего послужило обнаружение большой каменной плиты с перечислением их имен» (Дмитриева. 1988). Однако на Руси до посл. четв. XV в. не было традиции подписывать надгробные плиты: первая датированная плита относится к 1480 г.

Житие муромских князей известно по 3 редакциям — Средней, Сокращенной и Пространной (Плюханова. 1995. С. 151). Оно отразилось также в Похвальном слове Константину, Михаилу и Феодору, которое Дмитриева называла отдельной редакцией Жития (Дмитриева. 1988). Три указанные редакции имеют широкую датировку (2-я пол. XVI — XVII в.). Предполагается, что древнейшей из них является Средняя редакция, составленная во 2-й пол. XVI в. Ее автор не имел достоверных биографических сведений о св. муромских князьях, агиограф знал только предание о них, сохранявшееся в Благовещенской ц. Этих сведений было недостаточно, поэтому автор Средней редакции привлек для создания Жития источники, подпадавшие тематически. Установлено, что ими были «летописный рассказ о Крещении Руси, Память и похвала князю Владимиру, проложные Жития Владимира и Ольги, проложное Житие Леонтия Ростовского, Сказание о Борисе и Глебе» (Там же. С. 286–287). Вопрос об авторстве Жития муромских князей остается открытым.

Биография. Согласно Житию, К. попросил отца, черниговского кн. Святослава, дать ему в удел Муром, население которого еще не было просвещено христ. верой. Вначале к язычникам от имени К. отправился юный кн. М., но они убили его. Тогда К. осадил город и принудил муромлян признать его князем. Однако они по-прежнему отказывались принять христианство. Во время восстания горожан, собравшихся убить К., он вышел к ним с Муромской иконой Божией Матери («Одигитрия»). Мятеж утих, и муромляне со временем согласились принять новую веру и были крещены в р. Оке. Деятельным помощником К. выступал его сын Ф., умерший вполсл. раньше отца. По

распоряжению К. на месте гибели М. построили ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы, в к-рой и был после похоронен К. рядом с сыновьями.

В церковной и научно-популярной историографии К., как правило, ошибочно отождествляется с черниговским, муромским и тмутараканским кн. Ярославом (Панкратием)



Трапеза у блгв. кн. Константина для бояр и вельмож. Клеймо иконы «Блгв. князья Константин, Михаил и Феодор Муромские, в житии». 1714 г. Иконописец А. И. Казанцев (МИХМ)

Святославичем (Барсуков. Источники агиографии. Стб. 312; Леонид (Кавелин). Св. Русь. № 692. С. 178; ср.: Ключевский. Древнерусские жития. С. 288. Примеч. 2), младшим сыном блгв. вел. кн. Киевского и Черниговского Святослава (Николая) Ярославича и кнг. Оды Штаденской. События, связанные с крещением населения Муромом, поэтому также относятся к 1127–1129, 1192 или 1223 гг. (Грбавь И. Э. О древнерус. искусстве. М., 1966. С. 108, 240, 241; Дмитриева. 1988. С. 286).

Однако, поскольку уже к 1096 г. существовал муромский в честь Преображения Господня муж. мон-рь (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 1. Стб. 237), крещение населения в Муроме, о к-ром говорится в Житии Муромских святых, имело место ранее, между 988 и 1096 гг. Единственным из русских князей, в данный период носившим имя Константин, был один из сыновей равноап. вел. кн. Киевского Владимира (Василия) Святославича. Речь идет о сопратителе на Руси в 1026–1036 гг. блгв. вел. кн. Киевского Ярослава (Георгия) Владимировича черниговском и тмутараканском кн. Мстиславе (Константине) Владимировиче († 1036),



к-рого вместе с женой Анастасией («Настасьей») со 2-й пол. XI в. поминали в синодике ц. Введения Пресв. Богородицы Киево-Печерского монастыря, а затем и других обителей (Кузьмук О. С. Поменник Введенской церкви в Ближних печерах Киево-Печерской лавры // Лаврский альманах. К., 2007. Вып. 18. Спецвип. 7. С. 17; Зотов Р. М. О черниговских князьях по Любецкому синодику и о Черниговском княжестве в татарское время. СПб., 1892. С. 24, 32–33, 177, 239, 250). У этой четы известен всего один сын — кн. Евстафий Мстиславич († 1033), умерший, как и М., при жизни своего отца. Поскольку Мстислав и, очевидно, его сын были похоронены в недостроенном каменном Спасском соборе в Чернигове (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 1. Стб. 150), ктитором к-рого был старший из князей, то представляется неслучайным тот факт, что в находившемся в их владении г. Муроме до 1096 г. были возведены одноименный собор и монастырь. Поскольку блгв. князья были похоронены в Муроме, то очевидно, что они жили в домонг. время, когда этот город был центром самостоятельного княжения. В наибольшей степени Муром и Киев были связаны при правителях столицы Руси из представителей черниговской династии Ольговичей, старших родственников потомков кн. Ярослава (Панкратия) Святославича. Следует отметить как необычный тот факт, что К., М. и Ф. были похоронены в Благовещенской ц., а не в Спасо-Преображенском мон-ре, в котором в домонгольское время находили упокоение правители Мурома (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 1. Стб. 237; Т. 30. С. 80; Присёлков М. Д. Троицкая летопись. СПб., 2002². С. 182). Кроме того, в сер. XIV в., до княжения блгв. кн. Георгия (Юрия) Ярославича муромских князей хоронили в Борисоглебском мон-ре на р. Ушне (Присёлков М. Д. Троицкая летопись. 2002. С. 367; ПСРЛ. Т. 18. С. 95).

По-видимому, в местном предании о К. могли переплестись биографии нескольких представителей династии, достоверность известий о к-рых была сильно ослаблена их лит. обработкой при создании Жития. Обращает на себя внимание тот факт, что в краткой записке о блгв. князьях и службе, посвященной К., М. и Ф., нет никаких сведений о гибели М. от рук муромлян-язычников (Плюханова. 1995. С. 153). Кро-

ме того, в синодиках по крайней мере XVI в. М. не фигурирует как мученик.

Почитание. К., М. и Ф. были канонизированы на Московском Соборе 1547 г. Московский митр. св. Макарий в окружной грамоте в города Вологду и Белоозеро от 26 февр. 1547 г. постановил: «Пети и праздновати в Муроме мая в 21 день новым чудотворцем — благоверным князем Константину и чадом его Михайлу и Феодору Муромским» (ААЭ.



Блгв. князья Константин, Михаил и Феодор Муромские.
Фрагмент иконы
«Собор Муромских чудотворцев,
с избранными святыми».
Кон. XVIII — нач. XIX в. (МИХМ)

Т. 1. № 213. Стб. 203). Но К. и его дети были включены в синодики не везде. Напр., имен новых Муромских чудотворцев нет в Вологодском соборном синодике, сохранившемся в списке 80-х гг. XVI в. (ср.: РНБ. Погод. № 1595. Л. 156–170 об.). В Новгороде, согласно пергаменному синодику Софийского собора, со 2-й пол. XVI в. поминали К., М. и Ф. 21 мая, при этом только К. указан как благоверный князь (РНБ ОР. Ф.п. IV.1.1. Л. 6 об.—7). Не позднее 50-х гг. XVI в. К. без упоминания сыновей включили в статью «Рязанские» и поминали в царском синодике (РГАДА. Ф. 375. Ист. сочинения. № 89. Л. 2 об.; Кузьмин А. В. Князья Можайска и судьба их владений в XIII–XIV вв.: Из истории Смоленской земли // ДРВМ. 2004. № 4(18). С. 122), один из списков

к-рого по приказу Иоанна IV переписали и отправили для богослужения на Афон (Каштанов С. М. Царский синодик 50-х гг. XVI в. // Ист. генеалогия. Екатеринбург, 1993. Вып. 2. С. 44–67; Россия и греческий мир в XVI в. / Подгот. к публ.: С. М. Каштанов, Л. В. Столярова, Б. Л. Фонкич. М., 2004. Т. 1. Прил. II. С. 388–430).

В чиновнике новгородского Софийского собора XVII в. отмечалось, что «Муромских служба в 19 день» (мая), «в сий день вечерню и утреню и литургию поют благоверному князю Константину и чадом его Михайлу и Феодору, Муромским чудотворцем, по уставу» (Голубцов. Чиновник. С. 116–117). В «Сказании действенных чинов» Успенского собора Московского Кремля, составленном в 1622 г., было записано, что в день памяти Муромских чудотворцев (22 мая) «вечер и утро благовест в лебед, трезвон средней, а поют по уставу с полиелеосом» (Она же. Чиновники московские. С. 54). День памяти К., М. и Ф. 21 мая, очевидно, был выбран на том основании, что он совпадал с днем памяти равноап. имп. Константина I Великого и его матери равноап. имп. Елены (Плюханова. 1995. С. 152–153).

В связи с канонизацией муромских князей была начата работа над созданием им службы и их Жития. По-видимому, в сер. XVI в. Михаил («господин Михаил мних»), монах владимирского в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-ря, написал службу св. муромским князьям (Ключевский. Древнерусские жития. С. 286–287; ср.: Дмитриева. 1979. С. 80; Она же. 1988).

В 1552 г. царь Иоанн IV молился во время похода на Казань в ц. Благовещения Пресв. Богородицы на посаде Ст. Городища. Здесь он, согласно Житию муромских князей посл. трети XVI в., дал торжественный обет, что в случае успешного завершения военного похода построит на месте упокоения К., М. и Ф. вместо деревянного каменный храм. В начале строительства были обречены мощи К., М. и Ф. Они оказались целыми и нетленными, были помещены вместе в одну раку и позднее стали почивать в муромском в честь Благовещения Пресв. Богородицы муж. мон-ре. Его новый храм, в к-ром был создан придел, посвященный К., М. и Ф., был торжественно освящен при Рязанском и Муромском еп. Гурии Лужецком (1554–1562).





Первая жалованная грамота от имени Иоанна IV была дана в муромский Благовещенский мон-рь в 1557/58 г. (известна лишь по позднему упоминанию). Ранее исследователи ошибочно датировали грамоту 1553 г., связывая ее создание со взятием Казани в 1552 г. В кон. XVI — нач. XVII в., по наблюдениям А. В. Маштафарова, подтверждения «о даче в монастырь денежной и хлебной руги из муромских таможенных доходов» получала именно грамота 1557/58 г. (Маштафаров. 2000. С. 45). По-видимому, грамота 1557/58 г. и была той самой царской уставной грамотой с красной печатью, о к-рой позднее вспоминали в разных редакциях Жития Константина, Михаила и Феодора.

8 февр. 1566 г. в выписи из писцового описания г. Муром упоминается Благовещенская ц., а не мон-рь, причем без к.-л. привязки к К., М. и Ф. (Кучкин В. А. Мат-лы для истории рус. города XVI в.: (Выпись из писцовых книг г. Муром 1566 г. и муромская сотная 1573/74 г.) // АЕ за 1967 г. М., 1969. С. 298). Это авторитетное свидетельство источника показывает недостоверность утверждения Жития о том, что гробницу блгв. князей Иоанну IV перед походом якобы указал инок Герасим. Во-первых, в 1552 г. Благовещенский мон-рь еще не возник, а, во-вторых, по Житию, мощи К., М. и Ф. были обретены лишь при строительстве каменного собора. Об этом есть упоминания в актах кон. XVI — 1-й пол. XVII в. В отличие от писцовой книги 1566 г. они всегда отмечают монастырь «Благовещения Пречистые Богородицы, что в Муроме на посаде с старого городища, где лежат Муромские чудотворцы князь Константин и чада его Михайло и князь Федор» (Маштафаров. 2000. № 29. С. 78; № 30. С. 79; № 31. С. 81; ААЭ. Т. 3. № 103. Стб. 141–142). При этом наиболее ранний из известных вкладов в Благовещенский монастырь от частных лиц относится лишь к 1576/77 г. (Маштафаров. 2000. № 29. С. 78).

В кон. XVI в. появилось несколько списков Муромской иконы Божией Матери, к-рую, по Житию, в Муром принес К. Между тем древнейший список иконы Божией Матери «Одигитрия» нач. XV в. происходит не из Благовещенского, а из собора Рождества Пресв. Богородицы в Муроме и, возможно, является произ-

ведением «греческого мастера» (видимо, был написан «в Москве в начале XV в.»). Перед походом на Казань Иоанн IV молился не только в Благовещенском, но и в др. соборах Муром. Поэтому царь решил также вложить в Рождественский собор икону «Одигитрия», упоминаемую в описи Муром 1637 г., и дать денег на постройку каменного храма (Гусева Э. К. Об иконе Богоматери Одигитрии нач. XV в. из Рождественского собора в Муроме // Уваровские чт.— II (Муром, 21–23 апр. 1993 г.). М., 1994. С. 127–132).

В Муроме в связи с почитанием К., М. и Ф. местно также стала отмечаться память блгв. кнг. Ирины, жены К., матери М. и Ф. В 1564–1565 гг. на сев.-вост. столпе (зап. грань, 3-й ярус) в росписи Архангельского собора Московского Кремля появилось изображение К., которого Иоанн IV рассматривал как одного из своих св. покровителей (Сизов Е. С. Датировка росписи Ар-



Рака блгв. князей Константина, Михаила и Феодора Муромских в Благовещенском соборе Благовещенского мон-ря в Муроме

хангельского собора Московского Кремля и историч. основа некоторых ее сюжетов // ДРИ. [Вып.:] XVII в. М., 1964. С. 160–174; Он же. Рус. ист. деятели в росписях Архангельского собора и памятники письменности XVI в. // ТОДРЛ. 1966. Т. 22. С. 275–276; Самойлова. 2004). Цикл ранних икон из Благовещенского собора Муром, связанных с темой крещения его жителей К., не сохранился (Сухова. 2009. С. 347).

В кон. XVI — нач. XVII в. Благовещенский мон-рь, где находились

мощи блгв. князей К., М. и Ф., пользовался материальной поддержкой царей Феодора Иоанновича и его шурина Бориса Годунова, хотя они в отличие от Иоанна Грозного на богомолье в Муром не приезжали. В *Смутное время* Благовещен-



Блгв. кн. Константин Муромский. Роспись Архангельского собора Московского Кремля. 1652–1666 гг.

ский мон-рь подвергся разграблению. В 1616 г. город захватили отряды А. Ю. Лисовского; были убиты или уведены в плен мн. монахи, утрачены ранние вклады богомольцев, расхищено церковное имущество, сожжены кельи, однако мощи св. князей не пострадали.

10 апр. 1619 г. царь Михаил Феодорович выдал жалованную грамоту благовещенскому игум. Сергию. «Дом Благовещенья Пречистыя Богородицы и Муромских чудотворцов благоверного князя Костянтина и чад его князя Михайла и князя Феодора» получил право взять в беззачетное владение озера на Клинском лугу в Муромском у., чтобы на доходы с них отремонтировать все здания обители (грамота подтверждалась 30 июня 1623 и 20 июля 1647 — ААЭ. Т. 3. № 103. Стб. 141–142).





Во 2-й пол. XVII — нач. XVIII в. почитание К., М. и Ф. стало более известным в связи с русско-польск. войной 1654–1667 гг., крещением Мордовской земли и широким распространением муромских рукописных сборников, в состав которых входило Житие Константина, Михаила и Феодора, а также благодаря созданию крупных иконографических памятников, посвященных Муромским чудотворцам.

Церковное почитание К., М. и Ф. продолжалось и в советское время, т. к. Благовещенский собор оставался единственным действующим храмом Муром. Мощи К., М. и Ф. были вскрыты в 20-х гг. XX в. и перемещены в Муромский краеведческий музей.

В 1982 г. канонизация К., М. и Ф. была подтверждена включением их имен в Собор Владимирских святых, празднование к-рому установлено по благословию патриарха Московского и всея Руси Пимена и Владимирского и Суздальского архиеп. *Сератона (Фадеева)* в день празднования *Владимирской иконы Божией Матери*.

Ист.: ААЭ. Т. 1. № 213. Стб. 203; Т. 3. № 103. Стб. 141–142; Описание о российских святых. С. 243; *Кушелев-Безбородко*. Памятники. Вып. 1. С. 229–237; *Голубцов*. Чиновник. С. 116–117; он же. Чиновники Московские. С. 54, 189; *Серебрянский Н. И.* Древнерус. княжеские жития: Обзор редакций и тексты. М., 1915. Прил. № 27. С. 100–107, 237–247; Акт вскрытия мощей Константина с чадами в фондах музея // Изв. Муромского Совета. 1991. № 15; *Маштафаров А. В.* Муромские мон-ри и церкви в док-тах XVI — нач. XVII в. // РД. 2000. Вып. 6. С. 45, 78–82. № 29–31; *Руди Т. Р.* Похвальное слово кн. Константину Муромскому: Нек-рые проблемы исслед. // ТОДРЛ. 2004. Т. 56. С. 318–336. Лит.: СИСПРЦ. 1836. С. 156–158; *Ключевский*. Древнерусские жития. С. 286–288; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. № 692. С. 178–179; *Барсуков*. Источники агнографии. Стб. 312–313; *Дмитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Май. С. 99–103; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 84, 101, 546; *Мисаил (Смирнов)*, архим. Св. блгв. кн. Константин Муромский и Благовещенский мон-рь, где почивают мощи князя и чад его // Тр. Владимирской УАК. Владимир, 1906. Вып. 8. С. 1–130 (отд. паг.); *Дмитриева Р. П.* Две редакции XVI в. Повести о ряжанском еп. Василии // Культурное наследие Др. Руси: Истоки. Становление. Традиции. М., 1976. С. 136–142; она же. Повесть о Петре и Февронии. Л., 1979. С. 70, 79–82, 86, 98, 102, 117, 130, 155, 186, 192–202; она же. Житие Константина, муромского князя, и его сыновей // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 286–288; *Сухова О. А.* Града Муром святые // Первый Муромский сб. Муром, 1993. С. 34–68; она же. Крещение киевлян, ростовцев и муромцев по клеймам житийных икон Муромского музея // ИКРЗ, 2008. Ростов, 2009. С. 345–357; *Руди Т. Р.* Муромский цикл по-

вестей в рукописной традиции XVII–XVIII вв. // КЦДР. [Вып.:] XVII в. 1994. С. 207–214; *Плюханова М. Б.* Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995. С. 133, 134, 151–156, 218, 223, 234, 261, 269; *Антоний (Блум)*, митр. О подвиге любви: Блгв. кн. муромский Михаил // Духовная нива. [Б. Вяземы], 1997. № 3. С. 10; *Кривошеев М. В.* Муромо-Рязанская земля: Очерки соц.-полит. истории XI — нач. XIII вв. Гатчина, 2003; *Самойлова Т. Е.* Княжеские портреты в росписи Архангельского собора Московского Кремля: Иконогр. программа XVI в. М., 2004. С. 9, 21, 176, 190, 209; *Алексий (Новиков)*, иеродиак. Благовещенский мон-рь в Муроме. М., 2007; *Смирнов Ю. М.* Еще раз к вопросу о христианизации Муром // Мат-лы обл. краевед. конф. (14 апр. 2006 г.). Владимир, 2007. Т. 1. С. 132–137; *Филарет (Гумилевский)*. РСв. 2008. С. 290–294; *Юхименко Е. М.* «Слово воспоминательное о святых чудотворцах, в России воссиявших» Семена Денисова как отражение культурно-агиол. начинаний Выга // ТОДРЛ. 2010. Т. 61. С. 329–344.

А. В. Кузьмин

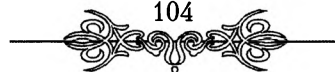
Иконография. Согласно Житию, самым первым образом К. с сыновьями М. и Ф. была икона, принесенная из Пскова Петром Псковитином, к-рая стояла над св. мощами чудотворцев. По версии Н. И. Серебрянского, икона была написана задолго до офиц. канонизации святых и увезена в Псков до 1510 г., когда этот город был присоединен к Москве. Петр знал, кто увез икону, и отправился на свою родину за муромской святыней (*Серебрянский Н. И.* Древнерус. княжеские жития. М., 1915. С. 246–247). В наст. время в Благовещенском мон-ре Муром в качестве иконы псковского происхождения почитается образ святых, стоящий рядом с их ракой (*Епанчин А. А.* Забытые святые и святые Муром // Первый Муромский сб. Муром, 1993. С. 85). Это произведение относится к кон. XVII в. и не может отождествляться с древней святыней, принесенной Петром, или с даром царя Иоанна Грозного.

Ранние памятники с образом К. отнесены к эпохе царя Иоанна Грозного. Согласно Житию, после обретения мощей К. с чадами в 1553 г. царь возвел над ними каменный храм вместо деревянного. Он также сделал в него вклады: «...и прислал государь царь в Муром в храм Благовещения Пресвятыя Богородицы: образ, книги, ризы и колокола, и на святые мощи покровы, и всю оутварь церковную» (Житие Константина Муромского с чадами в рукописном сб. 1-й пол. XIX в. — МИХМ. Инв. № М–2325. Л. 112; *Сухова*. 2006. Прил. С. 256). Среди икон, очевидно, был и храмовый образ придела, освященного по велению государя во имя новоявленных Муромских чудотворцев К., М. и Ф.; возможно, их изображения были на одном из дарованных царем покровов. Эти произведения, созданные, вероятно, не ранее сер. XVI в., упомянуты и в документах 1-й трети XVII в., к-рые свидетель-

ствуют о том, что в Благовещенском монастыре действительно хранились «царские дары», утраченные после польск. разорения 1616 г. (Грамота царя Михаила Федоровича 1619 г. о даче рыбных озер на устройство Благовещенского монастыря в Муроме после литовского разорения // Ежег. Владимирского губ. стат. комитета. Владимир, 1878. Т. 2. С. 194; Писцовая книга г. Муром 1637 г. [1636] // *Тихонравов К.* Владимирский сб.: Материалы для статистики, этнографии, истории и археологии Владимирской губ. М., 1857. С. 156).

В Архангельском соборе Московского Кремля — усыпальнице рус. князей в роспись 1564–1565 гг. был включен и образ муромского князя. В стенописи 1652–1666 гг., исполненной по первоначальной программе, фигура К. помещена в 3-м ярусе на зап. грани сев.-вост. столба (*Самойлова Т. Е.* Княжеские портреты в росписи Архангельского собора Моск. Кремля: Иконогр. программа XVI в. М., 2004. С. 176, 190, 197, 209). Он показан почти прямолично (с небольшим поворотом фигуры вправо), правая рука перед грудью, левая, с раскрытой ладонью, приподнята. К. изображен старцем с длинной, зауженной книзу бородой и кудрявыми волосами с сединой, у него красновато-коричневое одеяние, поверх к-рого накинута княжеская шуба-ферезя из узорной ткани голубоватого цвета. На голове — княжеская шапка округлой формы красноватого оттенка с меховой опушкой. Образ К. вводился и в др. генеалогические художественные программы с изображениями рус. государей, напр. в роспись 1689 г. галереи Преображенского собора Новоспасского мон-ря в Москве (*Снегирев И. [М.]* Родословное древо государей российских, изображенное на своде паперти соборной церкви Новоспасского ставропигиального мон-ря. М., 1837. С. IV).

Отдельные образы К., М. и Ф. встречаются редко. Сохранившиеся памятники свидетельствуют о том, что сложилась традиция писать К. вместе с его сыновьями, подобно тому как их тела покоятся в общей раке в муромском Благовещенском монастыре. Образцом для формирования извода послужили, очевидно, совместные изображения равноап. вел. кн. Владимира и благоверных князей-страстотерпцев Бориса и Глеба, известные с кон. XIV в. (см. статьи *Борис и Глеб, Владимир (Василий) Святославич* — ПЭ. Т. 6. С. 44–60; Т. 8. С. 690–718). Разница в деталях незначительна, за исключением того, что равноап. вел. кн. Владимир, как правило, показан в царском родчатом венце, а на голове К. — княжеская шапка; оба муромских княжича безбородые в отличие от блгв. кн. Бориса, традиционно изображавшегося средовком с небольшой бородой. Это уподобление отразилось и в каноне Муром-





ским святым (ирмос 7-й песни): «Яко новая ветвь корене богонасажденна, князь Константин, новый Владимир явися: якоже бо он израсти две отрасли, Романа и Давида: сей же Михаила и Феодора» (МИХМ. Инв. № М-2325. Л. 78 об.— 79; *Сухова*. 2006. Прил. С. 243). Иконография Муромских чудотворцев близка и к совместным изображениям ярославских блгв. князей Феодора Ростиславича Чёрного и его сыновей Давида и Константина, но в отличие от К. св. Феодора представляли в монашеском одеянии, а св. Давида — иногда с небольшой бородой. Иконография ярославских князей, по-видимому, сложилась раньше, при этом в ряде памятников наблюдается соотношение образов Ярославских и Муромских чудотворцев (отцов с сыновьями), воплощавших идеал рус. блгв. князя как основателя династии и защитника отечества. Так, в росписях ярославской ц. Рождества Христова на Волге (1682–1683), Успенского собора Троице-Сергиевой лавры (1684, артель Д. Г. Плеханова) и Софийского собора Вологды (1686–1688, артель Плеханова) на соседних столбах или на одном столбе представлены обе княжеские «триады».

Древние иконы К. с сыновьями, зафиксированные в писцовых книгах Муромца 1623/24, 1636/37 гг., не сохранились (РНБ. Тит. № 3645. Л. 56 об., 57 об.; Сотная с писцовых книг г. Муромца 1623/24 г. / Сост.: В. Я. Чернышев. Владимир, 2010. С. 49. (Памятники истории Муромца; 1)). Одна находилась в приделе Муромских чудотворцев Благовещенского собора: «Образ местный Благовернаго Князя Константина и чада ево Михаила и Феодора обложен серебром басменным позолочен, девять цат и венцы сканьные, да восемь копеек позолочены, а перед образом свеча поставная невелика»; другая — непосредственно над мощами святых: «Да над ракою образ Муромских чудотворцев Благовернаго Князя Константина и чада ево Михаила и Феодора обложен серебром басменным позолочен венцы серебряны позолочены басменные же» (Писцовая книга г. Муромца 1637 г. // *Тихонравов* К. Владимирский сб. 1857. С. 156). Первая была описана в нач. XX в. с указанием размера — «вышиною 1 арш. и 3½ вер., шириною 13 вер. (86,5×57,2 см.— *О. С.*), писанная на липовой дске, в серебро-позлащенной ризе, по темно-коричневому полю» (Монастыри, соборы и приходские церкви Владимирской епархии, построенные до нач. XIX ст. / Под ред. прот. В. В. Косаткина. Владимир, 1906. Ч. 1: Монастыри. С. 54).

В ранних иконописных подлинниках под 21 мая отмечено, что у К. «брада аки князя Владимира, платье княжеско, чада его млади, ризы княжески» (посл. четв. XVII в.— ИРЛИ (ПД). Бобк. № 4. Л. 113). Позднее описания стали более подробными: «Константин надсед, кудряв, бра-



Блгв. кн. Константин Муромский.
Фрагмент иконы
«Муромские чудотворцы,
с житием благоверных кн. Петра
и кнг. Февронии». 1669 г.
(МИХМ)

да аки Владимира князя, на главе шапка, шуба багрова, розмахи куньи, правая рука молебна, в другой меч в ножнах, а чада млади, в шапках же и в шубах княженецких, в руках кресты, а другия молебны» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 158). Появилось сравнение К. со сщмч. Владием Севастийским: «Константин, подобием надсед, власы кудряв, брада аки Владиева поуже, на концы раздвоилась, на главе шапка красная и ризы на нем княжския. Михаил и Феодор, оба млади, одеяние на них шубы княжския...» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 350; см. также: БАН. Строг. № 66. Л. 108 об.; ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 163; *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 100). Встречается другой вариант описания облика М. без указания дня памяти: «Рус, аки Борис князь и в шубе княжеской, в руках крест» (20-е гг. XIX в.— РНБ. Погод. № 1931. Л. 213 об.). Руководство для иконописцев 1910 г., составленное В. Д. *Фартусовым*, отражает академическую традицию изображения св. князей. К. «преклонных лет, волосы кудрявы, борода большая, но узковатая; одежда: княжеский кафтан, шаровары, запрятанные в сапоги, на плечах шуба. В руках можно писать хартию, по житию: «Града Муромца люди поганья обрати в православную веру, и всех крести во имя Отца и Сына и Святаго Духа, и много благодарив о сем Бога, и многия святыя церкви воздвиже». М. «молод, но не юн», Ф. «молод», у обоих «одежды такия же», как у К. (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 289–290).

Наиболее ранним известным изображением 3 муромских св. князей является шитый надгробный покров, вложенный в 1661 г. в Благовещенский мон-рь

Мурома окольникович кн. А. Ф. Литвиновым-Мосальским, о чем свидетельствует вышитый внизу текст: «Лета 7169го (1661.— *О. С.*) год приложил сии покров блговерному князю Константину и чадом ево Михаилу и Феодору Муромским чудотворцам окольникович князь Андрей Федорович Литвинов Масальской» (180×100 см, МИХМ). Очевидно, покров был шит женой вкладчика схим. Домникой в одном из муромских монастырей (*Сухова* О. А. Шитый покров муромских князей // ПКНО, 1990. М., 1992.



Блгв. князя Константин,
Михаил и Феодор Муромские.
Покров. 1661 г. (МИХМ)

С. 389–402; *Она же*. 1995. С. 84–86). Муромские князья изображены в соответствии с предписаниями подлинников: они в княжеских одеждах и шапках с остроконечным верхом, на плечи накинута шуба с длинными рукавами. В центре — прямоличный образ К. с 8-конечным крестом в правой руке и мечом в левой; княжичи в молении стоят вполборота к отцу, они немного ниже его ростом. Вверху в сегменте неба — Св. Троица Ветхозаветная в сокращенном изводе. Покров шит шелковыми нитями, пряженым золотом и серебром, мелким речным жемчугом по малиновой камке с мелким травным орнаментом. Редкая иконография «тройного» муромского покрыва с изображением молитвенного предстояния «триады» блгв. князей Св. Троице является отображением тропаря им, шитый текст к-рого начинается на верхнем поле каймы (на нижнем — текст кондака).

Тема троичности и Св. Троицы имела особое значение для почитания Муромских чудотворцев. Она воплотилась в иконографии последующих памятников, являясь отражением посвященных





блгв. князьям богослужебных текстов. В них говорится о нераздельности почитания князей, «равночисленных» Живоначальной Троице и возлюбивших Ее: «О великое и несказанное таинство, еже нам открыся на похваление, во всех странах: аще бо Г[оспо]дь явися един светильник, мы же свъше обретохом, триех вкупе сияющих яко солнце, и чудеса тоща день и ночь»; «Приидите целомудрия рачители, чесную троицу почтим, Михаила и Феодора, с Константином вкупе: Святую Троицу возлюбившия, чистым сердцем, и душою совершенною»; «Ясныя звезды, на тверди небесней водрузившися, Троицы равночисленнии князь Константин с чады, землю чудесы нелестно просвещают» (стихиры, ирмос 3-й песни канона по ркп. МИХМ. Инв. № М-2325. Л. 68, 74 об., 78 об.; *Сухова*. 2006. Прил. С. 239, 241, 243).

Вариант иконографии К. с сыновьями на покрове 1661 г. отчасти близок к минейному типу. Муромские князья были изображены на минейной иконе на май, входившей в состав лицевых святцев XVII в., приписывавшихся мастеру П. И. Чирину (принадлежала ЦАМ КДА; см.: *Христофор (Смирнов), иером.* Описание коллекции древних русских икон, приобретенных церк.-археол. обвом для ЦАМ КДА в 1875 г. К., 1883. Вып. 1. № 104. С. 120–157; *Лихачев Н. П.* Материалы для истории рус. иконописания: Атлас. СПб., 1906. Ч. 1. № 369). Три Муромских чудотворца показаны прямолично, они одинакового роста, с кудрявыми волосами, в княжеских шапках, каждый в правой руке держит крест, а в левой — меч. К. — с длинной волнистой бородой, одет в княжескую шубу; княжичи изображены с округлыми юными лицами, на плечи накинуты плащи.

В том же типе К. и его чада представлены в ряду рус. князей на нижнем поле иконы «Блгв. князья Василий и Константин Ярославские, с 30 клеймами жития и избранными св. князьями» 40-х гг. XVII в. с дописями кон. XVII — нач. XVIII в. из Успенского собора в Ярославле (ЯИАМЗ; см.: *Масленицын С. И.* Ярославская иконопись. М., 1983². С. 30; *Сухова*. 2006. С. 36. Ил. 17; Иконы Ярославля XIII — сер. XVII в.: Шедевры древнерус. живописи в музеях Ярославля. М., 2009. Т. 2. С. 42–59. Кат. 118). Благословляющий К. вдвое выше своих сыновей, стоящих впереди и прислонившихся к отцу, левая рука каждого лежит на рукоятки меча (у княжичей изображения мечей утрачены). В данном случае на иконографию Муромских чудотворцев повлияла традиция изображения блгв. князей Феодора, Давида и Константина Ярославских («дети же его (блгв. кн. Феодора. — О. С.) возрастом под пазуху ему стоят» — Описание о российских святых. С. 109).

При той же иконографической схеме образ К. на левом столбе ц. Рождества Христова в Ярославле отличается редкими особенностями иконографии (росписи выполнены в 1682–1683 по заказу торговых людей Гурьевых, вероятно, под рук. Дмитрия Семенова Сибиряка; по мнению В. Г. Брюсовой, часть фресок переписана в 1700 при участии или под влиянием Федора Фёдорова — Брюсова В. Г. Русская живопись 17 в. М., 1984. С. 131–132; см. также: *Кочетков*. Словарь иконописцев. С. 616–617, 718–719). К. величественный, с молодым красивым лицом и со светлыми кудрявыми волосами, по-отечески обнимает сыновей; осеняющее движение его рук не встречается на др. изображениях Муромских чудотворцев.

Примером существенных изменений в иконографии данного типа является упомянутая надгробная икона кон. XVII в. из муромского Благовещенского монастыря (*Масленицын С. И.* Муром. М., 1971. С. 29–30. Ил. 69; Иконы Муром. 2006. С. 28, 36. Ил. 18). Репрезентативный образ написан в манере царских изографов. Святые представлены в богато орнаментированных и украшенных «каменьями» княжеских шубах и далматиках. В центре — прямоличный ростовой образ К., княжичи обращены к нему вполоборота, причем только К. в княжеской шапке, головы сыновей не покрыты. Поэтому, хотя они лишь немного ниже

созданного, как указано в подписи автора, «лета 7223г[о] году от Рож[д]ества же Ии[с]у[с]а Хр[и]ста 1714 году писал сий образ муромских чудотворцев муромец изуграф Александр Иванов с[ы]н Казанцев с сыном своим Петром» (199,5×250,5 м, МИХМ; см.: Иконы Муром. 2006. С. 302–319. Кат. 57; *Сухова*. 2006. С. 7–8, 30, 48–53; см. также: *Казанцевы* — ПЭ. Т. 29. С. 335–339; *Кочетков*. Словарь иконописцев. С. 310–311). В среднике иконы, заключенном в раму, под сегментом с образом Св. Троицы помещены фигуры св. князей, К. представлен фронтально, он немного выше сыновей. Фигуры княжичей едва повернуты к отцу. К. написан седовласым старцем с длинной бородой, а его сыновья — юнцами, они похожи, как близнецы. Святые изображены в княжеских шапках и шубах, украшенных крупным орнаментом, у каждого в левой руке меч. М. держит в правой руке пальмовую ветвь, К. — державу, а Ф. — крест. В надписях чудотворцы наименованы как «первоначальные просветители града Муром с[в]ятым крещением... в лета 6700м (1192.— О. С.) году».

Близкий вариант изображения К. с сыновьями, также заключенный в рамку, имеется в центре аналойной иконы с Муромским образом Божией Матери и избранными чудотворцами, в т. ч. Муромскими (средник — 1-я четв. XVIII в., рама — 2-я пол. XVIII в., ГИМ). Сюжеты клейм и особенности иконографии указывают на местное происхождение иконы, автор к-рой, вероятно, был знаком с житийным обра-



Блгв. князья Константин, Михаил и Феодор Муромские, с житием. Икона. 1714 г. Иконописец А. И. Казанцев. (МИХМ)

зом 1714 г. К той же иконографической группе относится образ К. с сыновьями на шитом покрове 1787 г. (МИХМ; см.: *Сухова*. 1995.

его ростом, зрительно К. возвышается над ними. У св. князей на этой иконе наряду с традиционными для них крестом и мечом появились новые атрибуты: К. показан с крестом в правой руке и державой в левой — как правосл. правитель, Ф. — со скипетром в правой руке — как соправитель Муромской земли, М. — с мечом в правой руке и пальмовой ветвью в левой — как миротворец, несший благую весть язычникам, и как мученик, погибший при основании христ. державы в Муроме.

Сходным образом К. с чадами изображен в центре житийного образа 1714 г.,

С. 93), довольно точно повторяющий иконографию покровы 1661 г. Личное шито по голубому бархату шелком телесного цвета с притенениями, доличное — пряденым золотом и серебром, блестками, канителью со вставками из фольги. Внизу шитая надпись с датой.

Изображения К. с сыновьями аналогичного типа встречаются и в поздних памятниках XVIII–XIX вв., в т. ч. в рукописях его Жития в качестве выходных миниатюр. Наиболее ранний раскрашенный рисунок содержится в рукописном сборнике XVIII в., где всего 2 муромских жития; он иллюстрирует текст Жития





К. пространной редакции (РНБ. Тит. № 1030. Л. 1). Данный вариант иконографии является редким для К.: высокая фигура удлинённых пропорций изображена слева, княжичи показаны как отроки — их фигуры не достигают даже пояса отца, М. прижимается к его подолу и обращен к брату. К. написан с непокрытой головой, у него длинная косматая борода; шуба зеленого цвета, нижнее одеяние желтое, в его руках — красная шапка с меховой оторочкой. М. в красной укороченной шубе, под ней одеяние синего цвета. Ф. в коротком желтом кафтане с кушаком, испод синий, за плечами — зеленая накидка; на головах княжичей шапки зеленого и красного цветов. Фон изображения — голубой; на поземе надпись: «21 мая. прологъ и Четьи Миней: **СВ:** † 1192 прииде изъ киева съ дѣтми своими: 7600. г.» Рисунок из рукописного сборника 1-й пол. XIX в. (МИХМ; см.: Сухова. 2006. Прил. С. 245) отличается наивным характером (укороченные пропорции фигур, неумелый рисунок). При этом он отражает новые тенденции в иконографии: княжеские шубы напоминают царские горностаевые мантии, что подчеркнуто в отделке и подкладке, а княжеская шапка К. по форме имеет сходство с короной. К. изображен без атрибутов, благословляющим, княжичи — с пальмовыми ветвями в руках; сверху — образ Св. Духа в виде голубя.

Подобные изображения характерны и для получивших распространение в XIX — нач. XX в. небольших образков Муромских чудотворцев. Так, на иконе кон. XIX в. (частное собрание, Муром) они показаны в накидках с горностаевыми воротниками и в головных уборах, напоминающих короны. Вероятно, образок был выполнен в мастерской муромских иконописцев Пятърминных (см. о них: Иконы Муром. 2006. С. 42). Мастера продолжали использовать и ранние изводы (1917, ЦМиАР). Изображения К. (одного или с чадами) встречаются также на иконах-святцах под 21 мая, напр. на майской минее XIX в. из частного собрания (Бенчев И. Иконы св. покровителей. М., 2007. С. 162–163) или на гравированных святцах на май из серии И. К. Любецкого (1730, РГБ; см.: Ермакова, Хромов. Русская гравюра. С. 49, 52. Кат. 35. 8). В монашеской одежде, К. с непокрытой головой изображен с сыновьями, одетыми в княжеские плащи и шапки, на одном из клейм иконы «Собор всех святых Российских великих князей, княгинь и княжон рода царского» 60-х гг. XIX в. (собор во имя равноап. кн. Владимира в С.-Петербурге). Без сыновей К. представлен со свитком в руке в ряду князей на одной из минейных икон рус. святых кон. XIX в. из старообрядческой Даниловской моленной в Казани (ГМИИРТ). Др. тип изображения К. с сыновьями — деисусный, в молении. Ранним примером



Блгв. князя Константин, Михаил и Феодор Муромские. Клеймо иконы «Собор святых Российских великих князей, княгинь и княжон рода царского». 60-е гг. XIX в. (собор равноап. вел. кн. Владимира, С.-Петербург)

являются образы, представленные на створках складней строгановских мастеров, напр. в левой княжеской группе на складнях с изображением Владимирской иконы Божией Матери, праздников и святых 1-й четв. XVII в. (ГТГ, ризница старообрядческого Покровского собора при Рогожском кладбище в Москве; см.: Богоматерь Владимирская: К 600-летию Сретения иконы Богоматери Владимирской в Москве 26 авг. (8 сент.) 1395 г.: Кат. выст. М., 1995. С. 114–115, 118–119. Кат. 19, 21; Древности и духовные святыни старообрядчества. М., 2005. С. 82–84. Кат. 47). В состав своеобразного деисусного чина на складне-кузове сер. XVII в., изготовленном, очевидно, в Муроме для Владимирской иконы Божией Матери XVI в. (МИХМ; см.: Иконы Муром. 2006. С. 194–197. Кат. 28), включены муромские св. князя — К., М. и Ф., Петр и Феврония. Примечательно, что они в нарушении традиц. иерархии изображены сразу после архангелов и апостолов и до визант. и рус. святителей. Это связано не только с их особым почитанием в городе, но и с тем, что К., просветитель Муром, уподоблялся равноапостольным царю Константину и вел. кн. Владимиру. На левой створе, сразу за арх. Михаилом и ап. Петром, влоборота вправо показаны К. и его чада. Княжичи ростом значительно ниже отца: нимбы сыновей едва доходят до его плеч. Муромские чудотворцы изображены на левом поле иконы Божией Матери «Знамение», с Муромскими святыми, 2-й пол.

XVII в. (МИХМ; см.: Иконы Муром. 2006. С. 262–263. Кат. 45). К. представлен в верхнем регистре, княжичи — в нижнем, в позах моления. Отличительная черта образа К. — он изображен в короне, а не в княжеской шапке, очевидно, под влиянием иконографии равноап. кн. Владимира.

На пелене «Благоверные князя Муромские» 60-х гг. XVII в. (мастерская А. И. Строгановой), вложенной Г. Д. Строгановым в Благовещенский собор Солецкого епархиального округа (СИХМ; см.: Силкин А. В. Строгановское лицевое шитье. М., 2002. С. 338–340. Кат. 142), вышивальщицы изобразили молящихся К., М. и Ф. в арке слева, напротив святых кн. Петра и кнг. Февронии, предстоящих в молении образу Божией Матери «Знамение» в сегменте неба. К. и его сыновья — одного роста, с непокрытыми головами, одеты в традиц. княжеские шубы. Необычной для иконографии К. является небольшая борода, как у равноап. вел. кн. Владимира, а для образа М. — наличие бороды и усов, как у блгв. кн. Бориса. Такое решение, возможно, восходит к иконографическим деталям пелены «Благоверные князя Киевские и Черниговские», входящей в состав того же вклада (60-е гг. XVII в., СИХМ; см.: Там же. С. 340–342. Кат. 143).

Важным памятником в этом ряду является большая икона «Муромские чудотворцы, с изображением кремля и 40 клеймами жития блгв. князей Петра и Февронии» (1669, МИХМ; см.: Иконы Муром. 2006. С. 218–227. Кат. 39). Образ был исполнен в Муроме для посадского храма вмч. Георгия, согласно вкладной надписи на обороте: «[7]178 [1669] г[ода] октября в [...] ден[ь] написаны иконы Воскр[е]сению Х[рис]т[о]во, и Муромских чудотворцев, и мучеников Х[ри]ст[о]вых Георгия, и Никиты, и Бориса и Глеба въ жит[и]ях, по обещанию Сидора Матвеева с[ь]на Лопатина». В среднике в позах молитвенного предстояния образу Божией Матери «Знамение» изображены местные чудотворцы: блгв. князя К., М. и Ф., Петр, Феврония и прав. Иулиания Лазаревская. Средник этого образа — древнейшее из сохранившихся изображений Собора Муромских святых. К. с чадами находится слева, причем он почти вдвое выше сыновей, как и св. кн. Петр в правой части композиции, к-рый возвышается над св. женами. По-видимому, местный мастер таким способом подчеркнул иерархическое старшинство св. князей К. и Петра по сравнению с молодыми княжичами и женщинами.

Образ молящегося К. и сыновей запечатлен также на иконе Божией Матери «Звезда Пресветлая», с припадающими Муромскими чудотворцами, ок. 1690 г. (МИХМ; см.: Иконы Муром. 2006. С. 284–287. Кат. 53). Эта редкая





по иконографии икона, созданная под влиянием сб. «Звезда Пресветлая» (см. статьи «Звезда Пресветлая», «Звезда Пресветлая» иконы Божией Матери — ПЭ. Т. 19. С. 734–737), происходит из муромского собора Рождества Пресв. Богородицы и приписывается А. И. Казанцеву. К стопам Божией Матери с Младенцем, написанной в богатых одеждах и короне, с распущенными волосами, припали коленопреклоненные Муромские чудотворцы: слева — К., М. и Ф., справа — благоверные кн. Петр и кнг. Феврония и прав. Иулиания Лазаревская. Впереди упал ниц К., его нимб касается края одежд Богоматери, а руки — по зема; за отцом изображены княжичи: один — с воздетыми руками, лик устремлен вверх, второй со сложенными на груди крестообразно руками, возвышается над братом. Святые облачены в узорные шубы красноватых оттенков, головы не покрыты, волосы кудрявы, К. седовлас, с окладистой бородой.

Известны 2 небольшие иконы кон. XVII в. близкой иконографии, где Муромские чудотворцы молитвенно стоят по сторонам собора, внутри стен кремля. На одной, очевидно написанной в Муроме, в центре — городской кремль с собором Рождества Пресв. Богородицы и шатровой колокольной (из собрания И. С. Куликова, МИХМ; см.: Иконы Муром. 2006. С. 278–279. Кат. 51). Каменный 5-главый собор, деревянная сте-



Блгв. князя Константин, Михаил и Феодор Муромские. Фрагмент иконы Божией Матери «Звезда Пресветлая», с Муромскими чудотворцами. Ок. 1690 г. Иконописец А. И. Казанцев (?). (МИХМ)

что они могли принадлежать к числу «раздаточных», выполненных в Муроме.

В местном ряду иконостаса собора Благовещенского мон-ря в Муроме находится икона 2-й пол. XVIII в., где Муромские святые в традиц. одеждах изображены на фоне скалистого пейзажа и панорамы Муромы (Иконы Муром. 2006. С. 39, 41. Ил. 25). Св. князья

в молитвенных позах с благоговением смотрят на облачное небо, где их взорам предстает в картуше образ «Благовещение Пресвятой Богородицы», воспроизводящий храмовый праздник

Муромские чудотворцы, с житием благоверных кн. Петра и кнг. Февронии. Икона. 1669 г. (МИХМ)



на, мосты через Козью речку показаны почти достоверно. Святые обращены к Иисусу Христу, изображенному в сегменте неба с простертыми над городом руками. К. и стоящие по сторонам от него сыновья написаны слева с непокрытыми головами. На др. иконе (ЦМиАР; см.: Иконы Муром. 2006. С. 29. Ил. 19) немного отличается вид кремля, К. написан в головном уборе. Сюжет икон и их пядничный размер указывают на то,

дотворцев в молении Спасу Нерукотворному. На обеих иконах К., М. и Ф. представлены, как обычно, в левой части композиции.

По составу святых интересна икона «Собор Муромских избранных чудотворцев» кон. XVIII — нач. XIX в. (из собрания М. К. Левина, МИХМ; см.: Иконы Муром. 2006. С. 350–351. Кат. 73). В центре композиции — условное изображение городского собора, по обе

стороны которого стоят в молении в 1-м ряду Муромские святые. Слева — К. с чадами, справа — благоверные кн. Петр и кнг. Феврония, вмц. Параскева Пятница. Над ними — 2 «триады» святых: блгв. кн. Феодор Ярославский с сы-



Собор Муромских чудотворцев. Икона. Кон. XVII в. (МИХМ)

новьями и мученики Гурий, Самон и Авив. Выше показаны свт. Василий Рязанский, неизвестные преподобный, мученик и мученицы. К. и сыновья облачены в яркие одежды и княжеские шапки, на ногах — красные сапожки. Правая рука каждого — в молитвенном жесте, в левой у К. — держава, у М. — крест, у Ф. — скипетр. В поздних памятниках существовал и сокращенный вариант молящихся Муромских чудотворцев: напр., в среднике миниатюрного 3-створчатого складня с Боголюбской и Муромской иконами Божией Матери и образом «Успение Пресв. Богородицы» нач. XIX в. (МИХМ; см.: Сухова О. А. Шитый покров муромских князей // ПКНО, 1990. М., 1992. С. 400). На центральной створке Муромский образ Божией Матери фланкируют с 2 сторон полуфигуры местных святых, левое изображение К. с чадами схематично, но соответствует традиц. типу.

Описанная композиция «Собор Муромских чудотворцев» из 6 фигур изменилась ко 2-й пол. XIX в.: главенствующее место в иерархии занял К. с сыновьями. Их часто изображали фронтально в центре средника, по сторонам — только благоверные кн. Петр и кнг. Феврония, без прав. Иулиании. Известны неск. подобных икон-пядниц и миниатюрных образков (МИХМ, частные собрания). На золотофонной иконе строго прямолично изображены 5 Муромских чудотворцев, все они одного роста, К. в центре. Такая же композиция и на маленьком образе кон. XIX — нач. XX в., только фигуры княжичей здесь ниже остальных. На иконе посл. четв. XIX в. представлено 7 святых, на переднем плане — те же





5 Муромских чудотворцев, но здесь К., одетый в ярко-оранжевую шубу, вдвое выше сыновей (все 3 иконы в собрании МИХМ).

Осмысление образа К. как важнейшей фигуры в истории Русской Церкви, подобной равноап. вел. кн. Владимиру, в XIX в. порождало редкие иконографические варианты. На левой створке 2-створчатого складня, созданного во 2-й пол. XIX в. в Ярославле (частное собрание; см.: *Гнутова С. В.* Крест — хранитель всея вселенныя...: Памятники христ. искусства X–XX вв. в России: Буклет выст. / ЦМиАР. М., 2005. Ил. 34), под изображением Тихвинской иконы Божией Матери написано 5 фигур: в центре — Ангел-хранитель, по сторонам от него — М. и Ф.; К. — крайний справа, напротив него слева — равноап. кн. Владимир. Одежды и шапки св. князей одного типа; в левой руке К. держит скипетр. Изображение можно интерпретировать как своеобразную иллюстрацию к тексту Жития К. и его сыновей: образы являются лит. персонажами, включая равноап. кн. Владимира и Ангела-хранителя «града Муром», вдохновившего К. на крещение жителей. Необычен иконографический тип К. — юного, без бороды — на большом кресте-мощевике кон. XVIII в. из Богородицко-Игрицкой обители (Богоявленский собор Анастасиина мон-ря в Костроме).

В муромских храмах образ К. иногда помещали в деисусных чинах иконостасов. Так, в Деисусе из собора Благовещенского мон-ря в Муроме находятся 3 ростовые иконы К., М. и Ф. (2-я пол. XVII в.); святые представлены почти в идентичных позах (отличаются жесты рук), со склоненными головами, одинакового роста, в традиц. княжеских шубах и шапках; поля и фон икон обложены серебряной басмой с травным орнаментом



Избранные и Муромские святые.
Икона. Кон. XVIII в. (МИХМ)

(*Сухова*. 2006. С. 32. Ил. 13). Деисусные иконы 3 муромских св. князей XVII в. находились в иконостасе храма с. Тучкова (ныне Селивановского р-на Владимирской обл.). Местонахождение образа

К. неизвестно, образы М. и Ф. хранятся в СГХМ в числе др. икон из этого иконостаса (*Гаврилова Н. В., Федорова К. В.* Праотеческо-пророческий и деисусный чины иконостаса XVII в. из собр. СГХМ // Филевские чт.: Тез. 8-й науч. конф. 16–18 дек. 2003 г. / ЦМиАР. М., 2003. С. 24–25). Иконография образов муромских св. князей из деисусных чинов, как и их совместные изображения, перекликается с подобными иконами ярославских блгв. князей (см., напр.: *Виноградова Л. П.* Св. кн. Константин (Муромский?): К проблеме атрибуции редких иконогр. изводов // Уваровские чт. — V: Мат-лы науч. конф., посвящ. 1140-летию г. Муром. Муром, 2003. С. 86–91).

Упомянутая икона К. с чадами 1714 г. письма Казанцева — единственный известный в наст. время житийный образ святых. Грандиозная иллюстрированная «история о граде Муроме» в 87 клеймах, где не пропущен ни один эпизод из Жития К. и его сыновей, не имеет прямых аналогий в древнерус. искусстве. Нельзя исключить, что иконописец воспроизвел миниатюры из лицевых списков Жития муромских св. князей или клейма более ранних житийных икон. Однако к 1714 г. подобные произведения, по-видимому, отсутствовали — сведений о них нет в сохранившихся источниках; лицевые рукописи Жития К. ранее кон. XIX в. не обнаружены. Поэтому можно предположить, что Казанцев самостоятельно разработал иконописный цикл, опираясь на текст Жития. Возможно, он обращался к местным житийным образам, восходящим к лит. источникам и связанным с темой Крещения Руси (напр., к иконам «Блгв. князя Борис и Глеб, с 20 клеймами жития их и равноап. кн. Владимира» 1-й четв. XVII в. из Троицкого монастыря в Муроме и «Свт. Леонтий Ростовский, с 24 клеймами жития» ок. 1677 из муромской ц. свт. Николая Чудотворца (Зарядской) — обе в МИХМ; см.: *Иконы Муром. 2006. С. 168–173, 256–261. Кат. 20, 44).*

По мнению архим. Мисаила (Смирнова), изложение Жития К. и его сыновей в подписях на иконе Казанцева — «самое краткое после Пролога», но в его основе «лежит одно самое полное сказание о благоверном князе Константине» (*Мисаил (Смирнов), архим.* Св. блгв. кн. Константин Муромский и Благовещенский мон-рь, где почивают мощи князя и чад его Михаила и Феодора // Тр. Владимирской УАК. Владимир, 1906. Кн. 8. С. 3–4, 9, 19 (отд. паг.)). Тексты на иконе, сокращенные по сравнению с оригиналом, восходят не к краткой редакции Жития, а к пространной, «самой интересной в литературном отношении», «особенно часто встречающейся в списках позднего времени» (*Серебрянский Н. И.* Древнерус. княжеские жития. М., 1915.

С. 240). В клеймах иконы Казанцева отражена наиболее полная версия сказания о муромских св. князьях, включающая в т. ч. образ Ангела-хранителя города (этот образ упомянут не во всех списках пространной редакции). Кроме сюжетов, посвященных К., М. и Ф., в житийный цикл введены композиции, иллюстрирующие «Повесть о Рязанском епископе Василии», 2-я редакция которой полностью вошла в текст Жития К. и бытовала только в его составе. Во всех редакциях Жития рассказ о свт. Василии следует сразу за повествованием о смерти К. На иконе эпизоды изгнания святителя перемещены в конец цикла клейм.

В 1-м клейме изображен Ангел-хранитель Муром, молящий Господа о крещении горожан. В клеймах 2–13 рассказывается о событиях, происшедших в Киеве до отъезда К. в Муром. Клейма 14–33 посвящены драматическим событиям, предшествовавшим крещению жителей города. В клеймах 34–57 — иллюстрации к кульминационным эпизодам Жития, связанным с крещением Муром и окончанием земной жизни главных героев. В клеймах 58–71 представлено обретение св. мощей чудотворцев и принесение их образа из Пскова (сюжет 70-го клейма — моление царя Иоанна Грозного у мощей святого). Клейма 72–87 воспроизводят историю об «обновлении града Муром» блгв. кн. Георгием Ярославичем и связанное с ней повествование о свт. Василии Рязанском.

На всех клеймах иконы К. изображен немолодым человеком с длинной седой бородой и кудрявыми волосами. Поверх темно-зеленой далматки накинута красноватого цвета шуба, на голове — княжеская шапка с меховой оторочкой. Так К. вместе с сыновьями представлен и в сцене посмертного явления старице Варсонофии. В сюжетах моления или беседы с отцом, кн. Святославом (сходен с К. по типу), он написан без головного убора. В нек-рых клеймах К. восседает на престоле с посохом в руке, в других — скачет на белом коне. Иногда в одной композиции фигура св. князя показана трижды. Облик княжичей на протяжении цикла тоже остается неизменным: не только рано погибший М., но и проживший дольше Ф. на смертном одре выглядит юным, как и в начальных клеймах. Их одежды только цветом отличаются от одеяний отца. Во многих сценах отец и сыновья представлены вместе, что соответствует устойчивой схеме их иконографии. В клеймах 66–68 демонстрируется 1-й образ с изображением 3 Муромских чудотворцев, принесенный из Пскова. На нем К., М. и Ф. показаны прямолично, в княжеских шапках, отец немного выше ростом, чем сыновья. Особенностью является то, что у княжичей руки вдеты в рукава шуб, атрибутами





являются посохи. Композиции некоторых клейм иконы переключаются с сюжетами др. произведений, посвященных св. князьям Владимиру, Борису и Глебу и Феодору, Давиду и Константину Ярославским.

На клеймах иконы в числе др. персонажей показана супруга К. местночтимая блгв. кнг. Ирина (Описание о российских святых. С. 243, 245). Она представлена в ряде клейм (13, 27, 29, 32-м и др.), образующих своего рода жизненный цикл — от отъезда из Киева в Муром до преставления и погребения. Кнг. Ирина предстает как благочестивая супруга,



Отъезд блгв. кн. Константина с семьей из Киева в Муром. Клеймо иконы «Блгв. князя Константин, Михаил и Феодор Муромские, с житием». 1714 г. Иконописец А. И. Казанцев. (МИХМ)

сподвижница К., принимавшая участие в управлении городом и крещении его жителей, посещавшая все богослужения, присутствовавшая на важных придворных пирах и проч. В большинстве клейм она изображена в традиц. наряде княгини — украшенном камнями красном платье, темном плаще или шубе, на голове — белый плат, на нем округлая княжеская шапка; в сцене погребения М. ее голова покрыта темным платом. Кнг. Ирина изображена без нимба, за исключением сцены Крещения муромцев (клеймо 44). Вероятно, иконописец т. о. подчеркнул особую значимость и сакральный характер данной композиции. Образ блгв. княгини иногда вводился также в композицию «Собор святых жен, просиявших в Русской земле» (хромотография кон. XIX — нач. XX в. из ц. во имя ап. Иоанна Богослова подворья Леушинского мон-ря в С.-Петербурге — Русские жены-мироносицы: Обретение уникальной иконы // Леушино: Газ. 2004. № 8(85), 25 апр. С. 1–2).

Известны поздние циклы миниатюр, иллюстрирующие Житие К. и его сыновей, причем образцом для 2 из них послужили клейма иконы 1714 г. Первый цикл, исполненный Н. П. Андриным в 1897 г., является рисованной ко-

пией (в размер клейм) всех 87 иконописных сюжетов с воспроизведением надписей (РНБ. F.I.794; F.I.795; см.: Белоброва О. А., Дмитриева Р. П. Петр и Феврония Муромские в лит-ре и искусстве Др. Руси // ТОДРЛ. 1985. Т. 38. С. 174. Примеч. 62, 63). Второй состоит из 13 миниатюр, украшающих список Жития 1893 г. (муромский Троицкий мон-рь). Эти иллюстрации также являются раскрашенными копиями с избранных клейм иконы Казанцева (Сухова О. А. К вопросу об образце миниатюр поздних списков житий Муромского круга // Книжная культура Ярославского края: Мат-лы науч. конф. 10–11 окт. 2007 г. Ярославль, 2007. С. 19–31). Отдельные циклы миниатюр сопровождают списки Повести о свт. Василии Рязанском: рукопись 1895 г. И. Г. Блинова (РГБ. Собр. Прянишников. № 192), рукопись кон. XIX — нач. XX в. на бумаге XVII в. (СПбФИРИ РАН. Собр. Н. П. Лихачёва. № 50). Эти композиции в целом также соответствуют иконографии и надписям клейм житийной иконы 1714 г., но выполнены в стилистике своего времени и отличаются во мн. деталях.

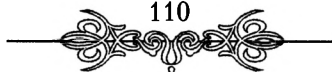
Образы К., М. и Ф. были помещены среди рус. святых в росписи 70-х гг. XIX в. придела блгв. кн. Александра Невского в храме Христа Спасителя (худож. Фартусов по эскизам Н. А. Лаврова; см.: Мостовский М. С. Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. части: Б. Спорв]. М., 1996^н. С. 77). Известны изображения муромских св. князей в храмовых росписях Ярославской и Ростовской епархии: на юго-вост. столбе ц. апостолов Петра и Павла в пос. Поречье-Рыбное Ростовского р-на (1782–1785, артель под рук. А. Шустова), на сев. столбе собора блгв. князей Бориса и Глеба в ростовском Борисоглебском мон-ре на Устье (1783, мастер И. Д. Лигоцкий; поновления — 1842 и 1905, с.-петербургский худож. Ф. Е. Егоров), на юж. стене ц. свт. Николая Чудотворца в с. Вёска Борисоглебского р-на Ярославской обл. (1799) (Алитова Р. Ф., Никитина Т. Л. Церковные стенные росписи Ростова Великого и Ростовского у. XVIII — нач. XX в.: Кат. / ГМЗРК. М., 2008. С. 119, 124, 149, 151, 309, 318). Рельефный образ К. помещен в числе др. рус. святых на юж. внутренних дверях Исаакиевского собора в С.-Петербурге (1846–1850, скульптор И. П. Витали).

В композиции «Собор русских святых» муромские князья представлены на иконах, выполненных поморскими мастерами-староверами или по их образцам: на образе кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК), на иконе 1814 г. письма П. Тимофеева из собрания ЦАМ СПбДА и соответственно на северодвинской иконе сер.— 2-й пол. XIX в. из дер. М. Горка Виноградовского р-на Архангельской обл. (обе в ГРМ; см.: Образы и символы

старой веры: Памятники старообр. культуры из собр. Рус. музея / ГРМ. СПб., 2008. С. 72–73, 82–85. Кат. 62, 70; прорись — Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 462–463), на образе 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ; см.: Icoñes russes: Les saints / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. P. 142–143. Cat. 52) и др. Судя по надписи на нимбе, К. изображен (ошибочно дважды) в группе князей на иконе 1-й пол. XIX в. из старообрядческой моленной на Волковом кладбище в С.-Петербурге (ГМИР), вместе с сыновьями — на образе российских чудотворцев сер.— 2-й пол. XIX в. (ГТГ; см.: Icoñes russes. 2000. P. 144–147. Cat. 53). На иконе рус. чудотворцев нач. XIX в. из Черновицкой обл. (НКПИКЗ) 3 муромских князя занимают одно из центральных мест в композиции (М. с окладистой бородой с проседью).

В иконописи XX в. образ К. с чадами встречается во главе группы Муромских чудотворцев на иконах мон. *Иулиании (Соколовой)* «Все святые, в земле Русской просиявшие» 1934 г. (келейный образ свт. Афанасия (Сахарова), ТСЛ), нач. и кон. 50-х гг. XX в. (ТСЛ, СДМ; см.: *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239; эскиз карандашом — Иконописец мон. Иулиания. М., 2012. С. 90) и на их повторениях кон. XX — нач. XXI в. К. в сонме рус. святых, молящихся Господу Вседержителю, написан в левой части композиции на иконе 1948 г. (митрополичьи палаты ТСЛ), поднесенной патриарху Алексию I «от русских людей в Югославии» в память 500-летия автокефалии РПЦ.

В муромском Благовещенском мон-ре, всегда являвшемся средоточием почитания К., М. и Ф. и их св. мощей (возвращены из МИХМ в 1989), хранился большой образ благоверных князей (не ранее 2-й пол. XIX в.), располагавшийся ранее на сев. стене холодного Благовещенского собора. На нем К. был изображен с храмом в руках. В кон. 80-х гг. XX в. живопись была неудачно «поправлена» и утрачена безвозвратно. На этой доске иконописец И. В. Сухов в 1995 г. выполнил заново образ К. с сыновьями как крестителей Муромца. Эта икона участвовала в крестном ходе к месту крещения муромцев и в торжествах в честь 900-летия принятия христианства в Муроме, организованных Благовещенским монастырем в 1997 г. На ней представлены величественные фигуры св. князей: К. держит храм, княжичи с чуть склоненными головами будто указывают на церковь, соприкасаясь ладонями. У М. в правой руке — крест, у Ф. в левой руке — жезл. Изображение храма в руках К. символизирует христианизацию Муромского края и основание первых церквей при К., к-рый вместе с сыновьями словно оберегает храм, обнесенный оградой.





Блгв. князя Константин,
Михаил и Феодор Муромские.
Икона. 1995 г.
Иконописец И. В. Сухов
(Благовещенский мон-рь
в Муроме)

Сухов является автором нескольких икон «Собор Муромских чудотворцев» в древнерус. стилистике, на них всегда присутствует К. с сыновьями (число месточтимых святых варьируется от 13 до 19). В одном из иконографических вариантов, написанном для муромского Благовещенского мон-ря в 1997 г., они занимают центральное место (Сухова О. А., Смирнов Ю. М. Петр и Феврония Муромские. М., 2008. С. 156, 162). Св. князя представлены прямолично в традиц. княжеских одеждах и шапках; К. – в центре со свитком в правой руке, выше сыновей, стоящих немного впереди. Ф. положил руку на грудь и приподнял меч, М. держит поднятый крест и опущенный меч. Рядом с ним изображена блгв. кнг. Ирина, облаченная как женщина знатного рода. На 2 иконах из муромского Троицкого мон-ря (1996, тот же мастер, образ крупного размера находится в местном ряду иконостаса Троицкого собора) К., М. и Ф. представлены вместе с блгв. кнг. Ириной (Там же. С. 145, 147–148). Княжеское семейство написано в левой части композиции, правая рука каждого из них в одинаковом жесте приложена к груди. На меньшей по размеру иконе К. с сыновьями и супругой показаны в молитве перед Муромской иконой Божией Матери. По заказу Рязанской епархии в 1995 г. Суховым был также написан образ «Моление блгв. князей Муромских иконе Божией Матери Муромская» (Там же. С. 158, 162). Совр. иконы др. иконописцев с изображением Собора местных святых, где также представлен К. с сыновьями, имеются в храмах Муроме (в Спасо-Преобра-

женском мон-ре, домовый ц. во имя прав. Иулиании при Муромском ин-те (филиале Владимирского гос. ун-та) и др.).

В 2006 г. по частному заказу Суховым была создана мерная ростовая икона К. Святой представлен фронтально, с небольшим поворотом головы вправо, в виде старца с седыми волосами и бородой. Облачен в зеленовато-голубое препоясанное одеяние и красную из узорной ткани шубу, на голове – округлой формы княжеская шапка темно-синего цвета с меховой оторочкой, правая рука в жесте принятия благодати, в левой – развернутый свиток со словами: «Града Муроме люди...» Поясной вариант иконографии (К. в городчатом венце, в правой руке меч, аналогичная надпись на свитке) был выполнен в Сергиевом Посаде (2003).

Образы К. и его сыновей присутствуют и в совр. росписях муромских церквей. В 2000–2001 гг. в приделе ап. Иоанна Богослова Благовещенского собора Благовещенского муж. мон-ря была написана алтарная преграда. Живопись исполнена владимирским худож. А. Г. Филипповым в стиле рус. религ. искусства кон. XIX – нач. XX в., восходящего к образам М. В. Нестерова и В. М. Васнецова. Местное церковное предание, хранителем к-рого в Муроме был А. А. Епанчин, получило своеобразное воплощение в художественной программе росписи, где представлены все основные Муромские святые. «Семейный» характер почитания Муромских чудотворцев особенно выразился в изображении К. и его домочадцев. Они написаны слева (перед диаконской дверью) обращенными в сторону царских врат, на них богатые и яркие княжеские одежды. К. держит знамя с образом Господа Вседержителя; рядом с ним блгв. кнг. Ирина с внуком – младенцем Феодором Феодоровичем (местночтимым святым) на руках, при этом благоверные супруги изображены молодыми и красивыми. Впереди стоят княжичи в виде отроков с милovidными лицами: М. – с закрытыми глазами, в руках – стрела, как в момент гибели; Ф. – в профиль с зажженной свечой в руке. За К. показан местночтимый свт. Василий Муромский (по местной традиции считается, что это и есть тот епископ, к-рый, согласно Житию, пришел с К. из Киева и крестил муромцев).

Образы К., М. и Ф. включены и в стенопись притвора собора Троицкого монастыря (2008, худож. А. Топорищев). Они помещены над аркой перед входом в приделный храм блгв. кн. Петра и кнг. Февронии. С левой стороны в молитвенных позах стоят: 1-й от центра – Ф. с пальмовой ветвью в руке, за ним – К. с державой, чуть ниже – М. с крестом (напротив справа – святые кн. Петр, кнг. Феврония и прав. Иулиания Лазаревская). Все чудотворцы обращены к централь-

ному изображению Муроме и Муромской иконы Божией Матери.

Лит.: Сухова О. А. Коллекция лицевого шитья в Муроме // ГММК: Мат-лы и иссл. М., 1995. [Вып. 10]: Древнерус. худож. шитье. С. 82–95; она же. Житийная икона св. блгв. князей Константина, Михаила и Феодора Муромских: А. Казанцев, 1714 г. М., 2006; Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 148, 170; Иконы Муроме / МИХМ. М., 2006².

О. А. Сухова

КОНСТАНТИН НИКОЛАЕВИЧ (9.09.1827, С.-Петербург – 13.01.1892, г. Павловск Царскосельского у. С.-Петербургской губ.), вел. кн., гос., военный и общественный деятель. Сын имп. Николая I Павловича, младший брат имп. Александра II Николаевича. Крещен 2 окт. 1827 г. в Большой церкви Нерукотворного образа Спасителя в Зимнем дворце. В 1831 г. получил звание ге-



Вел. кн. Константин Николаевич.
Гравюра. Сер. XIX в.

нерал-адмирала, воспитывался под рук. известного мореплавателя адмирала Ф. П. Литке, среди его преподавателей – писатель В. А. Жуковский и М. А. Корф, законоучителем был протопр. В. Б. Бажанов. С 1834 г. участвовал в плаваниях на кораблях Балтийского флота. В июле 1845 г., находясь в плавании по Средиземному м., К. Н. совершил паломничество на Св. Гору Афон, поклонился святыням в т. ч. Русского вмч. Пантелеимона мон-ря, Андрея апостола скита, Илии Пророка скита близ Кареи, побывал на о-ве Патмос, пожертвовал для Иоанна Богослова апостола мон-ря на Патмосе значительную сумму денег. Визит члена имп. дома на Св. Гору благоприятно повлиял на положение рус.



братии на Афоне. В память об этом один из параклисов Пантелеимонова мон-ря был освящен во имя святых Константина и Елены.

Участник Венгерского похода 1849 г. (награжден орденом св. Георгия 4-й степени). С 1850 г. член Гос. совета и председатель Комитета для пересмотра, дополнения и общего свода морских уставов, с 1852 г.— генерал-адъютант, товарищ (заместитель) начальника Главного морского штаба и член Сибирского комитета. С нач. 1853 г. в связи с отсутствием в С.-Петербурге морского министра кн. А. С. Меншикова К. Н. временно управлял Морским мин-вом. К работе в мин-ве он привлек способных молодых людей прогрессивных взглядов, содействовал их быстрому продвижению по службе. Впосл. многие из них (А. В. Головин, Б. П. Мансуров, Д. Н. Набоков, М. Х. Рейтерн, Д. А. Оболенский, В. А. Татаринов и др.) стали видными реформаторами; их называли «константиновцы» (в историографии их было принято называть «либеральными бюрократами»). В 1855–1881 гг. осуществлял верховное управление Морским мин-вом и Военно-морским флотом России. Способствовал обращению ведомственного ж. «Морской сборник» в одно из наиболее популярных периодических изданий страны. Провел адм. реформу мин-ва, коренным образом преобразовал судебную и финансовую части, военно-морские учебные заведения, в к-рые привлек лучшие научные и педагогические кадры. От феодальной зависимости были освобождены ок. 50 тыс. чел., приписанных к морскому ведомству, постепенно сокращен срок службы нижних чинов на флоте (с 25 до 15, а затем до 10 лет), смягчены правила телесных наказаний нижних чинов (1863).

По окончании Крымской войны (1853–1856) с целью подготовки кадров и сохранения российского присутствия на море К. Н. содействовал возобновлению плавания российских кораблей в Средиземном м. (1856), затем — организации кругосветных экспедиций. Своей главной задачей К. Н. считал замену парусного флота броненосным и паровым. В целях духовно-нравственного воспитания моряков было начато строительство храмов в местах постоянного базирования русских кораблей за границей, а также устройство церковью на больших кораблях. Так,



Вел. кн. Константин Николаевич.
Фотография. Ок. 1892 г.

в 1858–1859 гг. был построен храм во имя свт. Николая и вмц. Александры в Ницце; рядом, в бухте Вильфранш, стояли рус. корабли. В 1852–1855 гг. по инициативе К. Н. был перестроен собор ап. Андрея Первозванного в Кронштадте. Ключарем собора был прот. Константин Петрович Несвицкий, бывш. благочинный церковью Гдовского у. С.-Петербургской губ., где находилось имение вел. князя. В 1855 г. на дочери Несвицкого Елизавете Константиновне (1829–1909) женился свящ. св. прав. *Иоанн Кронштадтский (Сергиев)*, ставший клириком Андреевского собора.

По условиям Парижского трактата 1856 г. Россия не имела права иметь военный флот на Чёрном м. С целью сохранения кадров военного флота, создания условий развития внешней и внутренней торговли на юге России было создано Российское общество пароходства и торговли. Оно также занималось перевозкой рус. паломников на Св. землю. В нояб. 1856 г. К. Н. отправил на Восток чиновника Морского мин-ва Мансурова для написания популярного «Путеводителя ко св. местам». Вернувшись, Мансуров представил проект инфраструктуры рус. богомолья, к-рый и был взят за основу при создании гос. программы поддержки рус. паломничества на Св. земле. В 1858 г. для обсуждения этой программы под председательством К. Н. был создан Палестинский комитет. Путеводитель Мансурова был напечатан в 1858 г. в С.-Петербурге в типографии Морского мин-ва под названием «Православные поклонники в Палестине». В 1859 г.

К. Н. совершил плавание с рус. военной эскадрой по Средиземному м. В апр.—мае того же года он вместе с женой и со старшим сыном Николаем, первым из членов Российского императорского дома, посетил Св. землю, где его сопровождал Иерусалимский патриарх *Кирилл II*. Августейшие паломники побывали в Вифлееме, храме Гроба Господня, Гефсиманском саду и на Елеонской горе. В память об этом визите тур. султан Абдул-Меджид I передал в дар России участок земли к северо-западу от Иерусалима. Тогда же Александр II выделил средства для начала строительства здания возобновленной в 1857 г. *Русской Духовной миссии в Иерусалиме*.

С 1857 г. К. Н. являлся членом Секретного (с 1858 Главного) комитета по крестьянскому делу, с 1860 г.— его председателем. Так же, как и вел. кнп. Елена Павловна, был убежденным сторонником освобождения крестьян от крепостной зависимости и передачи им в собственность за выкуп земли, к-рой они пользовались. Добился утверждения комитетом основных положений проекта крестьянской реформы, подготовленного Редакционными комиссиями, решительно отстаивал их в Гос. совете. После начала крестьянской реформы 1861 г. назначен председателем Главного комитета об устройстве сельского хозяйства.

Во время революционных событий в Царстве Польском К. Н. настоял на своем назначении наместником императора в крае (27 мая 1862). На следующий день после прибытия К. Н. в Варшаву (21 июня 1862) на него было совершено покушение, которое закончилось неудачей. Тем не менее К. Н. поддержал программу реформ, выдвинутую с целью умиротворения края начальствующим гражданской частью Царства Польского гр. А. И. Велёпольским. Местные органы управления Царством Польским были изъяты из подчинения центральным ведомствам Российской империи, русские чиновники заменялись польскими, польск. язык введен в офиц. делопроизводство. В ряде польск. губерний было отменено военное положение, объявлена амнистия для части политических ссыльных. Но эта политика не дала ожидаемых результатов; покушения на представителей власти и беспорядки переросли в Польское восстание 1863–1864 гг. К. Н. с опo-





зданием ввел военное положение в Царстве Польском и допускал его нарушение. Император Александр II, крайне недовольный деятельностью К. Н., в марте 1863 г. назначил командующим войсками в Царстве Польском генерала от инфантерии Ф. Ф. Берга, а в окт. 1863 г. отстранил К. Н. от должности.

Являясь председателем Гос. совета (1865–1881), К. Н. последовательно отстаивал либеральные принципы при обсуждении Временных правил о печати 1865 г., Городового положения 1870 г., закона о всеобщей воинской повинности 1874 г. и др. После 1-го покушения на императора, совершённого в 1866 г., К. Н. вместе с группой единомышленников (кн. А. М. Горчаковым, Д. А. Милютиним и др.) пытался противостоять политике шефа жандармов и главного начальника Третьего отделения гр. П. А. Шувалова, направленной на сворачивание начатых реформ. В кон. 1866 г. представил императору проект создания законосовещательного собрания при Гос. совете из представителей земств и органов городского самоуправления (был отклонен). В нач. 1881 г. К. Н. поддержал проект гр. М. Т. Лорис-Меликова по введению представителей земств и городов в состав правительственных комиссий по подготовке законопроектов.

Реформаторская деятельность К. Н. снискала ему популярность в либеральной среде (по словам акад. А. В. Никитенко, К. Н. пользовался «репутацией защитника и главой партии всех мыслящих людей») и ненависть в консервативных кругах (наибольшее недовольство вызывала роль К. Н. в крестьянской реформе 1861 г.). Общественное мнение практически единодушно осуждало его деятельность в Царстве Польском. У К. Н. сложились напряженные отношения с наследником престола вел. кн. Александром Александровичем. После вступления его на престол К. Н. был отстранен от всех должностей.

Адмирал (1855), почетный член С.-Петербургской АН (1844), учредитель и 1-й председатель Русского географического об-ва (с 1845), председатель Импер. Археологического (с 1852) и Импер. Русского музыкального (с 1873) об-в.

Последние годы жизни провел в принадлежавшем ему имении в г. Павловске и в имении Ореанда в Ялтин-

ском у. в Крыму. Вскоре после отставки К. Н. сгорел его дворец в Ореанде. На месте дворца К. Н. решил построить храм в честь Покрова Пресв. Богородицы (1884–1885). Строительство осуществлялось по проекту архит. А. А. Авдеева. Часть церкви была украшена мозаичными образами известного итал. мастера А. Сальвиати.

К. Н. был женат на вел. кнг. Александре Иосифовне (1830–1911), урожд. принцессе Александре Фредерике Генриетте Паулине Марианне Элизабете Саксен-Альтенбургской, принявшей Православие 5 февр. 1848 г. Их дети: Николай, Ольга (1851–1926), супруга кор. Греции Георга I, Вера, *Константин Константинович*, Димитрий, Вячеслав. Супруга К. Н. была попечительницей ряда мон-рей, храмов и благотворительных орг-ций, в т. ч. в Кронштадте, сотрудничала с прот. Иоанном Сергиевым, к-рый регулярно посещал вел. княгиню. Именно вел. кнг. Александра Иосифовна привезла прот. Иоанна в Ливадия (Крым) к умирающему имп. *Александру III Александровичу*.

К. Н. был похоронен в Петропавловском соборе С.-Петербурга, в 1909 г. перезахоронен в Великокняжеской усыпальнице Петропавловской крепости.

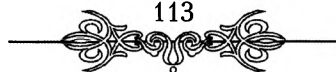
Соч.: Переписка имп. Александра II с вел. кнг. Константином Николаевичем. Дневник вел. кнг. Константина Николаевича, 1857–1861 гг. М., 1994; Korespondencja namiestników Królestwa Polskiego, sierpień 1863 – maj 1864 = Переписка наместников Королевства Польского, авг. 1863 – май 1864. Wrocław, 1978.

Лит.: Семёнов-Тян-Шанский П. П. Памяти его имп. высочества вел. кнг. Константина Николаевича, 1-го председателя имп. РГО. СПб., 1892; Павлов-Сильванский Н. П. Вел. кнг. Константин Николаевич // Главные деятели освобождения крестьян. СПб., 1903. С. 7–11; Кони А. Ф. Вел. кнг. Константин Николаевич // Великая реформа. М., 1911. Т. 5. С. 34–51; Любавский М. К. Вел. кнг. Константин Николаевич // Освобождение крестьян: Деятели реформы. М., 1911. С. 89–114; Житков К. Г. Светлой памяти вел. кнг. Константина Николаевича. СПб., 1912; Чернуха В. Г. Внутренняя политика царизма с сер. 50-х до нач. 80-х гг. XIX в. Л., 1978; Шевырев А. П. Рус. флот после Крымской войны. М., 1990; Андриенко В. Г. Круглые суда адмирала Попова. СПб., 1994; Воронин В. Е. Вел. кнг. Константин Николаевич: Становление гос. деятеля. М., 2002; он же. Польское восстание 1863 г.: Опыт «Примирительной политики» рус. правительства. М., 2008; он же. Рус. правительственные либералы в борьбе против «аристократической партии» (сер. 60-х – сер. 70-х гг. XIX в.). М., 2009; он же. Рус. самодержавная власть и либеральная правительственная группировка в условиях полит. кризиса (кон. 70-х – сер. 80-х гг. XIX в.). М., 2010; Коршунов Ю. Л. Генерал-ад-

миралы рос. императорского флота. СПб., 2003; Вел. кнг. Константин Николаевич Романов: [Фотоальб.] / Авт.-сост. и отв. ред.: В. И. Моцардо. Самара, 2004; Головнин А. В. Записки для немощного / Отв. сост. и науч. ред.: Б. Д. Гальперина. СПб., 2004; он же. Мат-лы для жизнеописания царевича и вел. кнг. Константина Николаевича. СПб., 2006; Иванова Т. Г. В. И. Даль и вел. кнг. Константин Николаевич: К истории публикации «Пословиц русского народа» // Ежег. РО Пушкинского дома на 2000 г. СПб., 2004. С. 33–75; Кусков П. А. Воспоминания о вел. кнг. Константине Николаевиче: 2-я пол. XIX в. / Публ., предисл. и коммент.: Ю. А. Кузьмин // ИА. 2008. № 4. С. 157–196; № 5. С. 188–206; Вел. кнг. Константин Николаевич на Св. Земле в 1859 г. / [Сост., подгот. текста и коммент.: К. А. Вах]. М., 2009; Завьялова Л. В., Орлов К. В. Вел. кнг. Константин Николаевич и вел. князь Константин Николаевич: История семьи. СПб., 2009.

Ю. А. Кузьмин

КОНСТАНТИН ОРМИДИЙСКИЙ [Аламанский; греч. Κωνσταντῖνος ὁ ἐν Ὀρμίδεια, ὁ Ἀλαμάνος] († не позднее XII в.), мч. и св. воин (пам. кипр. 1 июля). По кипрскому преданию, К. О. считается одним из 300 *Кипрских (Аламанских) святых*, переселившихся на Кипр из Палестины. В «Хронике» *Леонтия Махераса* (1-я пол. XV в.) говорится только о его мощах: в «Ормидии находится святой Константин воин» (*Leont. Makhair. Chronicle. § 32*), тогда как в перечне чтимых на Кипре святых в рукописи Lond. Brit. Mus. Add. Ms. 34554 (XVI в., протограф XIII в.) его имя пропущено. В сионарском Житии в составе поздней службы, изданной в Венеции в 1779 г. на средства Кипрского архиеп. Хрисанфа, говорится, что К. О. подвизался в Иорданской пустыне в числе 300 подвижников, а по прибытии на Кипр проповедовал Христа язычникам вместе с 3 не названными по именам сотоварищами в местности Трахия (Τραχεία), расположенной между Ахной и Ормидией. Они были схвачены по приказу игемона Кипра Савина, исповедали перед ним христ. веру, были подвергнуты бичеванию и брошены в темницу. На следующий день К. О. и его спутников привели на допрос. После того как они отказались поклониться идолам, их подвесили вниз головой и подвергли жестоким пыткам, а затем положили на раскаленные железные доски. Милостью Божией они остались невредимы. Тогда мученикам забили в ноги гвозди и заставили бежать. Т. к. все попытки склонить их к вероотступничеству оказались тщетны, мучеников снова бросили в темницу. По прошествии





неск. дней Савин приказал привести заключенных и, видя, что они по-прежнему непоколебимы, велел отрубить им головы. Благодетельные христиане ночью погребли тела мучеников в с. Ормидия. Спустя некоторое время их мощи были обреты и от них стали происходить чудеса. Однажды правитель Кипра, страдавший от глухоты и к тому же заболевший дизентерией, пришел поклониться мощам К. О. и др. мучеников и получил исцеление. В знак благодарности он построил храм во имя К. О. в Ормидии. Гробница святого находилась в правой части вимы. Эта церковь не сохранилась, на ее месте в 1901 г. был построен новый храм. Автор синаксарного Жития называет К. О. чудотворцем и великомучеником.

Тонитель христиан с именем Савин известен по ряду агиографических источников. В греч. Житии сщмч. Ираклидия (2-я пол. V в.), действие к-рого происходит в I в., упоминается, что некий воинствующий язычник Савин пытался выломать дверь христ. храма. Игемон Савин фигурирует в византийских синаксарных Житиях сщмч. Феодота Кирикийского, пострадавшего при имп. Лицинии (308–324), и Саламинских мучеников Аристоклия, Димитриана и Афанасия, казненных при имп. Максимиане ок. 306 г., а также в пост-визант. службе преподобным или преподобномученикам Илиофотам в рукописи 1836 г. Видимо, прототипом этих Савинов стало реальное историческое лицо — проконсул Кипра Антистий Савин, к-рый управлял островом в 283–305 гг. Однако 300 святых покинули Палестину на неск. столетий позднее — в VII в. К. Сафас отождествил Савина с Шабибом ибн Язидом, предводителем восстания хариджитов в 695–697 гг. в Центр. Ираке (его мать была гречанкой). Н. В. Томадакис предположил, что К. О. жил в XII в. (*Τομαδάκης*. 1983/1986. Σ. 203), т. е. в эпоху крестовых походов. Совр. исследователи частично или полностью отрицают историчность 300 Кипрских (Аламанских) святых. К. П. Киррис считает, что К. О. и друнгарий Константин Вавуцик из числа *Аморийских мучеников* — одно и то же лицо.

О почитании К. О. в визант. период свидетельствуют фрески с его изображением в ц. прп. Антония Великого в Келье (XII в.) и в ц. Преображения Господня в Сотире (2-я пол.

XIII в.), где он представлен в воинских доспехах. Художник, работавший в ц. Преображения Господня, подчеркнул знатное происхождение К. О., изобразив его в драгоценном венце и багряном плаще.

Ист.: *Ἀκολουθία τῶν ὁσίων Ἀναστασίου, Χαρίτωνος, Αὐξεντίου καὶ Κενθέα, τοῦ Ἀποστόλου καὶ Ἐθαγγελιστοῦ Λουκᾶ, τοῦ Ἁγίου Δημητρίου τοῦ Κυθήρης καὶ Κωνσταντίνου Μάρτυρος*. Βενετία, 1779. Σ. 41–63; *Sathas C. Vies des Saints Allemandes de l'Église de Chypre // Archives de l'Orient Latin*. P., 1883. T. 2. N 2. P. 423–425; *Leont. Makhair. Chronicle*. T. 1. P. 30.

Лит.: *Delehaye H. Saints de Chypre // AnBoll*. 1907. Vol. 26. P. 250–252, 271; *Τομαδάκης Ν. В*. Η κυπριακή ἀγιολογία καὶ ἑμνογραφία ἐν σχέσει πρὸς τὰς κυπριακὰς ἀκολουθίας // *ΕΕΒΣ*. 1983/1986. T. 46. Σ. 203, 229; *Kyrris C. P. The «Three Hundred Alaman Saints» of Cyprus // The Sweet Land of Cyprus / Ed. A. M. Bryer, G. S. Georghallides*. Nicosia, 1993. P. 209, 211, 214–215; *Μακάριος, ἀρχιέπ. Κύπρου*. Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997². Σ. 37; *Καλλιπάτης Δ. Χ. Οἱ μάρτυρες τῆς Κυπριακῆς Ἐκκλησίας*. Λεμεσός, 2000. Σ. 92–96.

О. В. Л.

ΚΟΝΣΤΑΝΤΙΝ ΡΟΔΟΣΣΚΙЙ
(Родий) [греч. Κωνσταντῖνος ὁ Ῥόδιος] (между 870 и 880, Линдос, о-в Родос — после 944), визант. поэт. Биография К. Р. известна фрагментарно. Предположительно он учился в К-поле в школе при Новой Церкви. Согласно Хронике Симеона Логофета (*Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon / Ed. S. Wahlgren*. В.; N. Y., 2006. Vol. 1. P. 292–293. (СФНБ; 44)), в 908 г. некий «Родосец» исполнял функции секретаря при евнухе Самоне, имевшем большое влияние при дворе имп. Льва VI Мудрого, и составил памфлет против др. фаворита императора, по имени Константин. Согласно «Продолжателю» Феофана, некий «Константин Родосец», будучи «императорским клириком» (βασιλικὸς κληρικὸς), участвовал в 927 г. в мирных переговорах с болгарами (*Theoph. Contin.* 1838. P. 413), однако с достоверностью отождествить эти фигуры с К. Р. невозможно (*Каждан*. 2012. С. 173). О придворной карьере К. Р. можно судить исходя из его сочинений: ему принадлежит едкая стихотворная сагира против магистра Льва Хиросфакта (*Anecdota Graeca*. 1850. P. 624–625) и ямбическая пикировка с евнухом Феодором Пафлагоном (*Ibid.* P. 625–632). А. Камерон идентифицировал К. Р. как заказчика, одного из переписчиков (т. н. рука J) и корректора Палатинской антологии, важнейшего собрания классицизирующих позднеантичных и визант. эпиграмм, со-

зданного вскоре после 944 г. (*Cameron*. 1993. P. 304–307; аргументы против этой гипотезы: *D'Ambrosi*. 2011). Самому К. Р. принадлежат 3 эпиграммы из Парижской части рукописи Палатинской антологии (Paris. Suppl. 384. Fol. 27): XV 15 и XV 16 — посвященные эпиграммы, созданные по случаю принесения К. Р. в дар храму Пресв. Богородицы в Линдосе распятия, XV 17 — возможно, предназначалась для мозаики с изображением Пресв. Богородицы в этом же храме (*Cameron*. 1993. P. 300–303).

Центральное сочинение К. Р. — этическое описание К-поля и ц. св. Апостолов; оно является важным источником по истории визант. архитектуры и монументального искусства. Поэма из 981 ямба дошла в единственной рукописи XV в. — Ath. Laur. A 170 (Fol. 139v — 147v). Время создания поэмы является предметом научной полемики (предлагаются датировки от 913 до 944), наиболее убедительные гипотезы предполагают существование нескольких редакций текста, созданных в разное время (*Constantine of Rhodes*. 2012. P. 132–137). Многочисленные повторы, наличие нескольких вступлений, а также противоречивость текста (напр., невыполненное обещание описать храм Св. Софии в l. 268–272) обнаруживают попытку (не всегда успешную) соединения 2 или более самостоятельных произведений (о памятниках К-поля, о ц. св. Апостолов, а также, возможно, о ц. Св. Софии) в один текст, к-рый имеет следующую структуру: посвящение имп. Константину VII Багрянородному с именем автора в акростихе (l. 1–18); описание 7 чудес К-поля (конная статуя Юстиниана на Августеоне, порфировая колонна Константина I Великого и здание сената на форуме Константина, статуя с крестом на Филадельфине, Анемодулий, статуя Феодосия на форуме Быка и колонна Аркадия на Ксиролофе; l. 19–254); риторический переход к описанию храмов (l. 255–284); 2-е обращение к Константину VII (l. 285–320); вступление к рассказу о храме св. Апостолов (l. 321–422); стихотворный подзаголовок (l. 423–424); изложение истории постройки, описание архитектуры и декорации храма св. Апостолов (l. 425–981). По мнению П. Шпека, объединение частей произведения произошло после смерти К. Р. (*Speck*. 1991. S. 256). Со-





гласно М. Лаукстерманну (*Laukstermann*. 2013. P. 300), ранняя редакция поэмы о храме св. Апостолов вместе с энкомием императору была представлена юному Константину VII в 913–919 гг. Между 931 и 944 гг. К. Р. начал работу над объединенной редакцией, но не завершил ее, что привело к появлению неразрешимых противоречий в тексте. Возможно, к числу несохранившихся произведений К. Р., входивших в то же досье, относилось также сочинение о 7 чудесах света, к-рое наряду с поэмой о памятниках К-поля использовал на рубеже XI и XII вв. историк Георгий Кедрин (*Berger*. 2004).

Соч.: *Anecdota Graeca e mss. bibliothecis Vaticanae, Angelicae, Barberiniana* / Ed. P. Matranga. R., 1850. Vol. 2. P. 624–632; *Беглеру Г. П.* Храм святых Апостолов и др. памятники К-поля по описанию Константина Родия. Од., 1896; *Legend* E. Description des œuvres d'art et de l'Église des saints Apôtres de Constantinople. Poème en vers iambiques par Constantin le Rhodien // REG. 1896. Vol. 9. P. 32–65; *Constantine of Rhodes*. On Constantinople and the Church of the Holy Apostles / Ed. L. James, with a new ed. of the Greek text by I. Vassis. Farnham e. a., 2012.

Лит.: *Reinach T.* Commentaire archéologique sur le poème de Constantin le Rhodien // REG. 1896. Vol. 9. P. 66–103; *Wulff O.* Die sieben Wunder von Byzanz und die Apostelkirche nach Konstantinos Rhodios // BZ. 1898. Bd. 7. S. 316–331; *Downey G.* Constantine the Rhodian: His Life and Writings // Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of A. M. Friend, jr. / Ed. K. Weitzmann. Princeton (N. J.), 1955. P. 212–221; *Ἀγγελίδης Χ. Γ.* Ἡ περιγραφή τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων ἀπὸ τῶν Κωνσταντίνου Ρωδίου: Ἀρχιτεκτονική καὶ συμβολισμός // Βυζαντινά σύμμεκτα. 1983. Τ. 5. Σ. 91–125; *Speck P.* Konstantinos von Rhodos: Zweck und Datum der Ekphrasis der Sieben Wunder von Konstantinopel und der Apostelkirche // Varia. Bonn, 1991. Bd. 3. S. 249–268. (Ποικίλα Βυζαντινά; 11); *Cameron A.* The Greek Anthology: From Meleager to Planudes. Oxf., 1993. P. 298–328; *Laukstermann M. D.* Byzantine Poetry from Pisides to Geometres. W., 2003. Vol. 1: Texts and Contexts; *idem.* Constantine's City: Constantine the Rhodian and the Beauty of Constantinople // Wonderful Things: Byzantium through Its Art / Ed. A. Eastmond, L. James. Farnham; Burlington, 2013. P. 295–308; *Berger A.* Georgios Kedrenos, Konstantinos von Rhodos und die Sieben Weltwunder // Millennium. B., 2004. Bd. 1. S. 233–242; *D'Ambrosi M.* Costantino Rodio e la dieresi mediana: Anth. Pal. XV 15 // Βυζαντινά. 2011. Τ. 31. Σ. 9–32; *Каждан А. П.* История визант. лит-ры (850–1000 гг.): Эпоха визант. энциклопедизма. СПб., 2012. С. 172–176.

Л. В. Луховицкий

КОНСТАНТИ́Н РУССКИЙ

[Константин Неаполитанский; греч. Κωνσταντίνος ὁ Ῥώσος] († 1742), сщмч. (пам. греч. 26 дек. и в Соборе Афонских преподобных (2-я Неделя по Пятидесятнице)), свещ. О происхождении К. Р. нет точных сведе-

ний. Архим. Леонид (Кавелин) предположил, что фамилия Неаполитанский указывает на его происхождение из Новгорода (*Леонид (Кавелин)*. 1869. С. 24). Известно, что он некоторое время жил в Гродно, в 1730 г. переехал в Вильно, а оттуда с архим. Амвросием (*Юшкевичем*; в посл. архиепископ Новгородский и Великолуцкий) отправился в Киев. Там он принял монашеский постриг от Киевского и Галицкого архиеп. Рафаила (Заборовского; с 1743 в сане митрополита) и был принят в Киево-Печерский мон-рь. В 1733 г., после ходатайства рус. посланника в К-поле И. И. Неплюева прислать в посольскую церковь вдового священника, К. Р. был отправлен в К-поль. Там К. Р. настолько хорошо изучил греч. язык, что взялся за перевод на рус. язык «Катехизиса» Хрисанфа, патриарха Иерусалимского. Во время русско-тур. войны (1735–1739) Неплюев покинул К-поль, а К. Р. сначала решил уехать с ним, но потом отправился на Афон, где неск. лет прожил в Великой Лавре, а также совершил паломничество на Св. землю. На Афоне К. Р. сдружился с ученым митр. Артским и Навпактским Неофитом (Мавроматисом). После заключения мирного договора К. Р. вернулся в К-поль и при новом посланнике А. А. Вешнякове продолжил исполнение священнических обязанностей в посольской церкви. В кон. 1741 г. он передал вместе с отправлявшимся в С.-Петербург мон. Феофаном письмо Новгородскому и Великолуцкому архиеп. Амвросию (Юшкевичу) с просьбой ходатайствовать о его возвращении в Россию. 9 июня 1742 г. К. Р. получил разрешение Святейшего Синода вернуться в Киев. Однако он по неизвестным причинам вступил в конфликт с посланником, и они отправили в Россию доносы друг на друга. 8 авг. 1742 г. К. Р. то ли в порыве гнева, то ли опасаясь наказания от церковноначалия отрекся перед султаном от Христа, за что был удостоен почестей и наград. Но вскоре он горько раскаялся в содеянном. Желая мученической смертью искупить вероотступничество, он снял мусульм. одежды, облачился в рясу и вновь исповедал христ. веру в присутствии султана. Тотчас же стража отрубила ему голову у входа в султанский дворец. В письме Вешнякова митр. Рафаилу казнь К. Р. датируется 6 окт. 1742 г., тогда как

в греч. Житии в составе «Нового Мартирология» прп. *Никодима Святогорца* — 26 дек. 1743 г.

Греч. Мученичество К. Р. было составлено между 1745 и 1753 гг. лично знавшим его иером. Ионой Кавсокаливитом, к-рый тем не менее называет этого святого Констанцием. Эта ошибка повторена в ряде новогреч. Синаксарей (напр.: *Μακάριος, Νικόδημος Ἀγιορείτης, Νικήφορος, Ἀθανάσιος ὁ Πάριος*. 1996. Σ. 194). При написании «Нового Мартирология» прп. Никодим Святогорец основывал свой рассказ о К. Р. на Мученичестве, составленном Ионой Кавсокаливитом. Служба в честь этого святого написана мон. *Герасимом Микраяннанитом*.

Ист.: NM. 1856. Σ. 129; *Ματθαῖος*. ΜΣ. Τ. 12. Σ. 631–632; *Μακάριος, μητρ., Νικόδημος Ἀγιορείτης, Νικήφορος, ἱερομόν., Ἀθανάσιος ὁ Πάριος, Συναξαριστής νεομαρτύρων*. Θεσσαλονίκη, 1996⁵. Σ. 194–195; Афонский патерик. М., 2002. Ч. 2. С. 431–433; *Νικόδημος*. Συναξαριστής, 2003⁵. Τ. 2. Σ. 419; *Μακάριος Σιμωνοπερίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Ἀθήνα, 2005. Τ. 4: Δεκέμβριος. Σ. 298–299.

Лит.: *Леонид (Кавелин)*, архим. Иером. Константин Неаполитанский (Новгородский), капеллан рус. имп. резидента в К-поле // ЧОИДР. 1869. Кн. 1. Смесь. С. 22–30; *Здравомыслов К. Я.* Мученическая кончина иером. Константина Неаполитанского // РА. 1894. Кн. 3. № 11. С. 306–318; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 394; *Χρισόστομος (Παπαδόπουλος)*. Νεομάρτυρες. Σ. 44; *Κωνσταντίνος, Ἱερομόντης, ὁ Ῥώσος* // ΟНЕ. 1966. Τ. 8. Σ. 46; *Περαντώνης*. Λεξικόν. Τ. 2. Σ. 296–297; *Δημητροκάλης Γ., Φάλλμπος Φ.* Περί τοῦ νεομάρτυρος Κωνσταντίνου (καὶ οὐχὶ Κωνσταντίου) τοῦ Ῥώσου // Θεολογία. 1982. Τ. 53. Σ. 1150–1156; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 268.

О. В. Л.

ΚΟΝΣΤΑΝΤΊΝ ΣΙΝΆДСΚΙЙ

[греч. Κωνσταντίνος ὁ ἀπὸ τῶν Συνάδων] (IX в.), прп. (пам. 26 дек.), называемый также Константин «из иудеев» (ὁ ἐξ Ἰουδαίων). Житие прп. К. С. сохранилось в единственной рукописи — Laurent. IX 14 (нач. XI в.), хранящейся в б-ке Медици во Флоренции, текст издан И. Делеэ (*De S. Constantio quondam Iudaeo, monacho in Bithynia* / Ed. H. Delehaeye // ActaSS. Nov. T. 4. P. 627–656; рус. пер.: Житие прп. отца нашего Константина, что из иудеев. Житие св. исп. Никиты, игум. Мидикийского / Пер., сост.: Д. Е. Афиногенов. М., 2001. С. 7–96). Из текста следует, что автор писал его при имп. Льве VI Мудром (886–912), а К. С. подвизался при императорах Михаиле III (842–867) и Василии I Македонячине (867–886).





Согласно Житию, К. С. род. в г. Си-нада (Фригия, М. Азия) в евр. семье. Его мирское имя неизвестно; очевидно, что Константин — христ. имя, данное при крещении. Повитуха, принимавшая роды у матери К. С., сообщила, что ребенок будет особенным. В детстве К. С. усердно изучал ВЗ и чувствовал интерес к христианству. Вскоре родители К. С. умерли; во время похорон матери он горячо оплакивал ее. Когда гроб проносили мимо храма мч. Трофима, из церкви вышел сам Трофим, подошел к юноше и утешил его, после чего скорбь рассеялась.

Родственники стали убеждать К. С. жениться, но он, понимая, что его ничего не связывает с родным домом, ночью бежал в Nikeю. По пути он увидел мон-рь, в Житии названный Флувута. К. С. попросил настоятеля о крещении. Настоятель велел принести крест и попросил К. С. поцеловать его. Когда тот исполнил просьбу, крест вдруг опустился на его голову и оставил отпечаток в месте прикосновения.

В обители К. С. начал постигать иноческий образ жизни, будучи особо усерден в посте и молитве. Он также шил обувь для братии. После 6 лет пребывания в мон-ре он решил удалиться в пустыню и, с трудом получив разрешение настоятеля, поселился на горе *Олимп* Вифинский, т. н. «горе монахов», где находилось неск. десятков монастырей. Вскоре после его ухода игумен монастыря Флувута был переведен в К-поль, а новый настоятель, который завидовал добродетелям и славе К. С., велел вернуть его и наказать как беглеца, заковав в кандалы. К. С. принял это испытание с такой кротостью и смирением, что игумен со слезами просил прощения у святого. К. С. остался во Флувуте на неск. лет. Однажды во время молитвы свт. Спиридон Тримифунтский повелел К. С. отправиться на Кипр. В тот же час К. С. вышел из своей кельи, покинул обитель и отправился в путь.

Достигнув Атталии (ныне Анталья), К. С. сел на корабль, идущий на Кипр. Был хороший попутный ветер, и моряки, решив, что судно не нуждается в управлении, выпили вина и уснули. Однако корабль дал течь и начал быстро погружаться в пучину. Преподобный начал молиться, и судно поднялось над водой.

Сойдя на берег Кипра, К. С. спросил местных жителей о св. местах и узнал, что в горах есть пещера, где лежат мощи святых, называемых «Явленные» (φαινόντες) (см. ст. *Явленные святые* и ст. *Кипрские (Аламанские) святые*; упом. также в «Хронике» Леонтия Махераса (1-я пол. XV в.), их мощи находились в Казафани близ Киринии; позже их почитание прекратилось). Из пещеры слышались псалмопения, но добраться до нее было нелегко. Жители хоть и усердно почитали покоящихся там святых, не решались проникнуть внутрь. К. С. забрался туда и провел ночь в молитве рядом с мощами. Утром он увидел, что часть мощей отделилась и опустилась ему в ладонь.

Вскоре в видении К. С. явился св. *Паламон*, велел идти в посвященный ему мон-рь и взять из раки, где находились мощи святого, его десницу. К. С. отправился в путь, но, не зная дороги, забрел в труднопроходимую местность, сильно поранился о колючки и ослабел от голода и жажды. Он увидел вдалеке пастуха, но не имел сил позвать его на помощь. Тогда пастуху явился Паламон и направил его к умирающему К. С. Пастух помог ему добраться до мон-ря. Когда тот подошел к раке с мощами св. Паламона, рука сама отделилась от них. К. С., следуя указаниям святого, привез святую в Nikeю в мон-рь Иакинфа (см. ст. *Иакинфа мон-рь*, в честь Успения Пресв. Богородицы).

Проведя нек-рое время в странствиях, К. С. вновь вернулся в окрестности горы Олимп, чтобы поселиться вдалеке от всех. Некий монах указал ему место, якобы удобное для отшельничества. Едва преподобный поселился там, его начали преследовать бесовские видения в образе разбойников, но святой не уходил и продолжал молиться. Однажды бесы ударили его посохом по голове, и он пролежал без сознания 5 дней, пока проходившие мимо монахи не позаботились о нем. Через 2 месяца непрерывной брани с нечистыми духами К. С. навещил монах, показавший ему это место, и, вероятно, испугавшийся бесов. Он увидел, что лицо К. С. сияет удивительным светом.

Вскоре преподобный был рукоположен во священника архиереем, о котором в Житии сказано как о пострадавшем при гонениях еретиков (т. е. иконоборцев), и посе-

лился у подножия Олимпа, в р-не Атроа, в сел. Месон, где в общей сложности провел 8 лет, время от времени отправляясь в странствия. И там святого не оставляли устрашающие видения бесов. Однажды ему явился арх. Михаил и запечатлел на его груди крест, с тех пор К. С. не испытывал страха во время бесовских нападений.

Из Месона К. С. переселился в окрестности мон-ря Волий (близ Олимпа), где продолжал творить чудеса. Ел подвижник только хлеб, пил только воду, спал на земляном полу или на камнях. В К-поле К. С. предсказал прекращение опалы буд. имп. Льву IV, к-рого его отец имп. Василий I по клеветническому навету держал в заточении. Сестра Льва Анна решила устроить испытание отшельникам, подвизавшимся на Олимпе. Она написала письмо, запечатала и вручила конверт посланцу с тем, чтобы он обошел всех старцев и нашел бы среди них того, кто расскажет о содержании письма, не вскрывая его. Из всех монахов решить задачу Анны смог только К. С., после чего стал известен и почитаем при дворе.

К. С. предвидел свою кончину за 8 лет и перед наступлением смертного часа рассказал о том, что скоро умрет, мон. Симеону, с которым дружил. Симеон немедленно отправился в келью К. С., чтобы молиться с ним до конца. Туда же пришел и еще один инок, к-рый услышал, что К. С. готовится к смерти. Этот монах просил К. С. помолиться, чтобы Бог призвал его вместе с ним. К. С. ответил, что если Господь удостоит его блаженной участи, то инок по его молитвам умрет, а если не удостоит, то останется жить. После литургии на праздник Рождества Христова К. С. ушел в келью и скончался под пение братии «Господи, помилуй». Келья наполнилась благоуханием, и инок, желавший сподобиться совместной с ним кончины, умер. Из гробницы святого истекало целебное миро.

Житие К. С. относится к периоду расцвета визант. агиографии, начавшемуся в первые годы IX в. Тексты этого времени отличаются живым языком, оригинальным подходом к содержанию и достоверной передачей духа времени; все эти характеристики в полной мере представлены в Житии К. С. Автор, вероятно, был его современником, но лично свято-





го не знал. Издатель текста И. Делеэ полагал, что Житие основано не на письменных источниках, а на устном предании и было написано в К-поле. Однако Д. Е. Афиногенов, сделавший рус. перевод текста, отмечает, что автор Жития, в к-ром неоднократно упоминается мон-рь Иоакима на Олимпе и восхваляется г. Никея, мог иметь к этим местам непосредственное отношение и написать Житие там.

Наряду с 2 Житиями прп. Иоанния Великого Житие К. С. является уникальным источником по истории иноческой общности на Олимпе Вифинском.

Рус. паломник Антоний Новгородец (1200) сообщает о нетленных мощах некоего святого, названного им Константин Чернец, которые лежат в церкви у мон-ря Пантократора в К-поле. В др. месте Антоний рассказывает о ц. св. Николая в Испигае, близ к-рой жил Константин Чернец, после его смерти в К-поле был построен посвященный ему мон-рь (Книга Паломник. С. 63, 65). Вероятно, об этом мон-ре или о ц. св. Константина говорит паломник XIV в. Стефан Новгородец, сообщая о находящихся там мощах сщмч. Климентя, еп. Анкирского. Иногда Константина Чернеца отождествляют с К. С. и соответственно мон-рь св. Константина считают мон-рем, посвященным К. С. По сведениям Антония, Константин Чернец действительно происходил из иудеев, но был крещен прмч. Стефаном Новым († 764), т. е. жил на 100 лет раньше К. С. (см. также о мон-ре Константина: *Janin. Églises et monastères*. 1953. P. 307).

Ист.: ВНГ, N 370; ActaSS. Nov. T. 4. P. 627–656; SynCP. Col. 345, 349.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 523–524; ODB. Vol. 1. P. 506–507; *Κύρρη; К. П. Αλαμάνοι άγιοι τριακόσιοι της Κύπρου* // МКЕ. 1984. Т. 1. Σ. 329–331; *Rydén L.* Cyprus at the Time of the Condominium as Reflected in the Lives of Sts. Demetrianos and Constantine the Jew // *The Sweet Land of Cyprus*. Nicosia, 1993. P. 189–202; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 266; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 2. Σ. 415–416; PMBZ, N 4003, 3792.

О. Н. Афиногенова

КОНСТАНТИН СТИЛЬБ — см. *Кирилл*, митр. Кизический.

КОНСТАНТИН ФЕОДОРОВИЧ — см. *Феодор Ростиславич, Давид и Константин*, св. благоверные князья Ярославские и Смоленские (пам. 19 сент., 5 марта).

КОНСТАНТИН ХРИСОМАЛ [греч. Κωνσταντῖνος Χρυσόμαλλος] (кон. XI — 1-я пол. XII в.), визант. мон., богослов. К. Х. был посмертно осужден К-польским Собором 1140 г. При жизни К. Х. имел заметное влияние в монашеской среде, имел круг последователей. Именно этот факт стал причиной посмертного соборного осуждения К. Х.

Для процесса были разысканы 3 списка сочинений К. Х., один из которых был обширнее других. Участники Собора прочитали сочинения и осудили большую часть содержания как смесь «энтузиазма» и мессалианства (см. *Мессалиане*) или *богомилства*. По мнению Собора, учение К. Х. о том, что всякий христианин должен иметь помимо грешной еще и безгрешную душу, а если у него одна душа, то он еще не стал христианином, есть мессалианство или богомилство. Требование К. Х. нового оглашения после крещения неоглашенных (К. Х. отвергал необходимость крещения детей в силу отсутствия у последних разумной веры) Собор расценил как богомилство.

К «энтузиазму» участники Собора отнесли мнение К. Х. о необходимости просвещения (ἐλλάμψιν), откровения и познания (ἐπίγνωσιν) Св. Духа.

150 глав К. Х. были сожжены, однако часть уцелела под именем прп. *Симеона Нового Богослова* среди его прозаических сочинений, как показал Ж. Гуйяр (*Gouillard*. 1973). Эта работа Гуйяра (вместе с *Idem*. 1978) остается единственной, посвященной событиям вокруг К. Х. и его сочинений.

Сочинения К. Х. дошли в составе Слов (в SC. 96 для них принято сокращение Or(ationes)), соединенных последующей рукописной традицией с «Огласительными беседами» прп. Симеона Нового Богослова. Из них 5 Слов целиком соответствуют «Огласительным беседам» прп. Симеона, 13 являются фрагментами «Огласительных бесед», а 15 (1–3, 5–6, 8–17) — сочинениями К. Х., не имеющими соответствий в «Огласительных беседах». Т. о., половина Слов и 2/5 общего объема рукописных сборников «Огласительных бесед» оказались не принадлежащими прп. Симеону Новому Богослову, хотя сходство вкрапленных текстов К. Х. с текстами прп. Симеона было столь большим, что ввело в заблуж-

дение ученых XIX–XX вв. «Огласительные беседы» доступны в лат. переводе в PG. 120. Часть Слов К. Х. вошла в новогреч. перевод прозаических сочинений прп. Симеона Нового Богослова, выполненный Дионисием Загореем (таблицу соответствий см.: SC. 96. P. 191–192), а оттуда — в перевод еп. Феофана Затворника (сопоставительную таблицу, сделанную А. Г. Дунаевым, с изданием в SC см.: ИАБ. 6 № 38. С. 309–310). Т. е. сочинения К. Х. были известны читателям под именем прп. Симеона вплоть до XX в., когда впервые сочинения прп. Симеона были изданы в своем подлинном виде (1-е критическое изд. древнегреч. текста писем осуществлено несколько лет назад: *The Epistles of St. Symeon the New Theologian* / Ed. and transl. by H. J. M. Turner on the basis of the Greek text established by J. Paramelle. Oxf., 2009. (Oxford Early Christian Texts)).

Обнаружение сочинений К. Х. позволило Гуйяру сравнить постановления актов Собора 1140 г. с подлинником. Как оказалось, Собор довольно точно цитирует сочинения К. Х. Неточности в актах при цитировании Хрисомала объясняются иногда резюмированием, иногда плохим чтением рукописи. Гуйяр не нашел только среди творений Псевдо-Симеона Слов, которые бы соответствовали обвинению, что, по мнению К. Х., христианин должен стяжать две души — кроме грешной еще и безгрешную. Ученый думает, что это обвинение восходит к «Макариевскому корпусу», а ответственность за него лежит на судьях, читавших К. Х. в таком контексте. Возможно и др. объяснение: поскольку полный список сочинений К. Х. состоял не из 150, а из 250 и более глав, то далеко не все дошли в составе творений Псевдо-Симеона, так что вполне вероятно, что среди утерянных глав были и похожие на соборное обвинение, скорее всего заимствованные из «Макариевского корпуса» (см.: *Macar. Aeg.* II 52. 5).

Однако относительная точность цитирования сочинений К. Х. на Соборе не мешает Гуйяру прийти к важному заключению, что обвинения обедняют богатое содержание Слов К. Х., а об инкриминируемом ему богомилстве не может быть и речи.

А. П. Лебедев полагал, что, несмотря на соборное осуждение, в личности К. Х. можно видеть «небезынтересное





проявление реакции благочестивого духа против лицемерной святости, против механического понимания религии» (Лебедев. 1998. С. 185). Так, согласно К. Х., молитва, участие в богослужении, изучение Свящ. Писания мертвы и бесполезны, если не сопровождаются внутренним преобразованием, через которое человек освобождается из-под власти зла. Если человек наизусть выучит Свящ. Писание и будет преподавать его другим, это не принесет ему пользы, когда отсутствует духовное преобразование (подробнее об учении К. Х. см.: *Gouillard*. 1978).

Лит.: Лебедев А. П. Очерки внутренней истории Византийско-восточной церкви в IX, X и XI вв. от конца иконоборческих споров в 842 г., до начала Крестовых походов – 1096 г. М., 1878. СПб., 1998"; *Gouillard J.* Constantin Chrysomallos sous le masque de Syméon le Nouveau Théologien // ТМ. 1973. Vol. 5. P. 313–327; *idem.* Quatre procès de mystiques a Byzance (vers 960–1143): Inspiration et autorité // REB. 1978. Vol. 36. P. 5–81; Дунаев А. Г. Предисловие к русскому переводу // Макарий Египетский, прп. Духовные слова и послания: Собрание типа I (Vatic. graec. 694) / Изд. подгот.: А. Г. Дунаев. М., 2002. С. 245–255; он же. [Рец. на:] Ἁγίου Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου Ἀλφειητικὰ κερύλλια. Ἁγίου Ὁρός, 2005 // БТ. 2007. Сб. 41. С. 547–549.

А. Г. Дунаев

КОНСТАНТИНА И ЕЛЕНА РАВНОАПОСТОЛЬНЫХ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Выборгско-Приозёрской епархии С.-Петербургской и Ладужской митрополии), расположен в пос. Ленинское Выборгского р-на Ленинградской обл. Основан решением Синода от 6 окт. 2006 г. В Хапполо (так назывался пос. Ленинское до 1948) никогда не было правосл. храма. До 1939 г. эта территория входила в состав Финляндии и население в основном исповедовало лютеранство. В 1948 г. поселок получил название Ленинское в честь того, что в соседней дер. Ялкала (ныне пос. Ильичёво) в 1917 г. В. И. Ленин ок. недели скрывался от Временного правительства в доме фин. семьи Парвайнен.

В 1998 г. в пос. Ленинское была образована правосл. община, в июне состоялась закладка ц. во имя равноапостольных Константина и Елены. Для строительства храма было отведено место, где стоял сгоревший клуб. В дек. 1999 г. на звонницу было поднято 8 колоколов. Первая служба в храме состоялась в дни Рождественского поста 1999 г.; с мая 2000 г. совершаются регулярные богослуже-

ния. 11 сент. 2001 г. храм был освящен патриархом Московским и всея Руси *Алексием II*. В 2001–2002 гг. рядом с храмом были выстроены ц. во имя свт. Николая Чудотворца,



Церковь
во имя свт. Николая Чудотворца.
Фотография. 2009 г.

а также ц. в честь Рождества Христова с баптистерием. В 2006 г. в К. и Е. м. был сооружен памятник павшим в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Перед памятником располагается колена-преклоненный скульптурный образ блгв. кн. Александра Невского. На территории мон-ря, окруженного оградой, находятся также настоятельский корпус, 4 постройки, келейный корпус с часовней. Воскресная школа для детей при мон-ре насчитывает 40 чел., с ними занимаются 6 преподавателей.

Первые сестры приехали в К. и Е. м. из с.-петербургского Новодевичьего в честь Воскресения Христова мон-ря. Настоятельницей была назначена мон. Илариона (Феоктистова).

В мон-ре хранятся ковчеги с частицами мощей ап. Варфоломея, равноапостольных Марии Магдалины, царей Константина и Елены, сщмч. Харалампия, вмч. Феодора Стратилата, мц. Иулитты, мч. Кирика, святителей Иоанна Златоуста, Василия Великого, Спиридона Тримифунтского, митр. Филарета (Дроздова), Феофана Затворника и др., а также частица Древа Креста Господня. Особо почитаются икона Божией Матери «Всецарица», Нерукотворный образ Спасителя, Иверская икона Божией Матери, написанная на Афоне в 2002 г., древний образ свт. Николая Чудотворца (дар

Президента РФ В. В. Путина).

В 2007 г. было открыто подворье мон-ря при храме прп. Андрея Критского (1891–1892) на Рижском проспекте С.-Петербурга – бывш. домовая церковь Экспедиции заготовления Государственных бумаг (позже Гознак), сооруженной в честь спасения имп. *Александра III Александровича* при крушении поезда в Борках 17 окт. 1888 г. При подворье К. и Е. м. в С.-Петербурге действуют Музей христианской культуры, золотошвейная мастерская и учебная мастерская отделения церковного орнаментального шитья, а также уч-ще благочестия (воскресная школа для взрослых). Др. подворье расположено в поместье Линтула (ныне пос. Огоньки Выборгского р-на) на территории бывш. Свято-Троицкого жен. мон-ря, основанного в кон. XIX в. помещиками Нероновыми по благословению прав. *Иоанна Кронштадтского*. В 1939 г., во время советско-финляндской войны 1939–1940 гг., насельницы Троицкого мон-ря были эвакуированы в Финляндию.

По благословению настоятельницы К. и Е. м. игум. Иларионы с 2013 г. в обители издается альманах «Линтула».

Лит.: Земля Невская Православная: Православные храмы пригородных р-нов С.-Петербурга и Ленинградской обл. СПб., 2006. С. 72; *Сорокин А., прот.* Новое подворье нового мон-ря // Вода живая. 2007. № 7. С. 24–27; С.-Петербургская епархия: Справ. / Ред.: прот. А. Сорокин. СПб., 2008. С. 59–61.

КОНСТАНТИНА И ЕЛЕНА РАВНОАПОСТОЛЬНЫХ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Николаевской и Очаковской епархии УПЦ), находится в с. Константиновка Жовтневого р-на Николаевской обл. (Украина). Основан решением Свящ. Синода от 29 июля 1998 г. при приходской ц. во имя св. равноапостольных Константина и Елены, возведенной в 1905 г. на средства прихожан. Камни для строительства привозили из Херсона. В годы советской власти священники продолжали совершать богослужения, лишь ок. 1935 г. с церковной колокольни был снят колокол. 18 авг. 1941 г. с Константиновка было оккупировано немецко-фашистскими захватчиками, 17 марта 1944 г. освобождено Советской армией. К 1944 г. с храма был сброшен купол, повреждена колокольня. Накануне освобождения села немцы, согнав жителей в церковь, собирались взорвать ее, но не успели.





Церковь
во имя св. равноапостольных
Константина и Елены. 1905 г.
Фотография. 2014 г.

30 апр. 2002 г. обитель при храме была зарегистрирована Госкомитетом по вопросам религии. В нач. XXI в. в Константино-Еленинской ц. проводились ремонтные работы: перекрыта крыша, произведены замена электропроводки и реставрация окон, восстановлена колокольня. 19 сент. 2013 г. митр. Николаевский и Очаковский *Питирим (Старинский)* совершил освящение крестов для новых куполов, затем купола и кресты были установлены. К 2015 г. в К. и Е. м. построен келейный корпус с теплой церковью.

7 июля 2005 г. по случаю 100-летнего юбилея Константино-Еленинского храма в К. и Е. м. состоялись торжества: архиеп. Николаевский Питирим при большом стечении паломников отслужил Божественную литургию с благодарственным молебном и возглавил крестный ход. 13 апр. 2014 г. митр. Николаевский Питирим совершил первый в истории обители монашеский постриг.

3 июня 2009 г. (по решению епархиального совета от 6 нояб. 2008) в К. и Е. м. были перенесены мощи мч. Прохора Бунчука, мирянина, замученного 26 апр. 1922 г. и причисленного к лику святых Синодом УПЦ 18 апр. 2008 г. В монастырском храме хранится также чтимый образ Рождества Пресв. Богородицы «древнего итальянского письма», иконы с частицами мощей вмч. Пантелеимона, Дивеевских святых.

Священноархимандритом К. и Е. м. является митр. Николаевский и Очаковский Питирим, наместником с 17 нояб. 2008 г. — архим. Варнава (Гладун). К 2015 г. в обители проживали ок. 10 насельников.

Арх.: ЦНЦ.

КОНСТАНТИН-КИРИЛЛ, равноап., просветитель славян — см. *Кирилл* (Константин Философ).

КОНСТАНТИНОВ ДАР [лат. Donatio Constantini], приписываемый св. равноап. имп. *Константину* Великому (306–337) подложный законодательный акт, изданный в



пользу Римского еп. (папы) *Сильвестра I* (314–335) и его преемников. В соответствии с этим актом Римский понтифик якобы получил первенство во Вселенской Церкви, земельные владения и привилегии. В средние века К. д. использовали для обоснования папской теократии.

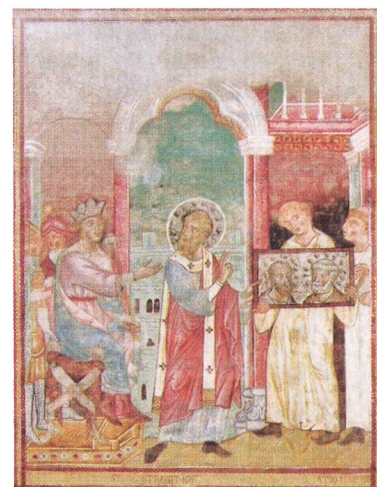
«**Постановление Константина**». Представления о К. д. основываются на раннесредневек. соч. «Постановление Константина» (Constitutum Constantini). Исследователи выделяют в тексте 2 части: «Исповедание» (Confessio), в котором от лица императора повествуется о его обращении ко Христу и приводится исповедание веры, и «Дарение» (Donatio) с указанием властных функций, привилегий и имущества, полученных Римской Церковью от имп. Константина Великого. «Постановление Константина» адресовано «святейшему и блаженнейшему отцу отцов Сильвестру, епископу и папе города Рима, и всем его преемникам, которые будут восседать на престоле блаженного Петра до скончания века», а также епископам всего мира (in universo orbe terrarum), подчиненным Римской кафедре «в соответствии с настоящим нашим императорским постановлением» (per hanc nostram imperialem constitutionem). Причиной издания акта названо обращение имп. Константина в христ. веру, совершившееся благодаря апостолам Петру и Павлу усилиями папы Сильвестра. Приведено пространное исповедание веры, ос-

нованное гл. обр. на *Никео-Константинопольском Символе веры*, которое имп. Константин получил от папы Сильвестра (см.: *Stürmer*. 1969); император призывает всех своих подданных хранить и распространять эту веру. Далее в сочинении повествуется о том, как император обратился ко Христу: когда Константин заболел проказой, врачи оказались бессильны помочь ему, и языческие жрецы посоветовали

Константинов дар.
Роспись
оратория Сан-Сильвестро
в ц. Санти-Кватро-Коронати,
Рим. Сер. XIII в.

императору искупаться в крови невинных младенцев. По имп. приказу собрали множество мла-

дenceв, но Константин, не в силах вынести рыданий матерей, велел отдать им детей. Ночью Константину явились апостолы Петр и Павел и возвестили, что Господь желает вознаградить его за проявленное милосердие: император должен был встретиться с Римским папой Сильвестром, скрывавшимся от гонителей на горе Серапт (Соракт, ныне Соратте, близ Рима), и последовать его указа-



Папа Римский Сильвестр I
показывает имп. Константину
икону апостолов Петра и Павла.
Роспись ц. Сан-Пьетро-а-Градо
близ Пизы. Нач. XIV в.
Худож. Д. Орланди.

нием. Во время беседы с Константином папа показал ему изображения Петра и Павла, в которых тот узнал явившихся ему апостолов. Совершив длительное покаяние в Латеранском

дворце, император принял крещение и исцелился от проказы. Из наставлений папы Сильвестра Константин узнал, что Христос даровал ап. Петру, ставшему «основанием» Церкви, власть «вязать и решить» как на земле, так и на небе.

Согласно «Постановлению Константина», после крещения император созвал «сатрапов», сенаторов, «оптиматов» и весь римский народ и заявил, что папа Римский как «наместник князя апостолов» и «представитель Сына Божия на земле» должен иметь соответствующую его статусу власть и достоинство (potestatem et gloriae dignitatem). Римская кафедра должна была обладать первенством (ut principatum teneat) перед 4 др. «важнейшими престолами» (praecipuas sedes) — Антиохийским, Александрийским, К-польским и Иерусалимским, равно как и перед епископскими кафедрами всего мира. Папа Римский как предстоятель христ. общины, основанной ап. Петром в Риме, где пострадал ап. Павел, обладал высшей церковной юрисдикцией. В Латеранском дворце император построил базилику Спасителя с баптистерием и велел почитать этот храм как «вершину и главу церквей всего мира» (caput et verticem omnium ecclesiarum in universo orbe terrarum). Также были возведены церкви во имя св. апостолов Петра и Павла; эти храмы были богато украшены и получили земельные владения в Иудее, Греции, Азии, во Фракии, в Африке, Италии



Папа Римский Сильвестр I
слева от трона Богородицы.
Декорация оратория Сан-Никола
в комплексе Латеранского дворца.
Гравюра с утраченной росписи.
1130–1134 гг.

Рима» (summo pontifici et universali urbis Romae praese) и его преемников Латеранский дворец, а также имп. инсигнии — «диадему, то есть корону с нашей головы», фригий (frugium), супергумерал, или лорос (superhumeral videlicet lorum), пурпурную хламиду, алую тунику, все предметы облачения императора и его свиты и прочие знаки власти и высшего достоинства. Клирики Римской Церкви получили статус, равный статусу патрициев и консулов, поэтому они могли носить одеяния

придворной стражи, в т. ч. особую обувь (calciamenta uti cum udonibus). Преподнеся папе Сильвестру

Крещение
папой Римским Сильвестром I
имп. Константина.
Роспись апсиды
ц. Сан-Сильвестро в Тиволи.
Нач. XIII в.



имп. головной убор — фригий, закрывавший тонзуру, «венеч», который папа носил в память о мученичестве ап. Петра,

и «на различных островах». В благодарность за познание истины, крещение и исцеление от проказы имп. Константин даровал апостолам Петру и Павлу в лице «отца нашего блаженного Сильвестра, верховного понтифика и вселенского папы города

имп. Константин из почтения к апостолу исполнял обязанности конюха (strator) Сильвестра и держал поводья папского коня. Желая еще больше возвеличить Папский престол, император кроме «достоинства земной власти и славы могуще-

ства» (terreni imperii dignitas et gloriae potentia) передал г. Рим, Италию и все зап. страны (Romae urbis et omnes Italiae seu occidentalium regionum provincias, loca et civitates) под власть (potestati et ditioni) папы Сильвестра и его преемников, закрепив эту уступку законодательным актом и подтвердив особые права Римской Церкви. Поскольку земной властитель не мог пребывать там, где находился первосвященник, глава всех христиан (principatus sacerdotum et christianae religionis caput), имп. Константин покинул Рим и построил в «Византийской провинции» новую столицу, названную его именем, «чтобы там земной император обладал властью». В заключение Константин призывает своих преемников, императоров, их «сатрапов», «оптиматов», сенат и всех людей на земле соблюдать изданный им закон и чтить привилегии Римской Церкви. Согласно «Постановлению Константина», составленный императором документ дарения, датированный 30 марта, 4-м консульством имп. Константина (315) и консульством Галликана (317), был возложен Константином на гробницу ап. Петра.

Гипотезы о происхождении текста. Время, место и цели создания «Постановления Константина» остаются предметом дискуссий. Трудно определить исторический контекст сочинения; ни одна из гипотез, высказывавшихся исследователями, не была основана на твердых доказательствах. В средние века «Постановление Константина» было известно в ряде версий, в т. ч. значительно переработанных: в издании Х. Фурманна учтено более 100 рукописей с разными редакциями этого сочинения, возникшими не позднее сер. XI в. (Das Constitutum Constantini. 1968. S. 20–41). Фурманн выделил 6 основных редакций, наиболее ранними из них являются «франкская версия» и «пространная лжеисидорова редакция».

Древнейшая рукопись «франкской версии» — сборник формул из франц. аббатства Сен-Дени (Paris. lat. 2777. Fol. 43r — 61v; изд.: Formulae. 1886). Совр. исследователи вслед за В. Левисоном полагают, что сборник был составлен незадолго до кончины аббата Фардульфа (792–806); рукопись датируется нач. IX в. (см.: Levison. 1919; Idem. 1924. P. 160; Goodson, Nelson. 2010. P. 452–453; мнение



Ш. Уильямса, к-рый датировал манускрипт кон. IX в. (*Williams*. 1964. P. 459–460), ошибочно). Фурманн определил, что «франкская версия» — самая ранняя редакция «Постановления Константина» (*Fuhrmann*. 1966. S. 65–92; *Das Constitutum Constantini*. 1968. S. 8–11). Т. о., уже в нач. IX в. «Постановление Константина» было известно франкам. В составе «Лжеисидорова собрания» (см. *Лжеисидоровы декреталии*) сохранились 2 редакции текста — пространный (изд. по ркп. Vat. lat. 630. Fol. 74r — 76r, сер. IX в.: *Williams*. 1964) и краткая, содержащая только 1-ю часть текста («Исповедание»). Во 2-й пол. IX в. с «Постановлением Константина» были знакомы франк. авторы — еп. *Эней* Парижский («Книга против греков» (868) — PL. 121. Col. 758) и архиеп. *Адон* Вьеннский (Хроника Адона (ок. 870) — PL. 123. Col. 92). Об «эдикте» имп. Константина, передавшего Рим папе Сильвестру и основавшего новую столицу — К-поль, упоминал также архиеп. *Гинкмар* Реймский (*Hinkmar von Reims. De ordine palatii* / Hrsg. Th. Gross, R. Schieffer. Hannover, 1980. S. 56–57. (MGH. FontIur; 3)).

Важнейший источник «Постановления Константина» — составленное не позднее V в. соч. «Деяния Сильвестра» (BHL, N 7725–7742); на нем основано повествование об исцелении императора и о его обращении ко Христу. Согласно *Левисону* и *Фурманну*, автор текста опирался гл. обр. на древнейшую версию «Деяний Сильвестра» (версия A 1), но использовал и более позднюю редакцию (B 1), предположительно созданную в VI в. (*Levison*. 1924. P. 458–464; *Fuhrmann*. 1959; о «Деяниях Сильвестра» см.: *Pohlkamp W. Textfassungen, literarische Formen und geschichtliche Funktionen der römischen Silvester-Akten* // Francia. Sigmaringen, 1992. Bd. 19. N 1. S. 115–196; *Canella T. Gli «Actus Silvestri»: Genesi di una leggenda su Costantino imperatore*. Spoleto, 2006). «Постановление Константина» представлено как рим. законодательный акт, хотя обладает признаками, характерными для раннесредневековых грамот (дипломов) (*Gandino*. 2009. P. 1–2). В связи с этим высказывалось мнение, что идея этого сочинения была заимствована из «Деяний Сильвестра», где говорится, что имп. Константин, приняв христианство, издал ряд законов в пользу

Церкви, в т. ч. «даровал Римской Церкви и ее понтифику привилегию: чтобы во всей Римской империи духовенство признавало его главой, как судьи признают своим главой царя» (*privilegium ecclesiae Romanae pontificique contulit, ut in toto orbe Romano sacerdotes ita hunc caput habeant sicut omnes iudices regem — Mombricitus B. Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*. P., 1910². T. 2. P. 513). По-видимому, «Постановление Константина» являлось своего рода «реконструкцией» имп. закона, о существовании к-рого упоминалось в «Деяниях Сильвестра» (*Loenertz*. 1974. P. 240–244).

В кон. XIX–XX в. большинство исследователей в целом придерживались гипотезы П. Шеффера-Бойхорста, поддержанной и уточненной *Левисоном*, Э. Каспаром и *Фурманном* (*Scheffer-Boichorst*. 1889; *Caspar*. 1914; *Idem*. 1935; *Levison*. 1924; *Fuhrmann*. 1973), в соответствии с которой создание «Постановления Константина» было вызвано необходимостью легитимировать формирование суверенного Папского гос-ва (Римской республики) в сложных политических условиях (разрыв отношений Папского престола с Византией, конфликты с лангобардами, стремление установить прочные связи с франк. правителями). Др. исследователи отмечали, что составители «Постановления Константина» стремились подчеркнуть особое положение Рима как духовного и политического центра Запада (*Arnaldi*. 1986; *Idem*. 1987) или обосновать значение Папского престола как хранителя и защитника христ. веры (*Goodson, Nelson*. 2010. P. 455).

Согласно *Шефферу-Бойхорсту*, текст «Постановления Константина» был составлен скорее всего в канцелярии папы *Павла I* (757–767). Исследователи усматривали в тексте параллели с посланиями папы *Павла I* кор. *Пипину Короткому* и его сыновьям (*Codex Carolinus*. 12–43 // MGH. Epp. T. 3. P. 507–558; см.: *Levison*. 1924. P. 160). Так, в «Постановлении Константина» папа Сильвестр назван «просветителем» имп. Константина (*illuminatore nostro*), а в послании *Павла I* кор. *Пипину Короткому* — «просветителем христианской веры» (*Christianorum illuminator fidei* — MGH. Epp. T. 3. P. 469–657); приближенных лангобардского герцога *Павел I*

называл «сатрапами», а в «Постановлении Константина» так именуются приближенные рим. императора. Согласно жизнеописанию папы *Стефана II (III)* (752–757), предшественника *Павла I*, кор. *Пипин Короткий* (как и имп. Константин в «Постановлении Константина») шел рядом с конем понтифика во время визита *Стефана II* в королевство франков (*vice stratoris... iuxta eius sellarem properavit* — LP. T. 1. P. 447). Вероятно, при *Павле I* в Риме укрепилось почитание св. Сильвестра: понтифик основал монастырь святых *Стефана* и *Сильвестра* (Сан-Сильвестро-ин-Капите), в который были перенесены мощи папы Сильвестра. Кор. *Пипин Короткий* передал этому мон-рю обитель св. Сильвестра на горе Соракт (*Codex Carolinus*. 42 // MGH. Epp. T. 3. P. 554–556; см. также привилегию папы *Павла I* аббату *Леонтию* и насельникам мон-ря святых *Стефана* и *Сильвестра*: MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 64–71).

Нек-рые исследователи, указывая на возвеличение в «Постановлении Константина» Латеранской базилики, полагали, что текст был составлен не папскими нотариумами, а одним из младших клириков храма. В таком случае «Постановление Константина» являлось лишь сказанием об основании Латеранской базилики — кафедрального собора Рима, 1-го христ. храма, построенного имп. *Константином Великим*. Возможно, клирики намеревались начертать этот текст на стене базилики как наставление паломникам (*Huyghebaert*. 1979). Эта гипотеза позволяет объяснить расхождения между идеями, изложенными в «Постановлении Константина», и офиц. концепцией папского примата, к-рой придерживались в Римской курии (согласно этой концепции, привилегии Папского престола были основаны на «Петровом служении» (Мф 16. 18–19), а не на распоряжениях светских правителей). Среди аргументов в пользу рим. происхождения текста — выражение «*pro concinnatione luminariorum*» (букв. — «ради возжжения светильников»), встречающееся не только в «Постановлении Константина», но и в посланиях Римских пап VIII в. Так обозначались доходы от земельных владений, на к-рые приобретали масло для освещения рим. церквей (*Arnaldi*. 1987; *Gandino*. 2009. P. 10).





Мн. исследователи находили аллюзии на «Постановление Константина» в рим. документах 2-й пол. VIII в. Так, папа Адриан I в послании кор. Карлу Великому (май 778) упоминал о щедрости имп. Константина, «возвысившего» Римскую Церковь (*elevata atque exaltata est*) и уступившего ей власть над странами Запада (*potestatem in his Hesperiae partibus largiri dignatus* — *Codex Carolinus*. 60 // *MGH. Epp.* Т. 3. Р. 587; см.: *Fuhrmann*. 1973. Р. 281–285). Тринитарная формула в начале «Постановления Константина» (*uno eadem sancta Trinitate*), восходящая к теопасхитскому выражению «один из Святой Троицы» (*unus de sancta Trinitate* — *ACO I. T. 4. Vol. 1. P. 216*), использовалась также в актах Римского Собора 769 г. (*MGH. Conc.* Т. 2. Pars 1. Р. 79). Исследователи полагают, что она оказала влияние на догматические формулировки, включенные в акты Римского Собора 798 г. (*MGH. Conc.* Т. 2. Pars 1. Р. 202–204; см.: *Fuhrmann*. 1973. Р. 264–268; *Hehl*. 1991). Возможно, титул имп. Константина, приведенный в «Постановлении Константина», послужил образцом для титула имп. Карла Великого в капитулярии о разделе империи франков («*Divisio regnum*») от 6 февр. 806 — *MGH. Capit.* Т. 1. Р. 126; см.: *Schlesinger*. 1963. S. 200–204).

На основании этих данных можно предположить, что «Постановление Константина» было составлено между 754 г. (путешествие папы Стефана II (III) во Франкское королевство) и 778 г. (послание папы Адриана I кор. Карлу Великому; см.: *Gandino*. 2009. Р. 7), скорее всего в годы понтификата Павла I или Стефана III (IV) (768–772) (*Raspani*. 2004). Высказывалось мнение, что автором текста был некий греч. монах-иконопочитатель, к-рый между 761 и 800 гг. жил в рим. мон-ре святых Стефана и Сильвестра; создавая подложный закон имп. Константина в пользу Римской Церкви, он стремился укрепить позиции папы Римского в конфликте с визант. императором, однако был недостаточно хорошо осведомлен об офици. концепции папского примата (*Loenertz*. 1974. Р. 244–245). По др. версии, «Постановление Константина» было написано на греч. языке папой Львом III (795–816) и вскоре переведено на латынь (*Ohnsorge*. 1966; критику этой гипотезы см.: *Loenertz*.

1974. Р. 199–200). Среди возможных авторов текста называли также *Анастасия Библиотекаря* (*Fausssner*. 2000).

Некоторые исследователи отрицали рим. происхождение «Постановления Константина» и считали, что текст был создан в гос-ве франков. Наиболее подробное обоснование этой гипотезы предложил Й. Фрид, указавший на то, что аргументы в пользу рим. происхождения «Постановления Константина» основаны на косвенных свидетельствах. Согласно Фриду, составитель «Постановления Константина» был недостаточно осведомлен о реалиях церковной жизни Рима и опирался гл. обр. на письменные источники. Так, он безосновательно отождествил папский *паллий с лором* (предмет облачения визант. императора — шарф, которым оборачивали тело поверх одеяния) и с *амиктом* (см.: *Loenertz*. 1974. Р. 202–203). Церемониальный головной убор папы в виде высокой конической *митры* в раннее средневековье обозначали словами «*camelaucum*», «*regnum*» и «*согопа*», тогда как использованный в «Постановлении Константина» термин «*frigiūm*» стал известен в Риме лишь с XII в. Из др. знаков достоинства рим. клира составителю текста были известны только туфли с белыми чулками и белая конская попона (*Fried*. 2007. Р. 57–60; о туфлях см.: *Loenertz*. 1974. Р. 201–202; *Idem*. 1976. S. 410). Сведения о земельных владениях и драгоценностях, к-рые имп. Константин подарил важнейшим церквам Рима, скорее всего восходят к перечню даров императора, включенному в жизнеописание папы Сильвестра в *Liber Pontificalis* (*Fried*. 2007. Р. 60–62).

Согласно Фриду, «Постановление Константина» трудно вписать в исторический контекст, к-рый предлагало большинство исследователей, — обострение конфликта Папского престола с Византией и политическое сближение с правителями франков. Фрид попытался установить точное значение терминов «*potestas*» и «*ditio*» (легитимная власть, право собственности), которыми в тексте обозначены полномочия папы в западной части Римской империи. Вопреки толкованиям средневековых канонистов и сторонников *двух мечей теории* в «Постановлении Константина» не говорится о светской власти папы Римского. Кроме столицы империи, переданной под конт-

роль духовенства во главе с папой, император подарил Сильвестру и его клирикам только символы власти (*ad imitationem imperii nostri*), но не властные полномочия (*imperium, regnum*). В «Постановлении Константина» четко различаются высшая духовная власть Церкви, т. е. Папского престола (*sedes sacratissima beati Petri*), и уступавшая ей по значению светская власть императора. Как отметил Фрид, в сборнике из Сен-Дени (формула 3, написанная папе *Иоанну IV*) словом «*ditio*» была обозначена духовная власть ап. Петра и папы Римского как его преемника (*Formulae*. 1886. Р. 498), словом «*potestas*» — юрисдикция епископа (*Ibid.* Р. 499–500; см. также: *Goodson, Nelson*. 2010. Р. 452–455). Т. о., в «Постановлении Константина» говорится о церковной юрисдикции папы Римского как верховного первосвященника во всем мире (*princeps cunctis sacerdotibus totius mundi*) и прежде всего на Западе. Так понимали К. д. и франк. авторы IX в., к-рые признавали светскую власть папы только над Римом (*Fried*. 2007. Р. 39–49). Подчеркивая разницу между духовной и светской властью, составитель «Постановления Константина» утверждал, что император удалился из Рима и основал новую столицу на Востоке. Предания об основании К-поля были известны франкам в т. ч. из сочинений *Альдхельма* Малмсберийского (имп. Константин увидел во сне безобразную старуху, превратившуюся в прекрасную девушку, облачил ее в пурпурный плащ и увенчал диадемой; узнав об этом сне, папа Сильвестр объяснил, что император должен отстроить Византий и сделать его столицей империи — *Aldhelmi De virginitate*. 25 // *Aldhelmi Opera* / Ed. R. Ehwald. B., 1919. Р. 257–260. (*MGH. AA*; 15)). Среди росписей имп. дворца в Ингельхайме были сцены, изображавшие отъезд имп. Константина из Рима и основание новой столицы (*Fried*. 2007. Р. 50–51). Возможно, представление об имп. Константине как об идеальном правителе-христианине, к-рый заботился о нуждах Церкви, предоставил ей обширные привилегии и построил множество храмов, прежде всего в Риме, восходило в т. ч. к посланию папы Адриана I кор. Карлу Великому (778) (*MGH. Epp.* Т. 3. Р. 585–587; см.: *Ewig E.* Das Bild Constantins des Grossen in den





ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters // *Idem.* Spätantikes und fränkisches Gallien: Gesamtelte Schriften (1952–1973) / Hrsg. H. Atsma. Zürich, 1976. Bd. 1. S. 74–113).

Согласно Фриду, рукописная традиция «Постановления Константина» указывает на то, что текст был создан во Франкском гос-ве, скорее всего в аббатствах Корби или Сен-Дени. Из Сен-Дени происходит древнейший рукописный текст «Постановления Константина» в составе сборника формул, основными темами к-рого являются власть папы Римского над Вселенской Церковью и подобающее отношение светской власти к Церкви (*Fried.* 2007. P. 69–72). Не позднее сер. IX в. текст был включен в состав Лжеисидоровых декреталий, к-рые Фрид вслед за К. Цехиль-Эккесом приписывал аббатам мон-ря Корби Вале (826–831) и Пасхазию Радберту (843/4–851) (см.: *Zechiel-Eckes K.* Ein Blick in Pseudoisidors Werkstatt: Stud. zum Entstehungsprozess der falschen Dekretalen // Francia. 2001. Bd. 28. N 1. S. 37–90; *Idem.* Auf Pseudoisidors Spur oder Versuch, einen dichten Schleier zu lüften // Fortschritt durch Fälschungen?: Ursprung, Gestalt und Wirkungen der pseudoisidorischen Fälschungen / Hrsg. W. Hartmann, G. Schmitz. Hannover, 2002. S. 1–28).

Фрид связывал «Постановление Константина» с борьбой за власть в империи Каролингов и с церковно-политическими убеждениями аббата Вала. Вместе с Хильдуином, аббатом Сен-Дени (814–840), Вала примкнул к противникам имп. Людовика Благочестивого, намеревавшегося разделить империю между сыновьями. По свидетельству Пасхазия Радберта, ученика Вала и автора его биографии (*Dümmler E.* Radbert's Epitaphium Arsenii // ARAW: PhNK. 1900. Bd. 2. S. 1–98), Вала обвинял Людовика Благочестивого в небрежении обязанностями государя, включавшими заботу о единстве империи и соблюдение прав Церкви. Император не только пытался расчлнить империю, но и потворствовал мирянам, нарушавшим каноническое право, захватывавшим епископские кафедры и мон-ри. Междоусобные конфликты в империи Каролингов вызвали обеспокоенность папы Григория IV, который в 833 г. прибыл во Франкское гос-во с миротворческой миссией. Однако

Людовик Благочестивый и его сторонники, в т. ч. мн. епископы, отказались принять понтифика и даже пригрозили низложить его за самовольное вмешательство в политическую борьбу (*quia non vocatus venerat*). Аббат Вала и его помощник Пасхазий Радберт, напротив, поддержали Григория IV и даже вручили папе некие сочинения его предшественников, в к-рых обосновывалось учение о власти (*auctoritas et potestas*) ап. Петра: понтифик имел право «судить всех и не быть никем судимым», предпринимать любые действия ради мира Церкви и укрепления христ. веры (*Ibid.* S. 84). В послании папы Григория IV франк. епископам (833), предположительно написанном архиеп. Агобардом Лионским, утверждалось, что понтифик обладает властью над душами людей, к-рая превосходит власть императора (*maius esse regimen animarum, quod est pontificale, quam imperiale, quod est temporale* — *Agobardus Lugdunensis.* Ep. 17 // MGH. Epp. T. 5. P. 228). Противники Людовика Благочестивого подчеркивали значение папы Римского как главы Вселенской Церкви, к-рый вправе призвать императора к порядку и напомнить ему об обязанностях христ. государя. Стремление укрепить позиции церковной иерархии во главе с папой Римским, освободить Церковь от вмешательства мирян и производство светской власти проявилось в создании Лжеисидоровых декреталий, а также, по мнению Фрида, «Постановления Константина». Основной темой этого сочинения Фрид считал идею высшей духовной власти, унаследованной понтификом от ап. Петра и превосходившей светскую власть императора. Франк. авторы представляли папу Римского обладателем верховной юрисдикции по делам, связанным с «незыблемостью христианской веры» (*fidei Christianorum stabilitas*) и со справедливым устройством христ. общества (ср. послание папы Григория IV «епископам Галлии, Европы, Германии и всех провинций» о прощении Альдрика, еп. Ле-Манского — MGH. Epp. T. 5. P. 72–81). При обосновании своих церковно-политических убеждений франк. авторы нередко прибегали к фальсификации источников. Возможно, сочинения неких древних понтификов, подаренные Валой и Пасхазием Радбертом папе Григорию IV, были подложными де-

креталиями, впоследствии включенными в «Лжеисидорово собрание». После кончины Пасхазия Радберта мон. Ратрамн из Корби обвинил его в подделке творений св. отцов (см.: *Lambot C.* L'homélie du Pseudo-Jérôme sur l'Assumption et l'Évangile de la nativité de Marie d'après une lettre inédite d'Hincmar // RBen. 1934. T. 46. P. 265–282). К фальсификации церковных преданий был причастен и аббат Хильдуин: в Житии св. Дионисия Парижского (BHL, N 2172–2175) он подробно обосновал ложное отождествление этого святого с Дионисием Ареопагитом и включил в текст вымышленный рассказ о видении папы Стефана II во время посещения им аббатства Сен-Дени в 754 г. (MGH. SS. T. 15. Pars 1. P. 2–3). По мнению Фрида, среди этих исторических фальсификаций было и «Постановление Константина», к-рое могло быть составлено в нач. 30-х гг. IX в. в Корби или в Сен-Дени. При его создании использовались различные редакции «Деяний Сильвестра», акты Римских Соборов 769 и 798 гг., папские послания и другие документы, доступные сельникам обоих мон-рей. Согласно Фриду, способ использования источников в «Постановлении Константина» имеет сходство с «мозаичной техникой» составителей Лжеисидоровых декреталий, в текст которых искусно вплетены цитаты из подлинных текстов и аллюзии на них (*Fried.* 2007. P. 88–109).

Противники гипотезы о франкском происхождении «Постановления Константина» отрицали сходство текста с Лжеисидоровыми декреталиями (напр.: *Fuhrmann H.* Einfluss und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Stuttg., 1973. Bd. 2. S. 364–372). К. Г. Шон указал на существенные расхождения между этими текстами. Так, в «Постановлении Константина» утверждается, что Римский епископ получил высшую церковную власть от имп. Константина, тогда как в Лжеисидоровых декреталиях подчеркивается, что духовная власть папы исходила от Христа. В «Постановлении Константина» говорится о 5 патриарших кафедрах (*graecipuas sedes*), а в Лжеисидоровых декреталиях — только о 3 патриархатах (Римском, Александрийском и Антиохийском) (*Decretales.* 1863. P. 83). Лит. стиль и способы использования источников в «Постановлении Константина»





и в Лжеисидоровых декретах существенно отличаются. К. Гудсон и Дж. Нельсон также отвергли предположение Фрида о связи между «Постановлением Константина» и Лжеисидоровыми декретами, но согласились с тем, что причины создания текста следует искать во взаимоотношениях папы Римского с франкскими правителями из династии Каролингов. Согласно Гудсон и Нельсон, основная тема «Постановления Константина» — сотрудничество понтифика как предстоятеля Вселенской Церкви с императором как с защитником веры; эта тема приобрела актуальность в годы, предшествовавшие имп. коронации Карла Великого (800). О «дружбе» (*amicitia*) и «союзе» (*pacum*), взаимной духовной и материальной поддержке говорилось в эпитафиях папы Адриана I, составленных *Алкуином* и еп. *Теодульфом* Орлеанским, в письме Карла Великого папе Льву III (796 — *Alcuin*. Ep. 93 // *MGH. Ep. T. 4. P. 136–138*) и в надписи на votивной короне, подаренной рим. базилике св. Петра папой Римским Адрианом I. В этих текстах подчеркивается, что граница между духовной и светской властями установлена Самим Христом, поэтому папа Римский и король (император) должны помогать друг другу ради благополучия Церкви и всех христиан, несмотря на то что сферы их деятельности различны. В качестве иллюстрации церковнополитических представлений, изложенных в «Постановлении Константина», Гудсон и Нельсон предложили рассмотреть мозаики триклиния (зала для приемов), построенного в 90-х гг. VIII в. по указанию папы Льва III в комплексе Латеранского дворца. В центральной апсиде триклиния был изображен Христос в окружении апостолов; справа находилось изображение ап. Петра, к-рый вручал паллий Льву III и знамя (*vexillum*) Карлу Великому (надпись: «Блаженный Петр, ты даруешь жизнь папе Льву, даруешь победу королю Карлу»). Слева от апсиды предположительно была помещена фигура Христа на троне, вручавшего знамя имп. Константину и ключи папе Сильвестру. Эта композиция находилась в плохом состоянии уже к нач. XVII в., и рим. антиквари (А. Массарелли, Дж. Гримальди, Н. Алеманни) предлагали ее различные интерпретации. В 1624–1625 гг. по указанию кард. Франческо Барберини мозаи-

ки были отреставрированы, а после разрушения триклиния в сер. XVIII в. их перенесли на новое здание. По мнению Гудсон и Нельсон, создание мозаик триклиния и составление текста «Постановления Константина» были связаны с возрождением имперской идеи в Риме незадолго до имп. коронации Карла Великого, и тогда «Постановление Константина» следует датировать 2-й пол. VIII в., скорее всего ближе к 800 г. Лангобард Фардульф, назначенный аббатом Сен-Дени, доставил текст во Франкское королевство, где он был включен в сборник формул, а затем — в «Лжеисидорово собрание» (*Goodson, Nelson*. 2010).

К. д. в церковно-политической полемике. Самый ранний пример использования «Постановления Константина» для обоснования привилегий Папского престола связан с имп. коронацией кор. *Оттона I* в 962 г. По указанию папы *Иоанна XII* кардинал-диакон Иоанн «по прозвищу Изувеченные Пальцы» (*Iohannes diaconus cognomento Digitorum mutilus*) изготовил «подлинный» манускрипт «Постановления Константина», написанный золотыми буквами. Через неск. лет Иоанн впал в немилость. Бежав из Рима, он нашел убежище при дворе императора и открыл правду о фальшивой рукописи. Эти сведения приведены в грамоте имп. *Оттона III* папе *Сильвестру II* (1001), где подчеркивается, что высшая светская власть на Западе принадлежит императору, поэтому понтифик не вправе самостоятельно распоряжаться земельными владениями в Италии (*Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser. Hannover, 1893. Bd. 2. Tl. 2: Die Urkunden Otto des III. S. 818–820. N 389. (MGH. Dipl. Reg. Imp.; T. 2. Pars 2); см.: Ullmann. 1970. P. 239–243*). По мнению Фурманна, кард. Иоанн переработал текст «Постановления Константина»; составленная им редакция (А 3) сохранилась в рукописи *Bamberg. Staatsbibl. Can. 4. Fol. 3–6v* (ок. 1000) (*Fuhrmann. 1966. S. 128–162; Das Constitutum Constantini. 1968. S. 11–13, 22; Zeillinger. 1988; Miethke. 2006. S. 261–262*).

В XI в. на «Постановление Константина» обратили внимание деятели *григорианской реформы*. При папе *Льве IX* (1049–1054) *Гумберт*, кардинал-епископ Сильва-Кандиды († 1061), составил новую редакцию текста (*Das Constitutum Constantini*.

1968. S. 15–17). В нее были внесены небольшие изменения, призванные подчеркнуть легитимность светской власти папы Римского над странами Запада, к-рую имп. Константин Великий уступил папе Сильвестру и его преемникам. Представители Римской курии использовали «Постановление Константина» в полемике с греками. Так, пространная выдержка из текста приведена в послании папы Льва IX К-польскому патриарху *Михаилу I Кируларию* от 2 сент. 1053 г. в качестве иллюстрации тезиса о «царственном священстве святого Римского апостольского престола» (*Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant / Ed. C. Will. Lpz.; Marburg, 1861. P. 72–74; см.: Krause. 1983*). О К. д. говорится в формуле клятвы на верность папе Римскому, приведенной в послании папы *Григория VII* (март 1081 — *Das Register Gregors VII / Hrsg. E. Caspar. B., 1923. Bd. 2. S. 576. (MGH. EpSel. T. 2. Pars 2)*). По мнению исследователей, во 2-й пол. XI в. под влиянием К. д. обряд папской коронации стал претерпевать изменения и сблизился с ритуалом коронации императора (*Schramm P. E. Die Imitatio imperii in der Zeit des Reformpapsttums // Idem. Kaiser, Könige und Päpste. Stuttg., 1970. Bd. 4. H. 1. S. 180–191*).

В эпоху григорианской реформы текст «Постановления Константина» использовался в сборниках канонического права, составленных еп. Ансельмом Луккским (ок. 1083), кард. Деусдедитом (80-е гг. XI в.), еп. Иво Шартрским (90-е гг. XI в.) и др. (напр.: *Deusdedit. Collectio canonum. IV 1 // Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit / Hrsg. V. Wolf von Glanvell. Paderborn, 1905. Bd. 1. S. 397–401; см.: Petersmann. 1974*). Внимание каноников, вовлеченных в спор об *инвеституре*, привлекали темы, связанные с передачей папе Римскому власти над странами Запада и с разделением властных полномочий между понтификом и императором. С XII в. К. д. рассматривался как важный аргумент в пользу верховной власти папы Римского и в духовных, и в светских вопросах (*potestas directa in temporalibus*). Как правило, сторонники папской теократии (Гуго из Флери, Гонорий Августодунский, Платид из Нонантолы и др.) использовали «Постановление Константина» в версии кард.





Гумберта, в к-рой подчеркивалось, что имп. Константин передал папе Римскому не только первенство во Вселенской Церкви и управление Римом, но и светскую власть. Все светские правители, в т. ч. император, должны были соблюдать условия К. д., служить Церкви и защищать ее, но не имели права вмешиваться в церковные дела. Кроме того, К. д. считали важным аргументом в пользу легитимации положения Римского понтифика как главы Папского гос-ва (*Hugo Floriacensis*. *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate*. II 2 // MGH. Lib. T. 2. P. 486–487; *Placidus Nonantulanus*. *Liber de honore ecclesiae*. 57, 91, 151 // *Ibid*. P. 591–593, 613–614, 634–635; *Honorius Augustodunensis*. *Summa gloria*. 17 // *Ibid*. T. 3. P. 71–72). Тем не менее у авторов XI–XII вв. не было четко представления о том, какие именно полномочия получил папа Римский в соответствии с К. д. Так, кард. *Петр Дамиани* утверждал, что К. д. заключался в признании императором церковного главенства (*principatum*) папы, уступке ему знаков имп. достоинства и передаче понтифику власти над Италией (*regnum Italiae iudicandum* – *Petrus Damiani*. *Disceptatio synodalis* // MGH. Lib. T. 1. P. 80). Плацид из Нонантолы полагал, что светская власть папы Римского распространялась на весь Запад (*Occidentale regnum*). Согласно Гонорию Августодунскому, папе была дарована полнота светской власти (*regni summa*). При папе *Урбане II* К. д. использовали для обоснования владельческих прав Папского престола на острова Корсика и Липари (буллы «*Cum univergsae insulae*» и «*Cum omnes insulae*» (1091) – PL. 151. Col. 329–331; см. также: *Döllinger*. 1863. S. 78–80).

Несмотря на то что К. д. нередко использовали в церковно-политической полемике, сторонники папской теократии не рассматривали его как ключевое свидетельство в пользу верховной власти Римского понтифика. Благодаря деятельности сторонников григорианской реформы К. д. получил известность, но мн. авторы высказывали сомнения в его пользе для Церкви и даже в достоверности легенды. Такое отношение к К. д. проявилось в отсутствии упоминаний о нем в Декрете Грациана (1-я пол. XII в.). Однако переработанный текст «Постановления Константина», основой для

к-рого послужила редакция кард. Гумберта, был включен в Декрет Грациана (*Decret. Gratian. Pars 1. D. 96. c. 13–14* – «папая Константин»), вероятно, *Паукапалеа*, учеником Грациана, в 40-х гг. XII в. (см.: *Weigand R.* *Fälschungen als Paleae im Dekret Gratians // Fälschungen im Mittelalter: Intern. Kongress der MGH (München, 16.–19. Sept. 1986)*. München, 1988. Bd. 2. S. 310–311). Согласно краткому предисловию, имп. Константин передал папе Сильвестру «корону и полноту царского достоинства в городе Риме, в Италии и в западных странах»; далее со ссылкой на «Деяния Сильвестра» приведена имп. «привилегия» в соответствии с «Постановлением Константина» (Дарственная грамота Константина / Пер.: И. А. Перельмутер // *Итальянские гуманисты XV в.* М., 1963. С. 334–337). В сумме (комментарии) на Декрет Грациана, составителем к-рой также считается Паукапалеа, содержащим образом: император передал папе «корону, полноту царского достоинства, Латеранский дворец и всю свою славу» (*coronam et omnem regiam dignitatem ipsumque palatium Lateranensem omnemque suam gloriam*), но в др. месте уточняется, что речь шла о «царском достоинстве в западных странах» (*omnem regiam dignitatem in partibus occidentalibus*). Однако Паукапалеа в отличие от сторонников папской теократии толковал К. д. как свидетельство разделения властных полномочий между папой и императором: «Император не должен посягать на права понтифика, а понтифик – на права светского государя» (*nec imperator iura pontificis, nec pontifex iura regalia usurpare debet*). Признавая право папы Римского на светскую власть в соответствии с К. д., канонист подчеркивал, что светские государи также обладают собственными властными полномочиями, не исходящими от папы (*Summa Paucapaleae*. Dist. 22, 97 // *Die Summa des Paucapalea über das Decretum Gratiani / Hrsg. J. F. von Schulte*. Giessen, 1890. S. 21–22, 49). Главы, включенные в Декрет Грациана, получили широкое распространение и еще в XV в. оставались основным источником сведений о К. д. В Римской курии этот текст заменил «Постановление Константина» в версии кард. Гумберта: наряду с имп. привилегиями и др. документами он был включен кард.

Ченчо Савелли (впосл. папа Римский *Гонорий III*) в «*Liber Censuum*» (1192) (LC. Vol. 1. Fasc. 3. P. 366–368).

В XIII в. К. д. рассматривали как важное, хотя и не основное свидетельство в пользу папской теократии. Как правило, сведения о нем, восходившие к «Постановлению Константина», толковались в широком смысле. Так, папа *Иннокентий III* (1198–1216) в проповеди на день св. Сильвестра использовал К. д. как доказательство превосходства «священства» (*sacerdotium*) над «царством» (*regnum*): власть папы была древнее, достойнее и шире (*prior est et dignior et diffusior*) власти императора и любого др. светского правителя. Имп. Константин уступил папе Сильвестру столицу империи, сенат и власть над Западом (*omne regnum Occidentis*), поэтому папа Римский носил особый головной убор – *тиару*, в которой совмещались митра (символ духовной власти) и корона (символ светской власти). Согласно Иннокентию III, имп. Константин, удалившись из Рима, стал править в вост. части империи; т. о., папа Римский был законным преемником римских императоров и верховным правителем всех христ. народов (PL. 217. Col. 481–484; см.: *Zeillinger*. 1984. S. 104–105). Стремясь подчеркнуть историческое значение Папского престола, Иннокентий III описывал папу Сильвестра как деятельного пастыря и политика, благодаря которому христиане получили возможность свободно исповедовать свою веру, а Церковь окрепла, ее влияние возросло. В то же время, согласно Иннокентию III, К. д. не мог рассматриваться как основание для папской теократии: христ. священство было установлено Богом, а особые полномочия понтифика исходили от Христа и передавались через апостольское преемство Римских епископов. Другой пример расширения толкования К. д. представлен в послании папы *Григория IX* имп. *Фридриху II* от 23 окт. 1236 г.: имп. Константин передал папе Римскому, обладавшему высшей духовной властью (*in toto orbe sacerdotii et animarum regebat imperium*), высшую светскую власть (*regum... et corogum principatum*); с этого времени верховным правителем христианского мира был Римский понтифик, унаследовавший власть римского императора (*imperium cure perpetuo*





tradidit — MGH. Epistolae saeculi XIII. T. 1. P. 604–605).

Предание о К. д. можно было истолковать невыгодно для Папского престола: если понтифик получил власть от римского императора, значит, властные полномочия первоначально принадлежали государю-мирянину и даже язычнику. Для опровержения такой трактовки К. д. в Римской курии оформилась идея «возвращения власти»: полномочия, принадлежавшие папе Римскому как наместнику Бога на земле, были узурпированы императорами-язычниками. После принятия христианства Константин осознал, что пользуется властью не по праву (*illam inordinatam tyrannidem qua foris antea illegitime utebatur*). Император вернул папе Римскому «полноту власти» (*plenitudo potestatis*) и затем получил от него властные полномочия, став, т. о., легитимным христ. правителем. Из этого следовало, что К. д. был не дарением, а возвращением властных полномочий законному владельцу, уступившему часть этих полномочий мнимому дарителю. Впервые такая трактовка К. д. была представлена в послании «Eger cui lenia», составленном сотрудниками Римской курии при папе *Иннокентии IV* (1243–1254) и направленном против имп. Фридриха II (*Herde P. Ein Pamphlet der päpstlichen Kurie gegen Kaiser Friedrich II. von 1245/46 ('Eger cui lenia')* // DA. 1967. Bd. 23. S. 517, 520–522; Das Brief- und Memorialbuch des Albert Behaim / Hrsg. T. Frenz, P. Herde. Münch., 2000. S. 105–106. (MGH. Briefe des späteren Mittelalters; 1); см.: *Döllinger*. 1863. S. 89–91).

Об использовании К. д. в церковно-политической полемике свидетельствуют рим. иконографические памятники. В 90-х гг. XII в. в портике Латеранской базилики была выполнена мозаичная композиция на тему К. д.: имп. Константин, стоя перед восседавшим на престоле папой Сильвестром, преподносил ему свиток дарственного акта (мозаики утрачены при разборке портика в 1731 — *Herklotz I. Der mittelalterliche Fassadenportikus der Lateranbasilika und seine Mosaiken: Kunst und Propaganda am Ende des 12. Jh.* // *Römisches Jb. der Bibliotheca Hertziana*. Münch., 1989. Bd. 25. S. 25–95). Сцена К. д. включена в состав росписей капеллы св. Сильвестра в ц. Увенчанных мучеников (Сан-

ти-Куатро-Коронати) (сер. XIII в.). В левой части композиции представлен восседающий на троне папа Сильвестр, к-рый принимает от имп. Константина фригий и благословляет императора; в правой части — городские ворота, из к-рых имп. Константин выводит папского коня (см.: *Sohn A. Bilder als Zeichen der Herrschaft: Die Silvesterkapelle der Kirche in SS. Quattro Coronati* // ANRPont. 1997. Vol. 35. P. 7–47).

Использование К. д. для обоснования папской теократии вызывало критику. Высказывались сомнения в достоверности сведений о К. д., в легитимности этого акта и его пользе для Церкви. Большое внимание К. д. уделил нем. хронист Оттон, еп. Фрайзингский (1138–1158). Сопоставляя данные источников, он пришел к выводу, что предание о крещении имп. Константина, изложенное в «Деяниях Сильвестра» и в «Постановлении Константина», недостоверно. Оттон Фрайзингский отметил пристрастный и противоречивый характер сведений о К. д., сохранившихся в рим. источниках (*ut Romanorum habet hystoria*): сторонники Папского престола полагали, что имп. Константин уступил папе Римскому властные полномочия (*regnum*), а сторонники императора утверждали, что он только признал понтифика духовным отцом и наставником, но не передал ему светскую власть. По мнению Оттона Фрайзингского, 2-е объяснение было ближе к истине, т. к. власть над Римской империей унаследовали потомки имп. Константина, а о правлении папы Римского на Западе в достоверных источниках не упоминается. Тем не менее хронист воздержался от более решительных суждений о подлинности К. д. (*Otonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus* / Ed. A. Hofmeister. Hannover; Lpz., 1912. P. 180–182, 185, 187–188, 191, 353. (MGH. Script. Rer. Germ.; [45]); см. также: *Schäufel*. 2006. S. 75–76). Полемический характер носят суждения Гервасия Тильберийского (ок. 1210), жившего при дворе имп. Оттона IV. По мнению Гервасия, имп. Константин, желая оказать почести папе Сильвестру, подарил ему символы имп. достоинства, но не титул и не власть (*imperii nomen aut imperium ipsum*), к-рые остались у имп. Константина и перешли к его потомкам (*Gervasio of Tilbury. Otia*

Imperialia: Recreation for an Emperor / Ed. S. E. Banks, J. W. Binns. Oxf., 2002. P. 10). К. д. подвергся резкому осуждению в письме Вецеля, адресованном имп. *Фридриху I Барбароссе* (9 марта 1152). Автор письма Вецель был одним из сторонников *Арнольда Брешианского*, поднявших мятеж против папы *Евгения III* (1145–1153) и установивших в Риме власть коммуны. Обвиняя духовенство в симонии и отступничестве от веры, Вецель называл К. д. «живой еретической басней» (*mendacium... et fabula heretica*). По его словам, никто из римлян не верил в подлинность К. д., поэтому папа Римский и кардиналы, к-рые покинули Рим якобы из-за стыда за свою ложь, не решились вернуться в город. Утверждение о подложности К. д. Вецель обосновал ссылками на Лжеисидоровы декреталии и «Трехчастную историю» *Епифания Схоластика* и *Кассиодора*, сведения к-рых противоречили преданию о крещении имп. Константина папой Сильвестром (*Wibaldi Ep. 404* // *Bibliotheca rerum Germanicarum* / Ed. Ph. Jaffé. B., 1864. T. 1. P. 539–543; см.: *Laehr*. 1926. S. 67; *Zeillinger*. 1984. S. 31–47; *Benson R. L. Political «Renovatio»: Two Models from Roman Antiquity* // *Renaissance and Renewal in the 12th Cent.* / Ed. R. L. Benson et al. Camb., 1999. P. 345–346; *Schäufel*. 2006. S. 85–91). Сицилийский кор. Манфред в письме жителям Рима (24 мая 1265) осуждал притязания папы Римского на господство над миром, основанные на незаконном К. д. (MGH. Leg. Const. T. 2. P. 562–563).

Многие средневек. правоведы либо игнорировали К. д., либо предлагали такие его толкования, к-рые были неприемлемы для Папского престола. Так, главы с изложением К. д. отсутствуют в большинстве рукописей Декрета Грациана, созданных в XII–XIII вв. (*Fried*. 2007. P. 25, 28). Канонист Дамас (кон. XII в.), отрицавший правовое значение этих глав, отстаивал мнение о божественном происхождении имп. власти и о том, что преемники имп. Константина не были обязаны соблюдать условия К. д. (*Carlyle R. W., Carlyle A. J. A History of Mediaeval Political Theory in the West*. L., 1909. Vol. 2. P. 212–213). Согласно сумме на Декрет Грациана «*Reverentia sacrorum canonum*» (кон. XII — нач. XIII в.), нет оснований полагать, что император уступил папе властные полномочия





(imperii resignasse potestatem — *Stickler A. M. Imperator vicarius papae: Die Lehren der französisch-deutschen Dekretistenschule des 12. und beginnenden 13. Jh. über die Beziehungen zwischen Papst und Kaiser // MIOG. 1954. Bd. 62. S. 181*). Болонский канонист *Иоанн Тевтон* в ординарной глоссе к Декрету Грациана (ок. 1217) выступал против теократического толкования К. д. По его мнению, папа Римский получил от императора право первенства во Вселенской Церкви, а также знаки первосвященнического достоинства и материальные ценности, но не властные полномочия. Критика К. д. обострилась во время конфликтов папы *Бонифация VIII* (1295–1303) с франц. кор. *Филиппом IV Красивым* (1285–1314) и папы *Иоанна XXII* (1316–1334) с германским кор. *Людовиком IV Баварским* (император в 1328–1347). Средневеков. правоведы, в т. ч. легисты на службе кор. Филиппа IV Красивого, отрицали законность К. д. (по мнению Пьера де Бельперша († 1308), император был не вправе передавать папе Римскому властные полномочия и общественное достояние) и значение этого акта для современности, т. к. преемники имп. Константина не были связаны его обязательствами. Схожие выводы делали итальянские юристы XIII–XIV вв. (Ацо Аккурсий, Чино да Пистойя и др.). Франц. правовед Жак де Ревиньи († 1296) рассматривал К. д. как свидетельство суверенитета светского правителя, к-рый был вправе даровать властные полномочия представителям Церкви. Нек-рые знатоки права использовали исторические аргументы. Так, по мнению доминиканца *Иоанна Парижского* († 1306), действие К. д. не распространялось на Францию, т. к. при имп. Константине франки не были подданными Римской империи. Согласно Пьеру Жаму д'Орийяку († после 1351), преподававшему в ун-те Монпелье, К. д. был юридически ничтожен, но мог играть положительную роль, напр., при защите Папского гос-ва от незаконных притязаний лангобардов в VIII в. Итал. легисты Якопо Боттригари († 1347), Бартоло да Сасоферрато († 1357) и др. указывали на неоднозначный характер К. д., к-рый не имел юридической силы, но был угоден Богу и, следов., был совершен по Его воле. Знаток рим. и канонического права Бальдо дельи

Убальди († 1400) называл К. д. «чудом, защитившим католическую веру» (miraculum propter defensionem fidei catholice — *Canning J. The Political Thought of Baldus de Ubaldis. Camb., 1987. P. 234–235*). Др. правоведы доказывали недостоверность предания о К. д. Так, Раффаэле Фульгозио († 1427) указывал на то, что политическая картина христ. мира изменялась на протяжении веков, следов., переданные папе властные полномочия не могли оставаться постоянными. О К. д. не упоминается в рим. законодательстве, а политика рим. императоров, прежде всего *Юстиниана I*, свидетельствует о том, что они не знали об этом акте или игнорировали его. Т. о., К. д. мог быть подлинным или подложным, но в любом случае он не использовался в рим. праве и не имел юридической силы.

Кроме исторической и юридической критики К. д., оппоненты папской теократии приводили аргументы морального характера. По их мнению, К. д. был причиной духовного оскудения католич. Церкви, получившей власть и богатство и забывшей о следовании Евангелию. Среди ранних примеров такого рода критики К. д.— замечания Видона, еп. Оснабрюка (1093–1101), в «Книге о споре Хильдебранда с императором Генрихом». Согласно Видону, из-за почестей и щедрых даров, полученных от имп. Константина, Римские понтифики возгордились и утратили моральный авторитет в погоне за властью и выгодой (MGN. Lib. T. 1. P. 462–463). Католич. св. *Бернард Клервоский* призывал своего ученика папу Евгения III положить конец обмирщению высшей иерархии и вернуть Церковь в состояние первоначальной бедности и целомудрия, в к-ром она пребывала до К. д. Бернард Клервоский указывал на негативные последствия К. д.: властные полномочия, полученные от имп. Константина, позволили понтифику заниматься политической деятельностью и содержать пышный двор, подобный императорскому, что привело к нравственному разложению церковной иерархии. В этом отношении папа Римский был «преемником Константина, а не Петра» (in his successisti non Petro, sed Constantino). По мнению *Петра Кантора* († 1197), после папы Сильвестра могущество (dignitas) Церкви постоянно увеличивалось, а благочестие

(religio), напротив, оскудевало (см.: *Winkler G. B. Kirchenkritik bei Bernhard von Clairvaux // Theologisch-praktische Quartalschrift. 1978. Bd. 126. S. 326–335; Schäufel. 2006. S. 74–75; Cadili. 2013. P. 622–623*). У *Гиральда Камбрийского* († ок. 1223) впервые было зафиксировано предание о том, что во время торжественного провозглашения К. д. дьявол воскликнул: «Сегодня я пропитал Церковь ядом» (Hodie ecclesiae venenum infudi); по мнению Гиральда, политическая власть над Западом (occidentale imperium) нанесла огромный вред Церкви (*Giraldus Cambrensis. Gemma ecclesiastica // Idem. Opera / Ed. J. S. Brewer. L., 1862. Vol. 2. P. 360; см.: Laehr. 1926. S. 72; Cadili. 2013. P. 623*). Повторяя свидетельство Гиральда Камбрийского, поэт Вальтер фон дер Фогельвейде († ок. 1230) утверждал, что это предостережение сделал ангел (*Walther von der Vogelweide. Leich, Lieder, Sangsprüche / Hrsg. Ch. Cormeau. B.; N. Y., 1996. S. 46*). Многие авторы подчеркивали, что имп. Константин проявил себя как благочестивый и щедрый государь, но из-за его благодеяния Церковь, получившая власть и богатство, утратила первоначальную чистоту (напр.: *Johannes Parisiensis. De potestate regia et papali // Gollast M. Monarchia S. Romani imperii. Fr./M., 1614. Graz, 1960. T. 2. P. 140; см.: Laehr. 1926. S. 120–123*).

Францисканцы-спиритуалы обращались к теме К. д., критикуя деятельность Папского престола и указывая на упадок церковной жизни. Петр Иоанн *Оливи* в комментарии на Апокалипсис (Lectura super Apocalipsim; 1297) утверждал, что К. д. способствовал обмирщению католич. Церкви, получившей светскую власть и заразившейся гордыней, алчностью, стремлением к роскоши и др. пороками (важнейшим качеством первоначальной Церкви спиритуалы считали бедность (нестяжание)). Признаком духовной деградации Церкви Оливи считал создание Папского гос-ва; лишь католич. св. *Франциск Ассизский* противопоставил «плотской Церкви» (ecclesia carnalis), состоявшей из недостойных клириков, малочисленную «духовную Церковь» (ecclesia spiritualis), призванную вернуть чистоту церковной жизни. О Франциске Ассизском как «втором Христе» (alter Christus), явившемся, чтобы устранить последствия К. д. и возродить





«изначальную Церковь» (ecclesia primitiva) с ее «апостольской бедностью», писал *Убертино да Касале* в соч. «Древо распятой жизни Иисуса Христа» (Arbor vitae crucifixae Iesu Christi; 1305) (см.: *Schäufel*. 2006. S. 277–312). Сторонники движения *фратичелли* считали имп. Константина и папу Сильвестра виновниками нравственного падения католич. Церкви. Представление об упадке благочестия и разложении Церкви в результате К. д. было разработано *апостоликами*. Согласно этой концепции, со времен апостолов Церковь пребывала в состоянии «совершенства», или «большого совершенства» (status perfectionis, maior perfectio); после К. д. она опустилась до состояния «святости» (status sanctitatis). Высказывалось мнение, что папа Сильвестр был первым из множества недостойных церковников, отступивших от истинной веры и благочестия; из-за них Римская Церковь утратила дарованную Христом благодать и превратилась в Вавилонскую блудницу. Последователи *Дольчино* полагали, что упадок церковной жизни был постепенным, долгое время после К. д. Церковь сохраняла благодать и «целомудрие» (dives et honorata, ipsa permanente in bonitate et castitate) усилиями св. подвижников — папы Сильвестра, Бенедикта (Венедикта) Нурсийского, Доминика, Франциска Ассизского и др. (Historia fratris Dulcini heresiarche / Ed. A. Segarizzi. Città di Castello, 1907. P. 21, 26, 53–54, 58–59, 75–78). По свидетельству доминиканца Монеты из Кремоны (40-е гг. XIII в.), у *катаров* также существовали представления об искажении христ. веры при имп. Константине и папе Сильвестре, которого еретики называли «антихрист» и «сын погибели». Катары, считавшие себя истинными последователями Христа и апостолов, отрицали присутствие благодати в католич. Церкви, не принимали учение об «историческом» апостольском преемстве и т. д. Некоторые из них полагали, что после К. д. истинная Церковь была заменена ложной, поэтому папа Римский является преемником не ап. Петра, а Константина и Сильвестра (Romani pontifices et qui eis adherent non sunt successores Petri, sed Constantini, nec a Petro incepisse ecclesiam, sed a Constantino vel a Silvestro). Причину разлагающего влияния

К. д. катары усматривали в том, что император отдал папе Римскому власть, незаконно захваченную Юлием Цезарем. Приняв оскверненный дар нелегитимного правителя, папа Сильвестр стал отступником от веры. Др. его преступлением было ложное обретение мощей ап. Петра, к-рый на самом деле никогда не посещал Рим (за мощи ап. Петра якобы выдали кости некоего язычника) (*Monetae Cremonensis Adversus Catharos et Valdenses libri quinque* / Ed. Th. A. Ricchinius. R., 1743. P. 263–264, 409–410; см.: *Cadili*. 2013. P. 626–628). Схожие идеи высказывали *вальденсы* в Сев. Италии: они связывали отступничество от истинной веры с К. д., положившим конец изначальной бедности и чистоте Церкви, к-рую пытались восстановить вальденсы (*Monetae Cremonensis Adversus Catharos et Valdenses...* 1743. P. 412). По свидетельству инквизитора Ансельма из Алессандрии («Трактат о еретиках», 60-е гг. XIII в.), вальденсы учили, что папа Римский, приняв светскую власть в соответствии с К. д., утратил право на духовную власть. Некоторые считали, что истинная вера сохранялась только до сщмч. *Климента*, еп. (папы) Римского, а папа Сильвестр «по наущению дьявола стал основателем Римской Церкви» (instinctu diaboli fuerit edificator ecclesie Romane primus — *Dondaine A. La hiérarchie cathare en Italie* // AFP. 1950. T. 20. P. 318, 320). В источниках XIV в. упоминается предание о «праведных» христианах, не желавших оставаться в «ложной» Церкви и втайне сохранивших истинную веру. Когда «ересиарх» Сильвестр принял К. д. и «умножилось зло на земле» (multiplicata sunt mala super terram), некий товарищ (socius) папы отказался последовать за ним и «продолжал шествовать по стезе бедности» (viam paupertatis tenuit — *Döllinger J. J. I., von. Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*. Münch., 1890. Bd. 2. S. 352–355). Согласно «Посланию итальянских братьев» (60-е гг. XIV в.), когда папа Сильвестр принял от императора «сокровища», с неба послышался голос, возвестивший, что в Церковь проник смертельный яд. Несмотря на преследования со стороны «ложных христиан», товарищи Сильвестра отказались нарушить обет бедности и сохранили истинную веру (*Ibid.* S. 356). Учение о несовместимости христ. веры с властью и богатством и о том, что католич. Церковь из-за К. д. утратила благодать, было воспринято гуситами и *моравскими братьями* (см.: *Gonnet J., Molnar A. Les Vaudois au Moyen Age*. Torino, 1974. P. 412; *Cadili*. 2013. P. 629–636).



Л. Валла.
Гравюра Ж. Ж. Буассара.
1597–1598 гг.

Представления итал. гуманистов о К. д. сложились под влиянием гибеллинов, которые рассматривали его как незаконный акт, и спиритуалов, считавших его безнравственным. Позицию гибеллинов выразил *Данте* в трактате «Монархия»; он привел как юридические («Константин не мог отчуждать права и владения империи, а церковь принимать их... Империи не подобает разрушать самое себя»), так и моральные («Церковь вовсе не была предрасположена к тому, чтобы принять светское... [Но] мог и наместник божий принять дарение... на благо церкви и бедняков Христовых») аргументы против К. д. (*Данте Алигери. Монархия* / Пер.: В. П. Зубов. М., 1999. С. 118–123). В «Божественной комедии» Данте писал о К. д. как о щедром и бескорыстном благодеянии образцового правителя-христианина, к-рое, однако, стало причиной великих бедствий (il mal dedutto / dal suo bene operar non li è nocivo, / avvegna che sia 'l mondo indistrutto — *La Divina Commedia. Inferno*. 19. 115–117; *Paradiso*. 20. 55–60). Впосл. на характеристику К. д. в сочинениях Данте опирались гуманисты (*Nardi*. 1944; *Puletti*. 1993; *Cadili*. 2013. P. 624–626).

В XV в. было сделано несколько независимых попыток доказать подложность К. д. Кард. *Николай Кузанский* в соч. «О вселенском согласии»





(1433) критиковал К. д. с позиций *Соборного движения*, доказывая божественное происхождение имп. власти. По его свидетельству, легенда о том, что имп. Константин навеки уступил папе Римскому власть над странами Запада (*Occidentis imperium... perpetuo dono tradidisse*) имела широкое распространение и пользовалась доверием большинства (*paene omnium sententia indubitata est*). Однако Николаю Кузанскому не удалось обнаружить свидетельств о К. д. и о светской власти папы Римского до VIII в., т. е. до начала формирования Папского государства; более того, Римские понтифики признавали власть визант. императора и лишь впоследствии стали суверенными правителями. По мнению Николая Кузанского, предание о К. д. могло быть вымышлено в связи с передачей Карлом Великим бывш. визант. владений в Италию папе Римскому (*De concordantia catholica*. III 2 // *Nicolai de Cusa De concordantia catholica libri tres*. P., 1514. Fol. 52–53v; см.: *Laehr*. 1932. S. 153–155). Итал. гуманист Лоренцо Валла в «Речи о подложном и вымышленном даре Константина» (1440), написанной по заказу Альфонсо V, кор. Арагона, предпринял детальный анализ К. д. Наряду с историческими, юридическими и нравственными аргументами Валла привел доводы филологического характера: лит. особенности текста, его стиль и использованные термины противоречили датировке К. д. IV в. По мнению автора, предание о К. д. трудно согласовать со сведениями, приведенными в более достоверных источниках. Имп. Константин и его преемники обладали полнотой власти в Римской империи и не передавали властные полномочия папе Римскому; после падения Зап. Римской империи и до VIII в. папа признавал власть визант. императора. Трактат Валлы отличается пышным слогом, обилием вымышленных речей и полемических выпадов против папской теократии. Валла обличал политические притязания Римских пап, которые «бесчестили величие первосвященства... и все смешивали с убийством, с разрушением и преступлениями». Основной недостаток трактата заключается в том, что Валла считал источником предания о К. д. не «Постановление Константина», о котором он не знал, а текст, включенный

в Декрет Грациана (*Decret. Gratian. Pars 1. D. 96. c. 13–14*) (автор справедливо отметил, что этот текст отсутствовал в первоначальной версии Декрета и был добавлен более поздним редактором). Т. о., Валла фактически опровергал не предание о К. д. в его первоначальной форме, а позднейшую интерпретацию этого предания, к-рую использовали сторонники папства. В эпоху Реформации сочинение Валлы получило широкую известность. Впервые трактат был напечатан в 1506 г. в Страсбурге; др. издание, подготовленное Ульрихом фон Гуттенмом, было опубликовано в 1518 г., скорее всего в Базеле. До сер. XVI в. сочинение Валлы было переведено на чеш., франц., нем., англ. и итал. языки. Вероятно, независимо от Валлы подложность К. д. попытался доказать Реджинальд Пикок, еп. Чичестера (1450–1459; † ок. 1461). Схоластическая аргументация Пикока основана гл. обр. на противоречиях между преданием о К. д. и более достоверными источниками. Как и Валла, Пикок опровергал легендарные сказания о крещении имп. Константина папой Сильвестром, однако в отличие от итал. гуманиста он пришел к выводу, что император принял крещение незадолго до смерти в Никомидии (Валла, опираясь на Лжеисидоровы декреталии, считал, что Константин принял крещение при папе Мильтиаде) (см.: *Laehr*. 1932. S. 140–148; *Levine*. 1973).

Несмотря на убедительные доказательства подложности К. д., приведенные авторами XV в., предпринимались попытки отстоять достоверность предания, в т. ч. кард. Хуаном де Торквемадой (см.: *Laehr*. 1932. S. 174–175) и итал. филологом Агостино Стеуко (*Augustini Steuchi Contra Laurentium Vallam de falsa donatione Constantiniana libri duo*. Lugduni, 1547). Папская комиссия по подготовке новой редакции Декрета Грациана (т. н. *correctores Romani*) сохранила К. д. в составе канонического свода (см.: *Petersmann*. 1974. S. 368–369, 416; *Fried*. 2007. P. 31–33). Подлинность К. д. отстаивал кард. Цезарь Бароний (см.: *Laehr*. 1932. S. 179). Сцены из предания о К. д. были включены в цикл росписей зала Константина в Ватиканском дворце, выполненный Джулио Романо и Джанфранческо Пенни (1520–1524) по рисункам Рафаэля. В 1597 г. по указанию папы Климента VIII в Ла-

теранской базилике были созданы росписи на тему К. д. (*Laehr*. 1932. S. 178–179; *Quednau R. Die Sala di Costantino im Vatikanischen Palast: Zur Dekoration der beiden Medici-Päpste Leo X. und Clemens VII*. Hildesheim; N. Y., 1979).

Ист.: *Das Constitutum Constantini* (Konstantinische Schenkung) / Hrsg. H. Fuhrmann. Hannover, 1968. (MGH. Fontlur; 10); *Formulae collectionis Sancti Dionysii // Formulae Merovingici et Karolini aevi* / Ed. K. Zeumer. Hannover, 1886. P. 493–511. (MGH. Form.); *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni* / Ed. P. Hinschius. Lpz., 1863. P. 249–254; *Decret. Gratian. 1959². Col. 342–345; Valla Lorenzo. De falso credita et ementita Constantini donatione* / Hrsg. W. Setz. Weimar, 1976. (MGH. QGGMA; 10); *Валла Лоренцо. Рассуждения о подложности так называемой Дарственной грамоты Константина* / Пер.: И. А. Перельмутер // Итал. гуманисты XV в. о церкви и религии / Сост.: М. А. Гукковский. М., 1963. С. 139–216.

Лит.: *Döllinger I., von. Die Papst-Fabeln des Mittelalters*. Münch., 1863. S. 61–106; *Scheffer-Boichorst P. Neuere Forschungen über die Konstantinische Schenkung* // *MIÖG*. 1889. Bd. 10. S. 302–325 (= *idem. Gesammelte Schriften*. B., 1903. Bd. 1. S. 1–62); *Caspar E. Pippin und die römische Kirche: Krit. Untersuch. zum fränkisch-päpstlichen Bunde im VIII. Jh. B.*, 1914. S. 185–189; *idem. Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft* // *ZKG*. 1935. Bd. 54. S. 132–266; *Levison W. Das Formularbuch von Saint-Denis* // *NA*. 1919. Bd. 41. S. 283–304; *idem. Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende* // *Miscellanea Francesco Ehrle*. R., 1924. Vol. 2. P. 159–247. (ST; 38); *Laehr G. Die konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jh. B.*, 1926; *idem. Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des ausgehenden Mittelalters* // *QFIAB*. 1932. Bd. 23. S. 120–181; *Nardi B. La «Donatio Constantini» e Dante* // *Idem. Nel mondo di Dante*. R., 1944. P. 109–159; *Gericke W. Wann entstand die Konstantinische Schenkung?* // *ZSRG.K*. 1957. Bd. 43. S. 1–88; *idem. Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende in neuer Sicht* // *Ibid*. 1961. Bd. 47. S. 293–304; *Fuhrmann H. Konstantinische Schenkung und Silvesterlegende in neuer Sicht* // *DA*. 1959. Bd. 15. S. 523–540; *idem. Konstantinische Schenkung und abendländisches Kaisertum: Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des Constitutum Constantini* // *Ibid*. 1966. Bd. 22. S. 63–178; *idem. Das frühmittelalterliche Papsttum und die Konstantinische Schenkung* // *I problemi dell'Occidente nel secolo VIII: Settimana di studio 20* (6–12 apr. 1972). Spoleto, 1973. P. 257–292; *idem. Ein in Briefform verschicktes Constitutum Constantini aus der Zeit des Investiturstreites* // *Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter: FS f. H. Löwe zum 65. Geburtstag* / Hrsg. K. Hauck, H. Mordek. Köln, 1978. S. 346–355; *Schlesinger W. Kaisertum und Reichsteilung: Zur «Divisio regnorum» von 806* // *Idem. Beiträge zur deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters*. Gött., 1963. Bd. 1. S. 193–232; *Maffei D. La donazione di Costantino nei giuristi medievali*. Mil., 1964; *idem. The Forged Donation of Constantine in Medieval and Early Modern Legal Thought* // *Fundamina. Pretoria*, 1997. Vol. 3. P. 1–23; *Williams S. The Oldest Text of the Constitutum Constantini*





// *Traditio*. N. Y., 1964. Vol. 20. P. 448–461; *Boese H.* Die Konstantinische Schenkung in den Verhandlungen des Florentiner Konzils // *DA*. 1965. Bd. 21. S. 576–592; *Ohnsorge W.* Das Constitutum Constantini und seine Entstehung // *Idem*. Konstantinopel und der Okzident: Gesammelte Aufsätze. Darmstadt, 1966. S. 92–162; *Stürmer W.* Die Quellen der Fides Konstantins im Constitutum Constantini // *ZSRG.K.* 1969. Bd. 55. S. 64–206; *Ullmann W.* The Growth of Papal Government in the Middle Ages. L., 1970³; *Levine J. M.* Reginald Pecock and Lorenzo Valla on the Donation of Constantine // *Studies in the Renaissance*. N. Y., 1973. Vol. 20. P. 118–143; *De Leo P.* Il Constitutum Constantini: Compilazione agiografica del sec. VIII. Reggio Calabria, 1974; *Loenertz R. J.* Constitutum Constantini: Destinatio, destinataires, auteur, date // *Aevum*. Mil., 1974. Vol. 48. P. 199–245; *idem*. Le «Constitutum Constantini» et la basilique du Latran // *BZ*. 1976. Bd. 69. S. 406–410; *Petersmann J.* Die kanonistische Überlieferung des Constitutum Constantini // *DA*. 1974. Bd. 30. S. 356–449; *Gonnet G.* La Donazione di Costantino in Dante e presso gli eretici medievali // *Dante nel pensiero e nella esegesi dei secoli XIV e XV*. Firenze, 1975. P. 237–259; *Setz W.* Lorenzo Vallas Schrift gegen die Konstantinische Schenkung «De falso credita et ementita Constantini donazione»: Zur Interpretation und Wirkungsgeschichte. Tüb., 1975; *Huyghebaert N.* La Donation de Constantin ramenée à ses véritables dimensions // *RHE*. 1976. Vol. 71. P. 45–69; *idem*. Une légende de fondation: Le Constitutum Constantini // *Le Moyen Âge*. Brux., 1979. Vol. 85. P. 177–209; *Alexander P. J.* The Donation of Constantine at Byzantium and Its Earliest Use Against the Western Empire // *Idem*. Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire. L., 1978. P. 11–26; *Bertelloni C. F.* «Constitutum Constantini» y «Romgedanke»: La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham // *Patristica et Mediaevalia*. Buenos Aires, 1982. Vol. 3. P. 21–46; *idem*. El pensamiento político papal en la «Donatio Constantini»: Aspectos históricos, políticos y filosóficos del documento papal // *O reino e o sacerdotio: O pensamento político na Alta Idade Média* / Ed. J. A. de Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre, 1995. P. 113–134; *Krause H.-G.* Das Constitutum Constantini im Schisma von 1054 // *Aus Kirche und Reich: Studien zur Theologie, Politik und Recht im Mittelalter* / Hrsg. H. Mordek. Sigmaringen, 1983. S. 131–158; *Noble F. X.* The Republic of St. Peter: The Birth of the Papal State, 680–825. Phil., 1984; *Zeillinger K.* Konstantinische Schenkung, Kaisertum und Papsttum in salisch-staufischer Zeit (1053–1265): Studien zur politischen Wirkungsgeschichte des Constitutum Constantini im Hochmittelalter. Diss. W., 1984; *idem*. Otto III. und die Konstantinische Schenkung: Ein Beitrag zur Interpretation des Diploms Kaiser Ottos III. für Papst Silvester II. (DO III. 389) // *Fälschungen im Mittelalter: Intern. Kongress der MGH* (München, 16.–19. Sept. 1986). Münch., 1988. Bd. 2. S. 509–536; *Antonazzi G.* Lorenzo Valla e la polemica sulla Donazione di Costantino. R., 1985; *Arnaldi G.* Alle origini del potere temporale dei papi: Riferimenti dottrinari, contesti ideologici e pratiche politiche // *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea* / Ed. G. Chittolini, G. Miccoli. Torino, 1986. P. 43–71; *idem*. Le origini dello stato della chiesa. Torino, 1987.

P. 141–147; *Pohlkamp W.* «Privilegium ecclesiae Romanae pontifici contulit»: Zur Vorgeschichte der Konstantinischen Schenkung // *Fälschungen im Mittelalter*. Münch., 1988. Bd. 2. S. 413–490; *Quillet J.* Aoutour de quelques usages politiques de la Donatio Constantini au Moyen Âge: Marsile de Padoue, Guillaume d'Ockham, Nicolas de Cues // *Ibid.* S. 537–544; *Hehl E.-D.* 798 — ein erstes Zitat aus der Konstantinische Schenkung // *DA*. 1991. Bd. 47. H. 1. S. 1–18; *Puletti G.* La Donazione di Costantino nei primi del '300 e la «Monarchia» di Dante // *Medioevo e rinascimento*. N. S. Firenze, 1993. Vol. 7. P. 113–135; *Guyotjeannin O.* Donation de Constantin // *Dictionnaire historique de la papauté* / Ed. Ph. Levillain. P., 1994. P. 581–583; *Cappelli G. M.* La donazione di Costantino e Carlo V imperatore // *Il pensiero politico*. Firenze, 1998. Vol. 31. P. 3–21; *Faussner H. C.* Anastasius Bibliothecarius und die Konstantinische und Pippinische Schenkung // *Grundlagen des Rechts: FS f. P. Landau zum 65. Geburtstag* / Hrsg. R. H. Helmholz e. a. Paderborn, 2000. S. 25–41; *Raspanti F.* Ipotesi per una cronologia della Donazione di Costantino (757–772) // *Pensiero politico medievale*. Bologna, 2004. Vol. 2. P. 177–187; *Vian G. M.* La donazione di Costantino. Bologna, 2004; *Edwards M. J.* Constantine's Donation to the «Bishop and Pope of the City of Rome» // *JThSt*. N. S. 2005. Vol. 56. P. 115–121; *Leppin V.* Die Konstantinische Schenkung als Mittel der Papstkritik in Spätmittelalter, Renaissance und Reformation // *Konstantin der Grosse: Der Kaiser und die Christen — die Christen und der Kaiser* / Hrsg. M. Fiedrowicz, G. Krieger, W. Weber. Trier, 2006. S. 237–265; *Miethke J.* Die Konstantinische Schenkung im Verständnis des Mittelalters // *Konstantin der Grosse: Geschichte, Archäologie, Rezeption* / Hrsg. A. Demandt, J. Engemann. Trier, 2006. S. 259–272; *idem*. La Donazione di Costantino e la controversia pubblicistica tra papa e imperatore nel XIV secolo // *Costantino il Grande tra medioevo ed età moderna*. Bologna, 2008. P. 51–80; *idem*. Die «Konstantinische Schenkung» in der mittelalterlichen Diskussion // *Konstantin der Grosse: Das Bild des Kaisers im Wandel der Zeiten* / Hrsg. A. Goltz, H. Schlang-Schöninggen. Köln; W., 2008. S. 35–109; *Schäufel W.-F.* «Defecit ecclesia»: Studien zur Verfallsdeide in der Kirchengeschichtsanschauung des Mittelalters. Mainz, 2006; *Fried J.* «Donation of Constantine» and «Constitutum Constantini»: The Misinterpretation of a Fiction and Its Original Meaning. B.; N. Y., 2007; *Baldi B.* La Donazione di Costantino nel «Dialogus» di Enea Silvio Piccolomini // *Costantino il Grande tra medioevo ed età moderna* / Ed. G. Bonamente e. a. Bologna, 2008. P. 159–180; *Fubini R.* Conciliarismo, regalismo, Impero nelle discussioni tre e quattrocentesche sulla Donazione di Costantino // *Ibid.* P. 133–158; *Henderson D.* «Si non est vera donatio»: Die Konstantinische Schenkung im ekklesiologischen Diskurs nach dem Fälschungsnachweis // *Nach dem Basler Konzil: Die Neuordnung der Kirche zwischen Konziliarismus und monarchischem Papat* (ca. 1450–1475) / Hrsg. J. Dendorfer. B., 2008. S. 283–305; *Gandino G.* Falsari romani o franchi?: Ipotesi sul «Constitutum Constantini» // *Reti Medievali*. Firenze, 2009. Vol. 10. P. 1–11; *Goodson C. J., Nelson J. L.* Review Article: The Roman Contexts of the «Donation of Constantine» // *Early Medieval Europe*. Harlow, 2010. Vol. 18. N. 4. P. 446–467; *Cadili A.* Il veleno di Costantino: La donazione di Costantino tra

spunti riformatori ed ecclesiologia eretica // *Costantino I: Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosidetto editto di Milano, 303–2013*. R., 2013. Vol. 2. P. 621–643.

A. A. Королёв

К. д. в византийской традиции. В К-поле о К. д. узнали скорее всего не ранее сер. XI в., во время полемики между представителями Римской курии и К-польской патриархии. Самый ранний перевод «Постановления Константина» на греч. язык (включает только «Дарение») содержится в толковании Антиохийского патриарха *Феодора IV Вальсамона* (XII в.) на 1-ю главу 8-го титула «*Номоканона XIV титулов*». Феодор Вальсамон использовал перевод, выполненный в нач. 2-й пол. XI в. (изд.: PG. 104. Col. 1077–1081; *Ohnsorge*. 1966. S. 108–122). Текст, приведенный Феодором Вальсамоном, близок к латинской версии К. д., включенной в послание папы Римского Льва IX К-польскому патриарху Михаилу I Кируларию (2 сент. 1053). Частичный лат. перевод версии Феодора Вальсамона содержится в «Трактате против греков» (*Tractatus contra Graecos*), написанном в 1252 г. неизвестным монахом-доминиканцем в К-поле (*Angelov*. 2009. P. 94–99).

С XIII в. версия Феодора Вальсамона распространялась не только в составе толкования на «*Номоканон XIV титулов*», но и как самостоятельное произведение вместе с др. его сочинениями, в составе поздневизант. редакции «*Номоканона I титулов*», а также в рукописях, содержащих «*Алфавитную синтагму Матфея Властаря* (1335) и «*Шестикнижие*» Константина *Арменопула* (1345). В «*Алфавитную синтагму*» и «*Шестикнижие*» включена сокращенная версия текста Феодора Вальсамона; в «*Алфавитной синтагме*» она сопровождается риторическим прологом, на основании которого можно предположить, что краткая версия первоначально входила в состав неизвестного ныне Похвального слова, или Жития имп. Константина Великого.

Единственный полный перевод «Постановления Константина» на греч. язык, включающий не только «Дарение», но и «Исповедание», атрибутируется Димитрию *Кидонису*, к-рый предположительно подготовил его в 1369–1371 гг. Версия *Кидониса* получила широкое распространение в Византии; с нее были



выполнены слав. переводы (изд.: *Gaudenzi*. 1919. P. 87–112; см.: *Angelov*. 2009. P. 101–102).

На заседании Ферраро-Флорентийского Собора 20 июня 1439 г. *Андрей Хрисоверг*, католич. архиепископ Родоса, обнародовал греч. перевод 2-й части «Постановления Константина» («Дарение»). По-видимому, перевод был выполнен с послания папы Льва IX, но текст отличается большей точностью, чем версия Феодора Вальсамона. Впосл. Андрей Хрисоверг заново перевел этот текст на латынь. Время создания этой версии не установлено; возможно, она имела хождение среди учеников и последователей Димитрия Кидониса (*Angelov*. 2009. P. 102–104).

Лит.: *Gaudenzi A.* Il Costituto di Costantino // BISI. 1919. T. 39. P. 9–112; *Ostrogorsky G.* Zum Stratordienst der Herrschers in der Byzantinisch-Slawischen Welt // SK. 1935. T. 7. P. 187–204; *Petrucchi E.* I rapporti tra le redazioni latine e greche del Costituto di Costantino // BISI. 1962. T. 74. P. 45–160; *Alexander P.* The Donation of Constantine at Byzantium and Its Earliest Use against the Western Empire // ЗРВИ. 1963. Т. 8. С. 11–26; *Ohnsorge W.* Das Constitutum Constantini und seine Entstehung // *Idem.* Konstantinopel und der Okzident: Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der byzantinisch-abendländischen Beziehungen und des Kaisertums. Darmstadt, 1966. S. 93–162; *Geanakoplos D. J.* Constantinople and the West: Essays on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches. Madison (Wisconsin), 1989. P. 237–240; *Dagron G.* Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium. Camb., 2003. P. 240–247; *Angelov D.* Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204–1330. Camb.; N. Y., 2007; *idem.* The Donation of Constantine and the Church in Late Byzantium // Church and Society in Late Byzantium. Kalamazoo (Mich.), 2009. P. 91–157.

А. Н. Крюкова

К. д. в славянской традиции. К. д. как минимум дважды был переведен на церковнослав. язык с греческого. Место и время перевода не установлены, отсутствие ярких лексических южнославянизмов (при наличии русизмов, напр. «пошлина») может свидетельствовать о его рус. происхождении, либо о значительной языковой редактуре. До нач. XV в. к.-л. следы знакомства с памятником в древнерус. источниках отсутствуют, поэтому уместно предположить, что К. д. стал известен на Руси при митр. *Киприане* или его преемнике *Фотии*. Первый перевод выполнен не позднее 1-й четв. XV в., содержится в рус. рукописи 10–20-х гг. XV в. (ГИМ. Муз. 1009), 2-й — не позднее середины того же столетия (представлен фрагментом в Каноннике

1457 г. — ГИМ. Син. 468, старший полный список — РГБ. Унд. 1, 80-е гг. XV в.), язык перевода в обоих случаях вполне ясный. К нач. XVI в. на основе этих редакций была составлена контаминированная 3-я редакция, т. н. троицкая, известная в списке 2-й пол. 20-х — нач. 30-х гг. XVI в. (РГБ. ТСЛ. Фунд. 738 (помещена в рукописи дважды)), но использованная еще ранее в Соборном ответе 1503 г. (мнения Н. Шилдс Коллманн и Д. Островского (см.: *Плигузов*. 1988; *Он же*. 2002) и развивающего его положения А. И. Плигузова, полагающих, что памятник был создан не ранее сер. XVI в. в окружении св. митр. Макария, не представляются достаточно обоснованными). В 1653 г. К. д. был издан по списку т. н. троицкой редакции с дополнительной правкой по 2-й редакции Московским Печатным двором в составе Кормчей.

Не позднее кон. XV в. под влиянием К. д. оформился Чин шествия на осляти, происходивший в Москве и крупнейших городах России (прежде всего в Новгороде) в Вербное воскресенье, во время к-рого правитель (великий князь, позднее царь) или его наместник (в провинции) исполнял роль конюшего святителя (митрополита (позднее патриарха) или епархиального архиерея). Церемония просуществовала ок. 200 лет и была отменена лишь в годы царствования Петра I (1682–1725). В XVI в. (более точная датировка нуждается в уточнении) К. д. послужил также источником «Повести о белом клобуке», дошедшей в 2 редакциях — краткой и пространной.

До нач. 10-х гг. XVII в. в Москве (скорее всего в составе царской или патриаршей б-ки) находилась греч. рукопись сказания о К. д., вероятно пергаменная, к-рая в 1610 г., во время Смуты, была вывезена в Польшу и в 1633 г. от имени кор. Владислава IV преподнесена великим коронным подскарбием Е. Оссольнским во время визита в Рим папе *Урбану VIII* в качестве подлинника (*Kubala L. Jerzy Ossoliński*. Warsz., 1924. S. 49, 333). Данное обстоятельство делает допустимым предположение, что рукопись могла иметь форму свитка. Современное местонахождение списка не установлено, поэтому вопрос о его взаимоотношении со слав. переводами остается открытым.

В южнослав. традиции К. д. получил известность лишь с распро-

странением на Афоне и в Сербии печатной Кормчей (М., 1653).

Изд.: *Терновский Ф. А.* Изучение визант. истории и ее тенденциозное приложение в Др. Руси. К., 1876. Вып. 2. С. 134–145 [троицкая ред.]; *Павлов А. С.* Подложная дарственная грамота Константина Великого папе Сильвестру в полном греч. и слав. переводе // ВВ. 1896. Т. 3. С. 59–82 [2-я ред.]; РФА. 1988. Т. 4. Прил. 49. С. 814–824; Прил. 50. С. 825–836.

Лит.: *Седельников А. Д.* К изучению «Слова кратка» и деятельности доминиканца Вениамина // ИОРЯС. 1926. Т. 30. С. 205–225; *Wieczynski J. L.* The Donation of Constantine in Medieval Russia // The Catholic Historical Review. Wash., 1969. Vol. 55. N 2. P. 159–172; *Плигузов А. И.* Соборный ответ 1503 г. // РФА. 1988. Т. 4. Прил. 10. С. 784–796; *он же.* Poleмика в Рус. Церкви 1-й трети XVI в. М., 2002. С. 360–369.

А. А. Турилов

КОНСТАНТИНОВСКИЙ Матфей Александрович (6.11.1791, с. Константиново Новоторжского у. Тверского наместничества — 14.04.1857, г. Ржев Тверской губ.), прот., пропо-



Прот. М. А. Константиновский.

Портрет.

50-е гг. XIX в.

ведник, духовный наставник Н. В. Гоголя, обер-прокурора Синода гр. А. П. Толстого и др. Род. в семье диака Александра Андреева. В 8 лет был определен в Новоторжское ДУ (начальные классы Тверской семинарии), где получил фамилию по названию села. В документах именовался то Константиновским, то Александровым (по имени отца). По окончании уч-ща К. поступил в Тверскую ДС; с ним вместе учился П. А. Плетнёв, буд. критик и литератор. В семинарии К. собирался постричься в монахи, однако в 1810 г. умер отец и К. был вынужден заботиться о матери и 2 малолетних сестрах. В нояб. 1813 г., по окончании семинарии, повенчался с дочерью



сельского священника Марией Дмитриевной Григорьевой. 10 февр. 1814 г. архиеп. Тверской *Методий (Смирнов)* рукоположил его во диакона для служения в храме погоста Осечно Вышневолоцкого у. 30 окт. 1820 г. по благословению свт. *Филарета (Дроздова)* архиеп. Тверским *Симеоном (Крыловым-Платоновым)* в домово́й церкви на Ярославском архиерейском подворье в С.-Петербурге К. был рукоположен во иерея и определен на служение в ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы с. Диева Бежецкого у. В течение 13 лет К. проповедовал веру Христову среди местных жителей, в основном карелов, в воскресные и праздничные дни не только в храме, но везде, где собирались прихожане. В марте 1833 г. по просьбе крестьян К. был переведен в ц. в честь Богоявления в с. Есько, где ревностно продолжил миссионерское служение. В доме К. собирались прихожане; они слушали чтение Библии и Четвьих-Миней, пели акафисты и участвовали в назидательных беседах. Людей приходило так много, что это вызывало неудовольствие священников окрестных приходов. В дек. 1833 г. благочинный епархии свящ. Иоанн Градницкий взял с К. подписку о том, «чтоб бываемое в доме его с собирающимися прихожанами пение и чтение Слова Божия в ночное время прекратить...» (*Малинин*. 1909. № 6. С. 243). Вскоре архиеп. Тверской *Григорий (Постников)* назначил по этому делу расследование. Архиерей не запретил, но и не благословил его собраний. Летом 1835 г. архиеп. Григорий после долгой беседы со свящ. Матфеем в алтаре объявил духовенству Бежецкого у. в соборе: «Вот вам образец, подражайте ему. И я более ничего не желаю» (Там же. С. 253).

В 1836 г. К. был переведен в Преображенский храм во Ржеве, в мае 1849 г. назначен настоятелем ржевского Успенского собора, где и служил до самой кончины.

В течение 20 лет служения в Преображенской ц. К. много проповедовал среди старообрядцев, поповцев (в основном во Ржеве) и беспоповцев (в Вышневолоцком у.). По оценке А. С. Панкратова, Ржев при К. жил «общинной апостольского времени». «Популярность его была огромна. Это был Иоанн Кронштадтский Ржевского уезда» (*Панкратов*. 1911. С. 187–188).

В нояб. 1853 г. К. был вызван в С.-Петербург для подготовки к миссионерской деятельности среди старообрядцев. Здесь он совершал богослужение в домово́й церкви благодетельницы Т. Б. Потёмкиной. Имя его скоро стало известным в столице. В частности, К. было поручено наставлять в истинах веры прибывших в С.-Петербург самоедов, восприемниками к-рых при крещении были члены Царственного дома.

К. отличался аскетизмом: еще будучи диаконом, отказался от мясной пищи и не употреблял ее до самой кончины; не пил вина и к.-л. хмельных напитков, в течение 10 лет служения во Ржеве не пил ничего, кроме воды. Лишь в последние годы жизни иногда пил кофе для подкрепления сил. На 1-й неделе Великого поста и в Страстную седмицу ничего не ел; в среду и пятницу ел раз в день. Но мог и нарушить пост, когда находился в обществе, особенно там, где ожидали увидеть в нем подвижника.

Известность К. принесла его проповедническая деятельность. По свидетельству современников, он обладал исключительным даром слова и мог говорить неск. часов без подготовки и при этом в высшей степени назидательно. В сан протоиерея он был возведен архиеп. Григорием 28 окт. 1838 г. во Ржеве, как сказано в его протоиерейской грамоте, «за непрерывное, ясное, весьма сильное и убедительное проповедование Слова Божия», и ему было позволено «пронизывать свои поучения изустно, по вниманию к его духовной опытности и глубокомыслию» (*Грешинцев*. 1860. С. 265). Т. И. Филиппов утверждал, что знал во Ржеве лиц, «которым по их образу мыслей вовсе не было нужды в церковном поучении и которые, презирая сон, природную лень и двухверстное расстояние, ходили без пропуска слушать его художественные и увлекательные поучения» (*Филиппов*. 2008. С. 350). В 1853 г. в С.-Петербурге он совершал литургию в присутствии имп. Николая I, к-рый пожелал убедиться в красноречии пастыря. «Мне удалось хорошо сказать при Государе», — сказал К. по окончании (Из воспоминаний Е. Н. Бастамовой. 1903. С. 250).

«Блистательный», по выражению Н. П. Барсукова, портрет К. создал Филиппов в неоконченных воспоминаниях о гр. А. П. Толстом. Архиеп. Тверской и Кашинский *Савва (Тихо-*

миров) писал, что Филиппов отзывался о К. как о «гениальном проповеднике и необыкновенном аскете» (*Савва (Тихомиров)*. 1906. Т. 6. С. 243). Проповеди К. долгое время считались утерянными. Его сын, Димитрий Константиновский, свящ. Скорбященской ц. в Твери, сообщал гр. Толстому 31 окт. 1857 г., что архиеп. Григорий назначил К. «катехизатором и свои катехизические поучения представил преосвященнейшему на рассмотрение», и они не были возвращены (*Воропаев*. Гоголь. 2014. С. 289). По свидетельству почитателей, К. всегда говорил экспромтом, доходчиво комментируя текст из Евангелия, прочитанного за богослужением, с многочисленными примерами из жизни (поучения и проповеди К. собраны и готовятся к печати).

До конца жизни К. был духовным наставником гр. А. П. Толстого, который, по словам Гоголя, стремился к нему, «как птица из клетки на волю» (из письма Гоголя о Матфею из Неаполя от 9 мая (н. ст.) 1847 — *Гоголь*. 2009. Т. 14. С. 268). Он благословил графа принять должность обер-прокурора Святейшего Синода. Паства К. была весьма обширна. Нек-рые помещики Тверской губ. переселялись во Ржев, чтобы он духовно руководил ими. Знакомство Гоголя с К. началось заочно по рекомендации гр. Толстого. В нач. 1847 г. Плетнёв по просьбе Гоголя послал священнику во Ржев кн. «Выбранные места из переписки с друзьями». К. ответил Гоголю, и между ними началась переписка, к-рая вскоре приобрела доверительный характер. Сохранилось 17 писем Гоголя и одно К. Мнение К. о книге, по всей видимости, было отрицательным. Об этом можно судить по ответным письмам Гоголя, к-рый со вниманием отнесся к наставлениям К. (Там же. Т. 15. С. 15).

В нач. 1848 г., отправляясь в путешествие по св. местам, Гоголь в записной книжке дважды упоминает К., помещая его первым в числе тех, «чьи имена вспомнить у Гр[оба] Св[ятого]», и вторым (после родных) в списке лиц, к-рым следует писать письма (Там же. Т. 9. С. 696, 697). На пути в Иерусалим Гоголь отправил К. исповедальное письмо, в котором определил «Выбранные места...» как «какие-то исполинские замыслы на что-то вроде вселенского учительства», неудавшиеся вслед.





неготовности собственной души, не очищенной от страстей и пороков, среди которых самый страшный — сомнение (Неаполь, 12 янв. (н. ст.) 1848; Там же. Т. 15. С. 15, 17).

Когда состоялось личное знакомство Гоголя с К., точно неизвестно. Существует версия, основанная на преданиях ржевских старожилов, в частности соборного звонаря А. Есиповского, что Гоголь был во Ржеве осенью 1848 г., возвращаясь из С.-Петербурга в Москву (см.: *Ходаков*. 1936). Однако письма Гоголя свидетельствуют о том, что эта встреча не состоялась. Писатель мог побывать во Ржеве в 1849 г., а познакомились они с К., видимо, в янв. 1849 г. в Москве. Их переписка возобновилась в 1850 г.: Гоголь высылал ему и его сыну книги, интересовался здоровьем домашних. В последний раз они встретились в кон. янв.—нач. февр. 1852 г. в доме гр. Толстого на Никитском бульваре в Москве. Подробности разговоров Гоголя и К. неизвестны, но их содержание отчасти передано доктором А. Т. Тарасенковым и прот. Феодором Образцовым. К. напоминал Гоголю о греховности человека, об ответственности людей за свои действия и слова перед Богом, о необходимости соблюдать пост. Насколько высоко Гоголь ценил духовное руководство протоиерея, свидетельствует его отзыв о К. в письме гр. Толстому от 13 апр. 1848 г. из К-поля: «По-моему, это умнейший человек из всех, каких я доселе знал, и если я спасусь, так это, верно, вследствие его наставлений...» (*Гоголь*. 2009. Т. 15. С. 44). Гоголь постоянно просил К. молиться о нем: «Может быть, вам душа моя известна больше, чем мне самому» (из письма от 30 дек. 1850 из Одессы; Там же. С. 386).

По словам Филиппова, К. не раз сообщал ему с нек-рым даже удивлением о том впечатлении, к-рое его проповеди и рассказы производили на Гоголя, «слушавшего их, по библейскому выражению, отверстными устнами и не знавшего в этом никакой сытости» (*Филиппов*. 2008. С. 349). М. П. Погодин, в доме к-рого в Москве неоднократно останавливался Гоголь, вспоминал, что К. «говорил о Промысле (Божием.—*Авт.*), как бы о близком человеке, которого он видит, слышит, ощущает ежеминутно его присутствие. Во всяком слове его звучало это убеждение» (*Погодин*. 2009. С. 264). А. О. Смирнова писала, что «кротость и смире-

ние его были ни с чем несравнимы... С Гоголем они молились всегда на коленях и часто прибегали к исповеди и причастию» (*Смирнова-Россет*. 1989. С. 67).

Но К. упрекали в непонимании Гоголя как писателя. Говорили, что он запрещал ему писать светские произведения. Священник отвечал, что «художественный талант есть дар Божий. Запрещения на дар Божий положить нельзя; несмотря на все запрещения, он проявится» (*Образцов*. 1902. С. 138). К. был последним, кому Гоголь показал главы 2-го т. «Мертвых душ». Вероятно, это произошло во время их встречи в Москве незадолго до сожжения рукописей. К. нередко ставят в вину, что именно он «подтолкнул» писателя к этому. Протоиерей отрицал, что по его совету Гоголь сжег 2-й т., хотя и говорил, что неск. набросков не одобрил и даже просил уничтожить.

Прот. Василий *Зеньковский* утверждал, что К. «не подходил для духовного руководства таким человеком, каким был Гоголь». Ему казалось, что в те годы «были священники с широким пониманием вопроса об отношении Церкви и культуры» (*Зеньковский*. 1961. С. 253–254). В качестве примера он приводил архим. *Феодора (Бухарева)*, но последний, как известно, оставил священный сан и монашество. В то же время от о. Феодора можно было услышать в откровенных беседах «самые почтительные, почти благоговейные отзывы об о. Матфее» (*Субботин*. 2009. С. 596). Незадолго до кончины К. с ним встречался А. Н. Островский, о чем свидетельствуют его дневниковые записи во время путешествия по Волге в 1856 г. (см.: *Островский*. 1952. С. 228).

К. был награжден набедренником (1826), скуфьей (1839), бархатной фиолетовой камилавкой (1842), наперсным крестом (1847), орденом св. Анны 3-й степени (1855). Он был сотрудником Тверского епархиального попечительства о вдовах и сиротах духовного звания, с 1845 г. — катехизатором, с 1849 г. — благочинным, цензором проповедей и «увещателем по секретным делам».

Кончина К. сопровождалась различными чудесными явлениями. О нек-рых из них говорится в его жизнеописании, составленном Н. Грешищевым. Могила, долгое время считавшаяся утерянной, в 2000 г. восстановлена.

Арх.: ГА Тверской обл. Ф. 56, 103, 160, 468, 575; ГАРФ. Ф. 1099; РГАЛИ. Ф. 139, 951; РГБ. Ф. 78. А. Г. /I, 11/1, Погод. II, 74.

Лит.: *Грешищев Н.* Очерк жизни в Бозе почившего ржевского прот. о. Матфея Александровича Константиновского // Странник. 1860. № 12. С. 245–292 (То же // Слово и речь при погребении в Бозе почившего прот. Ржевского Успенского собора о. Матфея Александровича Константиновского. М., 1890. С. 17–64; отд. изд.: Шамордино, 1915); *Феодор (Бухарев), архим.* Странники // Странник. 1860. № 1. С. 1–11; Письма ржевского прот. о. М. А. Константиновского // Домашняя беседа. СПб., 1861. Вып. 49. С. 958–960; Вып. 50. С. 982–985; Вып. 51. С. 1015–1018; *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1894. Кн. 8. С. 563–572; *Матвеев П. А.* Н. В. Гоголь и его «Переписка с друзьями»: Ист.-лит. очерк. СПб., 1894; *Скворцов Д. И.* Очерки тверского раскола и сектантства. М., 1895; *Субботин Н.* Из истории раскола в первые годы царствования имп. Александра II // ДЧ. 1900. Ч. 1. № 4. С. 587–602; *Щелов И. Л.* Из записной книжки: Беседа с современником о. Матвея Константиновского // ИВ. 1904. Т. 98. Дек. С. 994–998; *он же.* Гоголь и о. Матвей Константиновский // *Он же.* Подвижник слова: Новые мат-лы о Н. В. Гоголе. СПб., 1909. С. 147–158; *он же.* Н. В. Гоголь. СПб., 1912. С. 154–170; *он же.* Лит. очерки и эссе // Среди великих: Лит. встречи / Сост. предисл., коммент.: М. М. Одесская. М., 2001. С. 147–158; *Энгельгардт Н. А.* О. Матвей в рус. критике: (Лит. справка) // Новое время. 1901. № 9263, 16 дек. С. 4; *Добротрапов И. М., свящ.* В защиту духовенства: (Голос в защиту о. Матфея, как духовника Гоголя, от клевет и нареканий светской печати) // Странник. 1902. № 11. С. 670–681; *А. Н. Ржевский прот. Матфей Константиновский и отношение к нему Н. В. Гоголя* // Правосл.-рус. слово. СПб., 1902. № 4. С. 275–293; *он же.* Еще нек-рые сведения о ржевском прот. Константиновском // Там же. № 9. С. 694–701; *Образцов Ф., прот.* О. Матфей Константиновский, прот. Ржевского собора († 14 апр. 1857): По моим воспоминаниям // Тверские Ев. 1902. № 5. Ч. неофиц. С. 128–141 (То же, сокр. // Новое время. 1902. № 9343, 9 марта; Пастырский собеседник. М., 1902. № 12/13. С. 136–141); Письмо С. П. *Шевырева* М. Н. Синельниковой о последних днях и смерти Гоголя / Публ. и коммент.: В. И. Шенрок // РС. 1902. Т. 110. № 5. С. 439–447; *Поселянин Е.* Гоголь и прот. Матфей Ржевский // Моск. вед. 1902. № 57, 27 февр. С. 3; *он же.* Ржевский прот. Матфей // *Он же.* Рус. подвижники 19 в.: Ист.-биограф. очерки. М., 1910³. С. 410–426; *он же.* Матфей Ржевский, протоиерей // *Он же.* Прп. Серафим, Саровский чудотворец, и рус. подвижники XIX в. М., 2003. С. 565–581; *Смирнов А. И.* Из последних лет жизни и лит. деятельности Н. В. Гоголя // РФВ. 1902. № 3/4. С. 442–468; *Тарасенков А. Т.* Последние дни жизни Н. В. Гоголя. М., 1902²; *Фиников К. В.* В защиту ржевского прот. Матфея Константиновского // Тверские Ев. 1902. № 5. Ч. неофиц. С. 141–144; Зап. Религ.-филос. собраний в С.-Петербурге: Заседания 10 и 11: Обсуждение докл. Д. С. Мережковского «Гоголь и о. Матфей» // Новый путь. 1903. № 5. С. 219–246; Из воспоминаний *Е. Н. Бастамовой* // Сб. Тверского об-ва любителей истории, археологии и естествознания. Тверь, 1903. Вып. 1. С. 248–251; *Мережковский Д. С.* Судьба Гоголя // Новый путь. 1903. № 1. С. 37–81; № 2.





С. 1–41; № 3. С. 123–161; *он же*. Гоголь и чёрт: Исслед. М., 1906 (То же // *Он же*. В тихом омуте: Статьи и исслед. разных лет / Сост.: Е. А. Данилов. М., 1991. С. 213–309); *он же*. Гоголь: Творчество, жизнь и религия. СПб., 1909; *Савва (Тихомиров), архиеп.* Хроника моей жизни: Автобиограф. зап. Серг. П., 1906. Т. 6; Собр. писем блаженной памяти Оптинского старца *иеросхим. Аверсия* к мирским особам. Серг. П., 1908. Ч. 1; *Дурьлин С.* Неизданное письмо о. Матфея к Гоголю // *Весь*. 1909. № 4. С. 65–68; [*Малинин В.*] Мат-лы для биографии ржевского прот. М. А. Константиновского (1791–1857) // *ДЧ*. 1909. Ч. 1. № 4. С. 587–596; Ч. 2. № 5. С. 60–72; № 6. С. 243–255; *Панкратов А. С.* Отец Матфея // *Рус. слово*. 1909. № 74. С. 2; № 75. С. 2; *он же*. Ищущие Бога. М., 1911. Кн. 2. С. 181–191; *Введенский А. П., свящ.* Духовник Н. В. Гоголя: (К переоценке его характеристики) // *Странник*. 1912. № 8. С. 172–193 (отд. изд.: СПб., 1912. Од., [1913²]. М., 2011²); *Мочульский К.* Духовный путь Гоголя. П., 1934, 1976²; *Ходаков Г. Я.* Был ли Гоголь в Ржеве // *Ржевская правда*. 1936. № 243, 244; *Островский А. Н.* Дневник путешествия по Волге // *Он же*. ПСС. М., 1952. Т. 13; *Зеньковский В., прот.* Н. В. Гоголь. М., 1997; *Прошин Г. Г. Н. В. Гоголь и о. Матфей*: (К истории последних лет жизни писателя) // *Научно-атеистические исслед. в музеях*: Сб. науч. тр. Л., 1986. С. 76–89; *Фёдоров М.* Гоголь и Оптина пуст. // *ЖМП*. 1988. № 11. С. 68–72; *Смирнова-Росет А. О.* Дневник. Воспоминания / Подгот.: С. В. Житомирская. М., 1989; *Басин И. А.* Еськовская община о. Матфея Константиновского // *Вестн. РХД*. 1994. № 169. С. 133–146; [*Шлёнов В. Л.*] Живое слово о. Матфея: [Рассказ прот. Матфея Константиновского о исцелении его от мощей св. блж. кнг. Иулиании Вяземской, местно чтимой в г. Торжке; письмо Н. В. Гоголю от 12 февр. 1852 г.; проповедь на Рождество 1852 г. в письме Т. И. Филиппова] // *Просветитель*. М., 1994. № 1. С. 26–33; *Михаил (Козлов), архим.* Записки и письма. М., 1996. С. 11–12; *Уракова Н.* «...Прощу Вас выслушать сердцем мою «Прощальную повесть»...»: (О духовных причинах смерти Н. В. Гоголя) // *Лепта*. М., 1996. № 28. С. 164–180; *Воропаев В. А.* Ржевский знаменитый проповедник: История взаимоотношений Гоголя и о. Матфея // Москва. 1997. № 6. С. 162–174; *он же*. Гоголь и о. Матфей // *Он же*. Гоголь и о. Матфей. *Афанасьев В. В.* Правосл. философ: Духовные искания И. В. Киреевского (1806–1856). Пермь, 2000. С. 9–54; *он же*. Последние дни жизни Н. В. Гоголя как духовная и научная проблема // *Филаретовский альм.* М., 2009. Вып. 5. С. 115–150; *он же*. Гоголь и о. Матфей Константиновский: Из мат-лов к биобиблиогр. словарю «Н. В. Гоголь и его окружение» // *Моск. ж.* 2013. № 7. С. 2–15; *он же*. Н. Гоголь и о. Матфей Ржевский: На путях к святости // *Простор*. Алматы, 2013. № 7. С. 103–122; *он же*. Н. Гоголь и о. Матфей Ржевский // *Лит. учеба*. М., 2013. № 6. С. 128–157; *он же*. Гоголь и о. Матфей // *Он же*. Н. Гоголь: Опыт духовной биографии. М., 2014². С. 271–334; *Мелехов Д. Е.* Психиатрия и проблемы духовной жизни // *Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни*. М., 1997². С. 3–61; *Киреевский И. В.* Разум на пути к истине: Филос. ст., публицистика, письма. М., 2002; *Филиппов Т. И.* Восп. о гр. А. П. Толстом // *Рус. воспитание*: Сб. / Сост., предисл. и коммент.: С. В. Лебедев. М., 2008. С. 342–361; *Шаповал Н. И.* В «гостях» у духовного сына ржев-

ского прот. Матфея Константиновского // *Он же*. Ржевитяне – подвижники благочестия. Ржев, 2008. С. 34–78; *Гоголь Н. В.* ПССИП: В 17 т. / Сост. и коммент.: И. А. Виноградов, В. А. Воропаев. М.; К., 2009. Т. 9, 14, 15; *Погодин М. П.* Простая речь о мудреных вещах. М., 2009; Гоголь в восп., дневниках, переписке современников: Полн. сист. свод докум. свидетельств: В 3 т. / Подгот.: И. А. Виноградов. М., 2011–2013; Ржевский след кончины Гоголя // *Тверская жизнь*: Газ. 2011. 14 нояб.; *Анненкова Е. И.* Письма Н. В. Гоголя к о. Матфею и В. Г. Белинскому: Духовно-творческое самоопределение писателя в свете автобиограф. сочинений св. Григория Богослова // *Она же*. Гоголь и рус. общество. СПб., 2012. С. 640–651; *Russell J., Cohn R.* Константиновский, Матвей Александрович. Edinburgh, 2012; *Расев А., прот., Костенко С.* Подвижник Тверской земли о. Матфей Ржевский // *Верхневолжье православное*: Газ. Тверь, 2013. 29 июня; *Шувалов В., свящ.* Достойный подражания. Тверь, 2014; *Расев А., прот.* Очерк жизни в Бозе почившего Ржевского прот. о. Матфея Александровича Константиновского: Свод ред. (1860–1890–1915) (в печати). Иконогр.: Альбом выставки в память Н. В. Гоголя и В. А. Жуковского. М., 1902. С. 38; И. Е. Репин / Сост.: Г. Ю. Стернин. Л., 1985. № 158; *Научно-атеистические исследования в музеях*: Сб. науч. тр. Л., 1986. С. 79.

В. А. Воропаев

КОНСТАНТИНОПОЛЬ [греч. Κωνσταντινούπολις, Βυζάντιον; лат. Constantinopolis, Byzantium; в древнерус. традиции Царьград; ныне Стамбул; тур. Istanbul, Турция],



славной Церкви; в поздней античности и средневековье К. — крупнейший мировой центр развития восточнохрист. культуры (богословие, монашество, аскетические традиции, литургия, почитание святых и икон, паломничество, церковно-политическая идеология, развитие традиции Вселенских Соборов, восточнохрист. книжность, лит-ра и образование, архитектура, живопись). Настоящая статья посвящена античной и христ. эпохам истории и культуры Византия и К. до захвата города турками в 1453 г. и его превращения в столицу *Османской империи*.

История. Античный Византий. Согласно традиции древнегреч. историографии, Византий был основан в 660 г. до Р. Х. как колония Мегары (дата указана в «Хронике» еп. Евсевия Кесарийского). По Геродоту (V в. до Р. Х.), греч. колонисты первоначально предприняли строительство на месте Византия, но затем почему-то переселились на азиат. берег Боспора и основали г. Калхедон (Халкидон). По словам Геродота, приближенный Дария Мегабаз назвал основателей Халкидона слепцами, отказываясь искать к.-л. рациональные причины для переселения колонистов, кроме их собственной недалекости (*Herod. Hist. IV 144*). Этот анекдот несколько уточнял рассказ Страбона (I в.), согласно

Собор Св. Софии.
532–537 гг.

Фотография. Сер. XX в.

которому основатели Византия получили от дельфийского оракула Аполлона повеление построить колонию напротив сле-

древний и средневек. город на зап. (европ.) берегу прол. Босфор (Боспор Фракийский). Город занимал мыс, к-рый омывается с востока Босфором, с юга Мраморным м. (Пропонтидой) и с севера зал. Золотой Рог (тур. Халич). Основан рим. имп. *Константином I Великим* в 324 г. на месте античного г. Византия; в 330–1453 гг. столица христ. Римской (Восточной Римской) и Византийской империи; в 1204–1261 гг. столица Латинской империи; в 1453–1918 гг. столица тур. Османской империи. С IV в. до наст. времени церковный престол архиепископов К. и патриархов *Константинопольской Право-*

пых. Прибыв на Боспор, они увидели, что основатели Халкидона были слепы, поскольку не поняли удобного положения мыса у Золотого Рога (*Strabo. Geogr. VII 6. 2*). Дионисий Византийский сообщил, что основателям Византия необходимо было отбить с боем территорию буд. города у местных племен, видимо фракийцев (*FHG. T. 5. P. 188–190*).

Др. античные легенды об основании Византия представляли город значительно более древним. Мифическим основателем Византия считался охотник и воин Визант (Βύζας; Бизас, Визас, Виз), вскормленный Визией сын Посейдона и нимфы





Кероэссы, дочери Зевса и Ио; либо сын Ниса из Мегар (*Steph. Byzant. Ethnica. P. 189–190; Eust. Thess. Comment. in Dionisii Periegetae. 803; Nonn. Dion. III 370–376; Мифы НМ. Т. 1.*



род в отсутствие Византа. Фидалея и другие женщины из города забросали лагерь фракийцев ядовитыми змеями (*Tzetzes I. Hist. var. Chiliades / Ed. Th. Kiessling. Lpz., 1826. II 40*).

Т. о., в античной историографической традиции (Геродот, Страбон, Евсе-

Богоматерь на престоле с предстоящими имп. Константином I и имп. Юстинианом I. Мозаика собора Св. Софии. 2-я пол. X в.

С. 172). Согласно Исихию Милетскому, Ио, скрывавшаяся от гнева Геры, родила Кероэссу на берегах бухты Золотой Рог (Χρυσόν Κέρασ; Κεράσιος κόλπος), которая поэтому получила свое название (FHG. Т. 4. P. 147). Однажды, когда Визант совершал жертвоприношение, прилетел орел, схватил сердце жертвенного быка и унес его на мыс зап. берега Боспора. Визант принял это как знамение и начал на мысу строить г. Византий с помощью Аполлона и Посейдона. По версии Иоанна Малалы (VI в.), Визант был царем Фракии. Он заключил брак с Фидалеей, дочерью Барбисия, правителя приморской местности и порта, к-рый завещал дочери построить здесь городскую стену (*Ioan. Malal. Chron. P. 320–321*). По Диодору, Визант как царь принимал у себя аргонавтов во время их плавания в Колхиду (*Diodor. Sic. Bibliotheca. IV 49. 1*). Диони-

рий Кесарийский) основание города связывалось с пришельцами из Мегары, в то время как мифографы и авторы, воспринявшие их влияние (Исихий Милетский, Нонн, Малала), стремились видеть в образе основателя К. Византа героя автохтонного происхождения, даже фракийца, а не грека.

В окрестностях Византии и К. в древности и средневековье были знамениты Дипионские скалы в наиболее узком месте пролива Боспор, близ позднейших турецких крепостей Румелихиссары и Анадолухиссары. Считалось, что здесь некогда находились блуждающие скалы Симплегады, преграждавшие аргонавтам вход в Понт Эвксинский.

Благодаря своему выгодному географическому положению Византий быстро приобрел большое значение в мире греч. полисов. Через город в течение мн. столетий шел практически весь поток торговли греков из региона Эгейского м. с Понтом. С севера через Византий ввозился хлеб, от импорта которого в V–IV вв. до Р. Х. зависела экономика большинства крупных греч.



Карта Константинополя. XVI в. (Еврейская национальная б-ка Еврейского ун-та в Иерусалиме)

сий Византийский вообще считал Византа одним из участников похода аргонавтов. Рассказывали также, что в его правление византийцы одержали победу над фракийским царем Одрисом, к-рый напал на го-

ва в Грецию через Византий ежегодно вывозилось 670 тыс. медимнов хлеба (24 тыс. т). Существенную роль в транзитной торговле играл также ввоз рабов из Понта. Их постоянный приток был необходим

для процветания греч. гос-в. В связи с этим основу процветания Византия в отличие от большинства др. греч. полисов составлял торговый купеческий капитал, в то время как землевладение, развивавшееся в окрестностях города, никогда не играло существенной роли. В классическую эпоху Византий вошел в число богатейших и наиболее влиятельных полисов греч. мира.

В 513 г. до Р. Х. персид. царь Дарий предпринял поход против скифов, в ходе к-рого построил мост и переправился с войском через Боспор на Европейский континент и вскоре подчинил ряд греческих городов Фракии, в т. ч. Византий. Скорее всего установление персид. протектората не встретило сопротивления жителей. Однако уже к кон. VI в. до Р. Х. местные греки начали поднимать восстания против персидских наместников, и их приходилось подавлять силой. Византий активно участвовал в этих событиях, а в 499 г. до Р. Х. поддержал антиперсид. Ионийское восстание. В результате поражения восставших в 494–493 гг. до Р. Х. персы вновь захватили и разрушили ряд городов на Гелеспонте, в т. ч. Перинф, Селимбрию и Византий. Часть жителей Византия успела покинуть город и переселилась в Месембрию (ныне Несебыр, Болгария) на зап. побережье Понта. После решительных побед греков над армией и флотом царя Ксеркса и Мардония при Саламине, Платеях и Микале, в 478 г. до Р. Х. союзный греч. флот во главе с афинянами овладел Византием после короткой осады. С этого времени начался новый период торгового процветания Византия. На протяжении большей части V – 1-й пол. IV в. Византий развивался под сильным влиянием Афин. Он вошел в состав Афинского морского союза и стал главным опорным пунктом союза в черноморских проливах. Византий вносил в казну союза один из крупнейших взносов (форос); его превосходили лишь Тасос, Парос, Эгина и сами Афины.

Вместе с тем географическое положение Византия делало его постоянным объектом борьбы между Афинами и любыми другими полисами, претендовавшими на гегемонию. При этом политический строй Византия менялся в зависимости от того, в какой союз город вступал. В периоды господства афинян





преобладало демократическое правление; прочие политические силы, прежде всего спартанцы, поддерживали олигархический строй. К сер. V в. до Р. X. Византий начал тяготиться все более усиливавшимся афинским контролем и в 440–439 гг. до Р. X. поддержал антиафинское восстание Самоса. После разгрома восстания Афины вернули Византий под свой протекторат, увеличив суммы выплат в пользу морского союза, а также установив в Византии сторожевую службу, к-рая учитывала весь хлеб, прибывавший из Понта, и распределяла его между союзниками. В кон. V в. до Р. X., по мере того как морское могущество Афин слабело в ходе Пелопоннесской войны, Византий стал объектом активного соперничества между афинянами и спартанцами. В 411 г. Византий перешел под контроль спартанцев, но спустя год, после нескольких сражений, афиняне организовали пункт контроля за товарами у Хрисополя и оттянули на себя часть визант. товарооборота. В 409 г. до Р. X. они провели осаду Византия и захватили город с помощью партии своих сторонников, открывших ворота. В 405 г., накануне окончательного поражения Афин в Пелопоннесской войне, спартанцы вновь захватили город и держали его под своим контролем до 389 г. до Р. X. В 400 г. Византий был разграблен греч. наемниками, вернувшимися из неудачного похода царевича Кира Младшего на Вавилон.

После восстановления афинского протектората в 389 г. до Р. X. была учреждена пошлина в 10% за проход судов через Боспор, право взимания которой передавалось византийцам. Город, пострадавший и отчасти пришедший в упадок в беспокойный период на рубеже V и IV вв. до Р. X., быстро приобрел прежний статус богатого и процветающего. В 378 г. Византий был одним из инициаторов создания 2-го Афинского морского союза, члены к-рого не платили регулярных сумм в общую казну, но вносили лишь добровольные взносы на военные нужды. Тем не менее византийцы постепенно вновь начали сопротивляться чрезмерному усилению Афин. В 357 г. до Р. X. Византий, обладавший собственным флотом, вместе с др. морскими полисами (Хиос, Родос, Кос, Селимбрия и Калхедон) разорвал отношения с афинянами и в последовав-

шей войне сумел отстоять свою независимость. К сер. IV в. до Р. X. Селимбрия и Калхедон перешли под политический контроль разбогатевшего Византия.

В 40-х гг. IV в. до Р. X. Византий заключил союз с царем Филиппом Македонским и поддержал укрепляющееся Македонское царство в борьбе против фракийцев. В интересах македонцев Византий также начал препятствовать афинской торговле через Боспор, но вскоре горожане убедились в том, что прекращение афинского транзита в проливе крайне невыгодно им самим, поскольку Афины по-прежнему оставались крупнейшим импортером понтийских товаров. Византий разорвал отношения с Филиппом и вскоре подвергся нападению македонцев. В 340 г. Филипп осадил одновременно Перинф и Византий и вынудил византийцев оборонять сразу два города. Тем не менее морские коммуникации позволяли византийцам долго и успешно сопротивляться осаде. Доставив в Византий подложное письмо, Филипп дискредитировал лучшего визант. военачальника Льва, заставил горожан подозревать его в измене и в конце концов вынудил Льва покончить с собой. Однако все попытки македонцев штурмовать город были отбиты, и Филипп снял осаду. В память об этой успешной обороне в Византии была воздвигнута статуя Гекаты Светоносной, к-рая с этого времени стала наиболее почитаемой местной богиней. Город был экономически разорен и частично разрушен, но отстоял независимость, что позволило ему быстро восстановиться.

Независимое и весьма прочное положение Византия сохранялось в дальнейшем. Ок. 335 г. до Р. X. город вступил в союз с Александром Македонским на почетных условиях, поддерживав тем самым его планы завоеваний на Востоке, к-рые открывали широкие перспективы обогащения и для самих византийцев. В средние века византийцы считали, что Александр начал свой поход на Восток именно из Византия (*Ioan. Malal. Chron. P. 292*). После раздела империи Александра к кон. IV в. до Р. X. Византий оказался в регионе столкновений интересов мн. гос-в. Свое влияние здесь стремились распространять Македония, Селевкидское царство Востока, птолемеев-

ский Египет и соседнее с Византием царство Вифиния. Сложная и неустойчивая политическая обстановка в эллинистическом мире позволяла городу успешно сохранять независимость, вступая в союзы как с морскими полисами Греции, так и с различными континентальными государствами. Полисная территория Византия в эпоху эллинизма простиралась на запад от Боспора до Дерка и Регия и на восток до района совр. тур. г. Ялова.

В кон. IV в. до Р. X., в период борьбы диадохов за раздел империи Александра, царь Фракии Лисимах попытался вовлечь Византий в сферу своего влияния, отправив в город посольство и предложив союз, но горожане отказались. В 309 г. Лисимах основал город у вост. выхода из пролива Геллеспонт, названный Лисимахией, явно стремясь противопоставить его Византию как новый экономический и политический центр в регионе черноморских проливов. Впрочем, ок. 285 г. Лисимахия была разрушена землетрясением, а вскоре потеряла значение в связи с распадом Фракийского царства после гибели Лисимаха в 281 г. С 70-х гг. III в. до Р. X. хозяевами положения в окрестностях Византия стали кельтские племена галатов, мигрировавших из Центр. Европы; они разгромили и серьезно ослабили Македонию и захватили земли во Фракии и в М. Азии. В 278 г. Византий откупился от угрозы их нападения и затем ок. 50 лет выплачивал им регулярную дань. Память о переселениях кельтов сохранилась в названии р-на К. Галата на сев. берегу Золотого Рога. Ок. 260 г. попытку установить контроль над проливами предпринял царь Востока Антиох II. Он начал осаду Византия, несмотря на активную помощь, к-рую оказывали городу соседние полисы Геллеспонта и фракийского побережья, а также Египет. После долгой борьбы византийцы согласились сдаться и признать Антиоха своим покровителем, но сохранили независимость во внутренних и в экономических делах.

В сер. III в. Византий возобновил взимание регулярной пошлины за провоз товаров через Боспор, что вскоре вызвало рост недовольства и враждебности к городу со стороны большого числа др. гос-в. Ок. 220 г. против Византия выступил союз Родоса и Вифинского царства, к-рые





своими сухопутными и морскими силами блокировали Геллеспонт, угрожая уничтожить экономику врага. Осада Византия вифинцами вновь встретила упорное сопротивление горожан, но спустя нек-рое время византийцы согласились заключить мир. Византий отказался от своих владений на вост. берегу Боспора в пользу Вифинии, а также от взимания пошлин. Интересам Византия был нанесен существенный урон, но положение города оставалось достаточно прочным.

В 202 г. Византий вступил в войну против Македонии в союзе с Родосом, Хиосом, Пергамом и неск. др. полисами. В 201 г. посольство союзников было принято рим. сенатом и Рим согласился вступить в войну против Македонии на их стороне. Т. о., война, закончившаяся в 197 г. разгромом македонцев, стала началом многовекового союза Византия с Римом. Римские политики неизменно ценили стратегически важное положение и экономическую мощь Византия, стремились использовать союз с ним на взаимовыгодной основе и не вмешиваться во внутренние дела полиса. Со 146 г. Византий имел статус федерата Рима. Римляне постоянно использовали Византий как одну из главных баз во всех походах на Восток во II в. до Р. Х. — I в. по Р. Х., присоединив к своим владениям сначала эллинистические гос-ва М. Азии и Сирии, а затем воевали с парфянами и их союзниками. В системе формирующейся Римской империи Византий очень долго сохранял независимый статус. Лишь в правление имп. Веспасиана в 74 г. по Р. Х. город был включен в состав рим. провинции Вифиния и Понт и управление им было передано рим. наместнику. В целом почти 400-летний период, с нач. II в. до Р. Х. и до кон. II в. по Р. Х., был стабильным в истории города. Византий за это время ни разу не подвергался угрозе нападения. По преданию, в I в. в Византии появилась христ. община; ее основателем стал св. ап. Андрей Первозванный, проповедовавший в этих местах (см. ст. *Константинопольская Православная Церковь*).

Стены Византия славились неприступностью. Даже после их разрушения имп. Септимием Севером Дион Кассий восхищался остатками крепости, к-рые видел в нач. III в. (*Dio Cassius. Hist. Rom. LXXV 14*). Неподалеку от порта находился стадион,

к востоку от акрополя располагался театр. В городе было 2 главные площади: Стратегион в зап. части и Фракион в южной. При имп. Адриане (117–138) был построен акведук, который снабжал главную городскую цистерну Ахилла, находившуюся рядом со Стратегионом. На сев. оконечности мыса находились храмы Зевса Урия и Кибелы. В городе был храм Диониса (*Herod. Hist. IV 87*), а также алтарь Артемиды Орфосии, сооруженный из столбов, установленных Дарием на месте его переправы через Боспор в 513 г. В сер. III в. до Р. Х. с укреплением связей с птолемеевским Египтом возник храм Сераписа и Исиды. Считается, что на холме Ксиролоф, на месте позднейшего форума Аркадия, находился храм Аполлона.

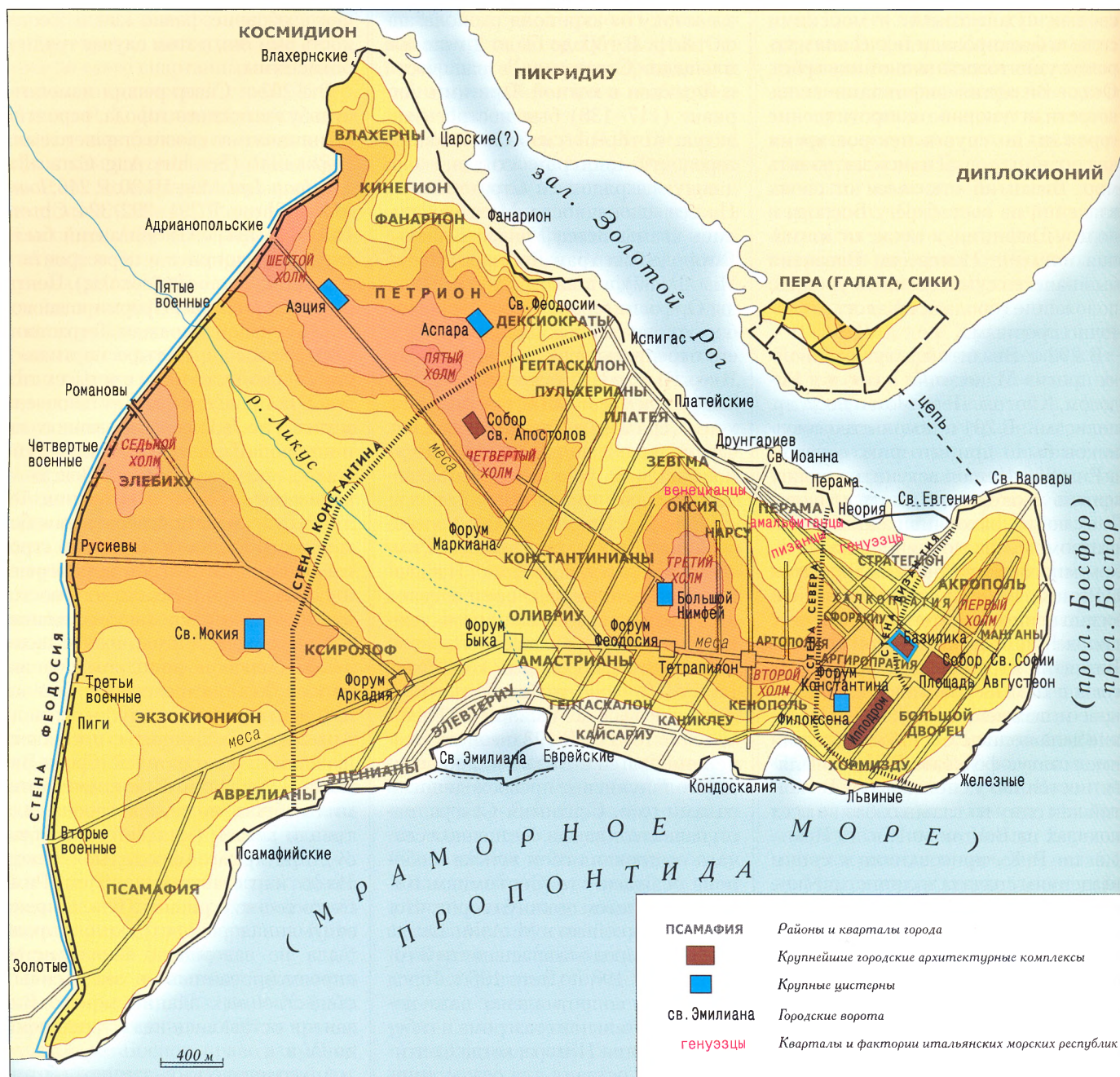
В кон. II в. Византий оказался вовлечен в гражданскую войну в Римской империи и поддержал Песценния Нигера, одного из претендентов на имп. престол, бывшего наместника Сирии, опиравшегося на вост. провинции (*Dio Cassius. Hist. Rom. LXXV 10–14; Herodian. Hist. III 7; Zonara. Epit. hist. Vol. 3. P. 100–101; Vol. 4. P. 16–17*). В 193 г. войска Песценния вошли в Византий, но вскоре столкнулись с превосходящими силами имп. Септимия Севера, наступавшего с запада. Песценний сначала возглавлял свои войска в обороне осажденного Септимием Византия, но затем покинул город, чтобы собрать войско в М. Азии. Осада Византия продолжалась почти 3 года, с осени 193 по лето 196 г. Город продолжал сопротивление даже после окончательного разгрома и гибели Песценния Нигера, когда Септимий Север оставил для осады лишь часть своих сил, а с основной армией ушел далеко на Восток на войну с парфянами. Византийцы были доведены блокадой до голода и полностью разорены. Не видя возможностей для спасения (и не соглашаясь капитулировать), они пытались прорываться морем, но почти все их корабли и лодки были потоплены римским флотом. Война завершилась взятием обессиленного города и уничтожением оставшихся в живых воинов. Византий был полностью разрушен, его стены срыты, а сохранившееся на месте города поселение решением имп. Септимия Севера было лишено статуса полиса и приписано к территории Перинфа как деревня. Упорство византий-

цев в обороне, равно как и жестокость римлян, в этом случае труднообъяснимы.

Ок. 202 г. Север решил изменить судьбу мятежного города, вероятно по инициативе своего старшего сына Каракаллы (*Scr. hist. Aug. Caracalla. 1. 7; Ioan. Lyd. Mag. III 30. P. 246; Ioan. Malal. Chron. P. 291–292, 324; Chron. Pasch. P. 494–495*). Византий было решено расширить и перестроить в город Визуполь (*Βυζούπολις*). Центр нового города был сформирован вокруг большой площади Тетрастоон (*Τετράστοον* — «четыре портика»), окруженной портиком с четырех сторон. На площади была установлена медная статуя Гелиоса, названного таинственным именем Зевксипп (*Ζεύξιππος*; возможно, «конь Зевса» — возможно отсылка к колеснице Гелиоса, управляемой верховным божеством). Рядом было начато строительство терм Зевксиппа (завершены лишь в IV в.). Вероятно, к востоку от площади располагались здания местных магистратов; южнее находился большой ипподром. На акрополе был построен храм Гелиоса и примыкавшие к нему святилища Артемиды и Афродиты, посвященные памяти основателей города Византа и Фидалии. При храме Артемиды была возведена арена для травли зверей (кинегий — *κυνήγιον*); при храме Афродиты — театр. Из-за нараставших проблем Римского гос-ва, кризиса III в. широко задуманная реконструкция города была не завершена; большинство спроектированных и заложенных общественных зданий нового Византия оставались недостроенными до IV в.

Археологических данных об античном Византии крайне мало. Территория города, точное расположение его стен, улиц, общественных зданий и храмов определены лишь приблизительно. Единственный вероятный памятник эпохи Византия, сохранившийся в Стамбуле, — «Готская колонна», стоящая к северо-западу от дворца Топкапы, внутри территории Византия III в. О ее происхождении единого мнения нет, но считается наиболее вероятным, что колонна установлена в 269 г. в честь победы имп. Клавдия II над готами в битве при Наиссе (ныне Ниш, Сербия). Разгром главных сил готов в этой битве означал избавление всего Балканского п-ова от нашествия и разграблений, продолжавшихся





неск. лет. Вероятно, подобные колонны и другие памятники могли сооружаться в разных городах региона, в т. ч. в Византии. Латинская надпись на колонне указывает на победу, но не содержит дат, имен участников или конкретных обстоятельств события. Существует также предположение о том, что колонну установил имп. Константин после гот. кампании 332 г. Однако против этого свидетельствует то, что колонна слишком плохо вписывается в градостроительный план Константина. Логичнее было бы предположить, что такой памятник мог быть установлен на одной из парадных площадей в ходе начатого строи-

тельства К., но этого сделано не было (Иванов. 2011. С. 164–165).

Основание К. (Euseb. Vita Const. III 48–49; Aur. Vict. De Caes. 41. 11; Philost. Hist. eccl. II 9; Socr. Schol. Hist. eccl. I 16; Sozom. Hist. eccl. II 3; Zosim. Hist. II 30–31; Ioan. Malal. Chron. P. 319–323; Chron. Pasch. P. 517, 527–529; Georg. Mon. Chron. P. 499–501; Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 1. P. 495–497; Zonara. Epit. hist. Vol. 3. P. 13–19; Niceph. Callist. Hist. eccl. VII 47–50). В июле 324 г. в ходе междоусобной войны против имп. Лициния войско имп. Константина одержало победу при Адрианополе (ныне Эдирне) и осадило Византий, последний опорный пункт Лициния на Евро-

пейском континенте. Лициний некоторое время возглавлял оборону Византия, но затем переправился на вост. берег Босфора, чтобы собирать новую армию. Город так и не был взят силой; его осада продолжалась до окончательной победы Константина 18 сент. 324 г. в сражении при Хрисополе (совр. р-н Ус-кюдар на вост. берегу Босфора). Т. о., осадный лагерь под стенами Византия в это время был основным местом, где находилась полевая ставка Константина. Вероятно, в это время Константин, уже ранее размышлявший об основании новой столицы, смог оценить удобное положение Византия и местности вокруг него.





Возможно также, что Константин в это время давал обет Богу основать на этом месте столицу в случае окончательной победы над соперником.

После победы над Лицинием и состоявшегося т. о. объединения всей



Вид
на Золотой Рог из Галаты.
Фотография. Кон. XIX в.

Римской империи под его властью Константин немедленно приступил к реализации обетов и планов. Церемония основания К. (*consecratio*) состоялась скорее всего в воскресенье, 8 нояб. 324 г. (дата: см.: *Phemist. Og. 4. P. 83*). В этот день Константин лично проводил разметку периметра городских стен, отмечая их линию копьем. Согласно Филосторгию, на вопрос одного из спутников, далеко ли еще идти, Константин ответил, что он дойдет «до того места, где остановится идущий впереди меня», очевидно имея в виду, что идет он вслед за своим божественным покровителем (*Philost. Hist. eccl. II 9*). Константин также при помощи авгуров совершал традиционные гадания на птицах о судьбе города (*Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 1. P. 497; Zonara. Epit. hist. Vol. 3. P. 14–15*). Город, судя по всему, сразу был назван в честь Константина Константинополем (*Euseb. Vita Const. III 48*). Чуть позднее, до кон. IV в., появились и дополнительные названия-титуты, риторически подчеркивавшие выдающееся положение города в ойкумене: Новый Рим (*Nova Roma; Νέα Ῥώμη — Sozom. Hist. eccl. II 3*), Второй Рим (*Secunda Roma; δευτέρα Ῥώμη — Socr. Schol. Hist. eccl. I 16*), Славный Рим (*Alma Roma*), Рим Востока (*ἑφα Ῥώμη — Philost. Hist. eccl. II 9*). Позднее в византийской литературе встречалось много подобных пышных определений К.: βασιλεύουσα πόλις (царствующий город), θεοφύλακτος καὶ βασιλις πόλις (богохраняемая царица-город — *Theoph. Chron. P. 384*), ἡ βα-

σιλις μεγάλοπολις (царица великий город — *Theophyl. Sim. Hist. VIII 11. 2*).

Как и мн. др. деяния имп. Константина и события его эпохи, основание К. постепенно обросло многочисленными легендами, которые воспринимались с разной степенью доверия. Так, уже Созомен в V в. передал весьма сомнительную по достоверно-

сти историю о том, что Константин предполагал создать столицу на месте легендарного стана ахейцев под Троей, где почиталась могила Аякса. На

этом месте у прол. Геллеспонт уже был спланирован город и возведены городские ворота, но Бог, явившийся императору, указал ему место Византия для будущей столицы (*Sozom. Hist. eccl. II 3; Zonara. Epit. hist. Vol. 3. P. 13–14*). Ту же версию, но без упоминания о божественном вмешательстве пересказал Зосим (*Zosim. Hist. II 30*). Адомнан в соч. «О святых местах» (кон. VII в.) передает легенду о том, что Константин намеревался строить новую столицу в Киликии, но инструменты рабочих, назначенных на это строительство, были чудесным образом перенесены на место К. (*Adamn. De locis sanctis. III 2. 1966. P. 192–193*). В Византии также было широко известно предание о некоем придворном евнухе Евфрате, который при Константине Великом возглавил строительство К. Согласно тем же преданиям, Евфрат умер во время возведения церкви и приюта для бедняков у фракийской (сухопутной) стены К. и церковь с тех пор названа местными жителями τῆ Εὐφρατῆ (*Halkin F. Une nouvelle vie de Constantin dans un légendier de Patmos // AnBoll. 1959. Vol. 77. 1959. P. 86–87, 89–91, 100; Patria CP. 1901. Vol. 1. P. 146–147*).

Важнейшей составляющей проекта К., начатого Константином, был статус нового города. С первых дней своего существования К. воспринимался как новая столица, права и положение к-рой были равны старому Риму (*Sozom. Hist. eccl. II 3*). Указ об основании К. был высечен на столбе, который находился в Ев-

доме рядом с конной статуей Константина (*Socr. Schol. Hist. eccl. I 16*). К. был выведен из состава провинции Европа и ее столицы Ираклия Фракийская и перешел под прямое подчинение имперской власти. Здесь были размещены префект претория (глава правительства), а также городской префект. Население привлекали в город ежедневными хлебными раздачами, к-рые установил Константин с 332 г. (*Chron. Pasch. P. 531; Ioan. Malal. Chron. P. 322*). Одно из ключевых решений, возвышавших статус К. и уравнивавших его с Римом, — создание сената, подобного древнему римскому. Некоторые сенаторские семьи были переселены из Рима. В К. активно велось строительство особняков для знатных и богатых горожан.

Стоит отметить, что столичный и священный статус Рима ни Константин, ни его ближайшие преемники открыто не оспаривали, несмотря на сложности в отношениях императоров-христиан со старой рим. знатью и с религией. Столица Константина первоначально основана как альтернатива не столько Риму, сколько Никомидии (ныне Измит, Турция), где в 284–324 гг. находилась ставка имп. Диоклетиана, Галерия и Лициния. Никомидия в глазах прохристиански настроенного Константина и его советников была скомпрометирована гонениями на христиан и многолетней враждой Лициния и Константина. Основание новой имп. резиденции, к-рая была расположена в том же регионе, что и Никомидия, и могла бы быстро перенять функции столицы вост. части империи, должно было подчеркнуть разрыв Константина с политикой его предшественников. Политика религ. мира и толерантности, официально провозглашенная Константином, т. о., противопоставлялась политике преследований христиан и религ. вражды, к-рую проводили прежние правители.

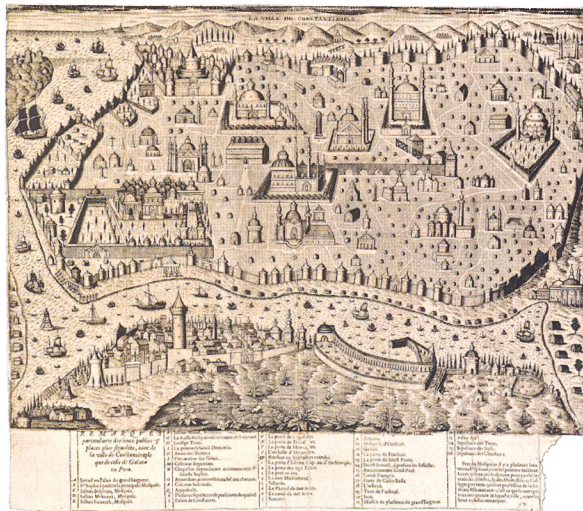
Для большей части IV в. невозможно определять К. как «постоянную» столицу. Такой статус К. приобрел постепенно в результате общего успеха проекта христианизации Римской империи. До кон. IV в. императоры отнюдь не привязывали свою деятельность лишь к К. и неоднократно меняли резиденции. Констанций II, Юлиан Отступник и Валент значительную часть времени управляли страной из Антиохии;





Констанций II и Феодосий I совершали длительные походы и поездки на запад империи, продолжавшиеся до 2–3 лет. К. стал неизменной имп. резиденцией лишь со времени правления имп. Аркадия (395–408). Столичный статус К. в IV в. подтверждался в основном присутствием в городе имп. усыпальницы с гробницей имп. Константина при храме святых Апостолов, который был построен уже в 20–30-х гг. IV в. на зап. окраине К.

Тем не менее и сам имп. некрополь в IV в. развивался еще непоследовательно. После захоронения имп. Константина в 337 г. здесь были погребены имп. Констанций II в 361 г. и, вероятно, несколько др. родствен-



План Константинополя.
Гравюра Гаспара Исаака.
XVII в.

ников династии Флавиев. В 363 г. Юлиан Отступник был похоронен в Тарсе Киликийском, а имп. Валент, погибший в битве с готами в 378 г., вообще не имел могилы. Повышенное внимание императоров к этому вопросу становится заметно при династии Феодосия I, правившей с 379 г. В 382 г. Феодосий перенес в К. могилу имп. Валентиниана I, умершего в Паннонии в 374 г. (*Marcell. Comit. Chron. AD 382*). В нач. 90-х гг. IV в. из Тарса в храм святых Апостолов было перенесено тело имп. Юлиана, несмотря на его проязыческую политику. Имп. Феодосий I, умерший 17 янв. 395 г. в Медиолане (ныне Милан), был погребен в храме святых Апостолов 10 ноября того же года. Для перевозки тела императора потребовалось 10 месяцев, но, видимо, погребение правящей персоны в К. в это время уже воспринималось как совершенно необходимый ритуал. С этого времени до сер. XI в. Апостолойон неизмен-

но служил усыпальницей визант. императоров и императриц; исключения из этого обычая были крайне редки.

Проект и облик города. Как символическое повторение Др. Рима, К. приобрел мн. характерные черты древней столицы империи. Постепенно сложилось представление о том, что К., как и древний Рим, расположен на 7 холмах. При этом в отличие от Рима в рельефе К. холмы далеко не так хорошо видны, их названия не всегда можно определить уверенно, но их присутствие считалось важным с символической т. зр. В восточной части города находился 1-й холм, занимавший большую часть Византия и образовавший береговой Боспорский мыс (Βοσπόριος ἄκρος; ныне район дворца Топкапы) между проливом Босфор и Золотым Рогом. Холм считался

акрополем К.; в поздне-визант. эпоху назывался также «угол св. Димитрия» (*Angulus sancti Demetrii*) или «угол св. Георгия в Манганах» (*Angulus sancti Georgii en Mangana*). Наиболее высокой

точкой рельефа К. была вершина 4-го холма, Месолофа, или Месомфала (*Μεσόλοφος, Μεσόμφολος*), где находился храм святых Апостолов (ныне район мечети Фатих). Изолированным от остальных возвышенностей был 7-й холм в юго-зап. части К., Ксиролоф (*Ξηρόλοφος*). Считалось, что на нем в древности находилось святилище Аполлона, а в византийскую эпоху здесь были ц. св. Мокия и одноименная цистерна, снабжавшая водой значительную часть К.

Так же как в Риме, не позже V в. заселенная территория К. была поделена на 14 регионов (*regiones, ῥεγεῖνες*). Далеко не все из них известны по прямым упоминаниям в источниках; в разное время в К. встречаются топонимы Δεύτερον (2-й), Τρίτον (3-й), Πέμπτον (5-й) и Ἑβδομον (7-й). В IV в. возведение стен еще не считалось главной задачей градостроителей. Построенные в это время стены Константина были скорее всего сравнительно невелики.

С V в., когда город был расширен, они потеряли военное значение и постепенно были полностью разобраны. Расположение стен Константина до наст. времени устанавливается в основном лишь предположительно. Единственный известный фрагмент стены Константина — остатки «старых» Золотых ворот (Исакапы — Иисусовы ворота) (*Иванов. 2011. С. 412–413*). К западу от них находилась пл. Эксакионий (*Ἐξακίωνιον*), давшая название району К. за пределами стен Константина.

Строительные работы в IV в. велись чрезвычайно быстрыми темпами. В 326 г. состоялась закладка главной городской христ. базилики — Св. Софии. В это же время в К. уже действовал монетный двор. 11 мая 330 г. в присутствии Константина на уже перестроенном ипподроме были проведены церемония освящения К. (*ἐγκαίνια*) и конские состязания (*Hieron. Chron. AD 334 // PL. 27. Col. 677b; Ioan. Malal. Chron. P. 321–322; Chron. Pasch. P. 529–530; Theoph. Chron. P. 28; Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 1. P. 497*). День освящения считался городским праздником К.; в память об этом событии чеканилась монета с изображением богини Тюхе на троне — традиц. покровительницы города. Иоанн Малала указал, что богиня-покровительница К. носила имя Анфусы (*Ioan. Malal. Ibid.*). Церемония освящения, вероятно, была похожа на городские празднества, к-рые, согласно Иоанну Малале, совершались еще в VI в. На ипподром с эскортом солдат вывозилась деревянная позолоченная статуя Константина с Тюхе-Анфусой в правой руке; процессия огибала арену по кругу, останавливалась напротив имп. ложи-кафизмы, и правящий император должен был простираться ниц перед этой святыней (*Ioan. Malal. Chron. P. 322; Dagron. 1974. P. 367, 385; Краутхаймер. 2000. С. 66–67*).

План города Септимия Севера был взят Константином за основу. Старая территория Византия, видимо, не претерпела существенных изменений. Центральные городские площади и здания по-прежнему должны были находиться в вост. части города. Главная площадь — Тетрастоон была перестроена и названа пл. Августеон или Регия (*Αὐγουστέων, Ῥηγία* — площадь Августа, императора; ныне сквер к югу от Св. Софии). Со всех сторон Августеон окружали важные общественные здания. С се-





вера находилась базилика Св. Софии, новый кафедральный храм столичной христ. общины, к-рый долгое время оставался недостроенным. В 1-й пол. IV в. христиане использовали как главный храм базилику Св. Ирины, находящуюся к северо-востоку от Св. Софии. Кроме того, в северо-зап. части К. был основан храм святых Апостолов с имп. гробницей. С нек-рой долей достоверности можно говорить о том, что Константин основал в К. также церкви св. Мокия и арх. Михаила в Анапле (в окрестностях К.; *Georg. Mon. Chron.* P. 501).

Вост. часть Августеона оформлялась комплексом зданий сената (синклита) и дворца Магнавра (Μαγναῦρα), на территорию к-рого вели парадные ворота Халка (Χάλκη) в юж. углу площади (см. *Большой дворец в Константинополе*). Дворец возводился на основе ранее находившихся здесь апартаментов наместника провинции Европа и со временем вырос в чрезвычайно обширный комплекс имп. Большого дворца, к-рый занял б-льшую часть городского района к югу и востоку от Св. Софии, Августеона и ипподрома (византийцы считали, в целом справедливо, что дворец по размерам был лишь немногим меньше Палатинского дворца в Риме). Рядом, в вост. части площади, Константин установил невысокую порфиновую колонну со статуей своей матери св. Елены (*Ioan. Malal. Chron.* P. 321). В 390 г. имп. Феодосий I воздвиг на площади колонну со своей серебряной статуей (*Marcell. Comit. Chron.* AD 390). Также к востоку от Св. Софии постепенно складывался комплекс резиденции столичного архиепископа, позднее — патриарший дворец.

Юж. границу пл. Августеон формировали термы Зевксиппа и парадный сев. вход на городской ипподром. Все эти сооружения были существенно расширены и украшены по плану Константина. Так, по его приказу в здании ипподрома был устроен храм Диоскуров, а в его портиках и на разделительном барьере стадиона устанавливались статуи античных божеств, конфискованные из различных языческих храмов империи, в т. ч. треножник оракула Аполлона, привезенный из Дельф (*Socr. Schol. Hist. eccl.* I 16; *Zosim. Hist.* II 31; *Ioan. Malal. Chron.* P. 319–320). В термах Зевксиппа был организован музей бронзовых статуй и др. ценных



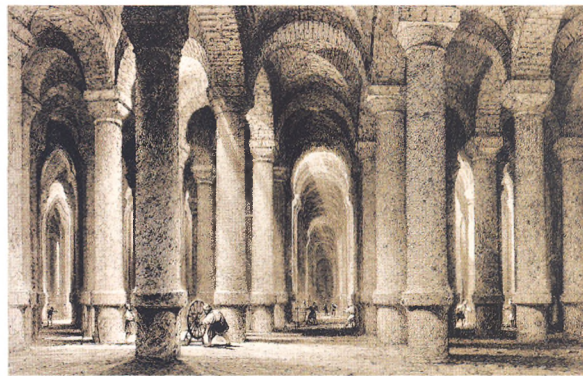
План центра Константинополя

1. Церковь Богородицы Халкопротийской
2. Церковь Св. Ирины
3. Базилика
4. Собор Св. Софии
5. Цистерна Филоксена
6. Церковь св. Евфимии
7. Дворец Антиоха
8. Дворец Лавса
9. Меса
10. Мидий
11. Пл. Августеон
12. Термы Зевксиппа
13. Ворота Халка
14. Синклит (Магнавра)
15. Ипподром
16. Дворец Дафны
17. Дворец Гормизда
18. Дворец Вуколеон

произведений искусства (*Ioan. Malal. Chron.* P. 321). Согласно Евсевию, на форуме (т. е. скорее всего на Августеоне) Константин установил статуи «Добрый пастырь» и «Даниил во рву львином» (*Euseb. Vita Const.* III 49). С запада к Августеону примыкали храмы Тюхе и Реи, к-рые в то время еще считались необходимыми традиц. элементами городской культуры (*Zosim. Ibid.*). Здесь же находилась главная городская базилика (Βασιλική στοά) — комплекс адм. зданий, в подвале которого располагалась крупнейшая городская цистерна для воды (ныне Еребатан-Сар-

ны». При Юстиниане у Милия были устроены солнечные часы (*Theoph. Chron.* P. 216; *Müller-Wiener.* 1977. S. 216–218).

На запад от площади, за Милием, начиналась главная городская транспортная артерия (cardo) К. — Меса (Λεωφόρος Μέση — Средняя ул.), также украшенная портиками с колоннадами (в вост. части города ей соответствует совр. ул. Диванйолу). На Месе находилось неск. главных городских площадей, форумов. Ансамбль длинной главной парадной улицы между Золотыми воротами и пл. Августеон, раскрывавшейся в неск. местах площадью, обычно служил местом торжественных шествий во время коронаций



Интерьер Цистерны Бинбердерек. Рисунок Т. Аллома. 1839 г.

императоров и празднования побед. Он получил название «Триумфальная дорога» (Via Triumphalis). Главной поперечной улицей К. (decumanus) был Большой портик (Μακρὸς ἔμβολος), к-рый соединял порты Контоскалион и Софианы на юге и Перама на севере. На пересечении Месы и Большого портика был установлен тетрапилон. В несколько сот метров западнее Августеона по Месе, вероятно на месте главных городских ворот эпохи

ныджды; *Müller-Wiener.* 1977. S. 283–285; *Иванов.* 2011. С. 281–286). При базилике с 357 г. была организована б-ка. Также в зап. части Августеона находился Милий (Μίλιον) — сооружение в виде тетрапилона, отмечавшее точку начала отсчета всех расстояний в империи, своеобразный «центр ойкуме-

ны». При Юстиниане у Милия были устроены солнечные часы (*Theoph. Chron.* P. 216; *Müller-Wiener.* 1977. S. 216–218).





Северов, был спроектирован форум Константина, круглый или овальный в плане, с диаметром ок. 100 м (Φόρος τοῦ ἁγίου Κωνσταντίνου; Forum Constantini; ныне район пл. Чемберлиташ). С 2 сторон по Месе на форум вели арки пропилеев, облицованные проконнесским мрамором и украшенные статуями; форум был окружен портиком. В его центре в 328 г. была поставлена триумфальная порфировая колонна Константина высотой 37 м. В позднейшие времена она неоднократно страдала от землетрясений и пожаров и уже в визант. эпоху была укреплена железными обручами, что позволило колонне сохраниться до наших дней. На ее вершине находилась бронзовая золоченая статуя императора в облике Гелиоса, державшего в руке статуэтку Тюхе, богини-покровительницы любого античного города. По сведениям Иоанна Малалы, статуя Гелиоса была привезена в К. из Илиона (древней Трои) и переоформлена как изображение императора. Хронист Феофан Исповедник считал, что колонна отмечала то место, где Константин отдал приказ строить новый город (*Theoph. Chron.* P. 307). У подножия колонны был сооружен алтарь имп. культа. Рядом, согласно замыслу, должно было находиться помещение для перевезенного из Рима палладия, а также реликвий, среди которых были части Животворящего Древа Креста Господня, топор Ноя, посох, к-рым Моисей извел воду из скалы, 12 корзин с 5 хлебами и мощи некоторых мучеников (*Zosim. Hist.* II 30; *Ioan. Malal. Chron.* P. 320; *Georg. Mon. Chron.* P. 500; *Zonara. Epit. hist.* Vol. 3. P. 18; *Müller-Wiener.* 1977. S. 255–257; *Иванов.* 2011. С. 254–261). Согласно Филосторгию, на форуме у алтаря рядом с колонной Константина в определенные дни проводился особый ритуал культа императора, провозглашенного после смерти божественным (*Philost. Hist. eccl.* III 17; *Dagron.* 1974. P. 36; *Крымхаймер.* 2000. С. 66–67).

К западу от форума Константина и тетрапилона Меса раздваивалась. Ее сев. рукав шел по гребню возвышенности вдоль Золотого Рога к северо-зап. Адрианопольским воротам. Юж. рукав Месы от форума Быка поворачивал на юго-запад, шел по возвышенности вдоль берега Мраморного м. (Пропонтиды) и завершался Золотыми воротами. Вдоль Месы



Колонна Константина на форуме Константина (пл. Чемберлиташ). 328 г. Фотография. 1912 г.

в IV — 1-й пол. V в. сложилось еще неск. крупных площадей-форумов. Уже при Константине были начаты работы по оформлению пл. Филадельфион (Φιλαδέλφειον), к-рой отмечалось место раздвоения Месы. Здесь установили 14-метровую колонну с золоченым крестом (*Patria CP.* 1901. Vol. 1. P. 56, 66–67; Vol. 2. P. 177–178). Ее украшением служили скульптуры 2 пар рим. воинов, известные как «Тетрархи» и ныне помещенные на фасаде собора св. Мар-



Акведук Валента. Фотография. Кон. XIX в.

ка в Венеции (*Müller-Wiener.* 1977. S. 267; *Иванов.* 2011. С. 270–271).

Вероятно, уже при Константине был спланирован форум Быка, в центре к-рого была установлена статуя быка (Forum Bovis; Βοῦς ἄγρός; находился в совр. р-не Аксарай). Форум и его район разрушены пожа-

ром в 562 г. и с тех пор, видимо, утратили значительную часть архитектурного величия (*Cedrenus G. Comp. hist.* Vol. 1. P. 566). Согласно позднейшим преданиям (скорее всего недостоверным), во время языческой реакции при имп. Юлиане (361–363) форум служил местом казней христиан (*Patria CP.* 1901. Vol. 2. P. 180). Известно, что форум использовался как место казней в VIII–IX вв. (*SynCP.* P. 152–153, 829; *Müller-Wiener.* 1977. S. 253–254).

Одним из важных монументов, основанных Константином, был также Капитолий, вероятно находившийся на месте военного лагеря Константина 324 г. (*Janin.* 1964. P. 171–172). Он представлял собой прямоугольную в плане постройку с золоченым декором, перекрытую бронзовой золоченой черепицей. В стенах находились экседры, в к-рых располагались лавки.

Т. о., по справедливым оценкам совр. исследователей, план К. включал все основные признаки классического рим. города: архитектурно выделенные главные улицы и площади, комплексы общественных зданий, продуманно расположенные вокруг них. Наиболее существенным отличием облика К. от классических традиций рим. градостроительства с первых лет стало присутствие христианских храмов в центре города. Базилики Св. Софии и Св. Ирины заняли очень важное место в градостроительной концепции Константина, рядом с пл. Августеон. В IV в. абсолютное большинство христианских храмов в Римской империи возводилось все еще на местах собраний раннехристианских общин или на могилах му-

чеников, на окраине городов или за их пределами. Подобно К., городские центры на основе христианских храмов формировались только

в Иерусалиме (храм Гроба Господня) и, вероятно, в Антиохии (Золотой октагон). Евсевий заявлял, что Константин изгнал из К. всякое упоминание о языческих обычаях и обрядах (*Euseb. Vita Const.* III 48–49). Тем самым историк подчеркивал, но, очевидно, сильно преуве-





личивал христианский характер города в первые десятилетия его развития. Христианская культура К. в первые столетия была еще не вполне ортодоксальной, отражала некое промежуточное состояние общества и гос-ва, представляла собой сложный, неустойчивый и не до конца объясненный совр. исследователями симбиоз христ. и языческих элементов. В посвящениях храмов Божественным Миру (Св. Ирина) и Премудрости (Св. София), в культуре Гелиоса присутствовали явные гностические и поздняязыческие черты. Ритуалы городского и имп. культа у колонны Константина и на ипподроме проводились по крайней мере до сер. VI в. Связи офиц. образа Константина и культа Гелиоса неоднократно подчеркивались в панегриках и в иконографии как при жизни основателя К., так и позднее в течение долгого времени (*Краутхаймер*. 2000. С. 66–73). По смерти Константина в 337 г. была выпущена памятная монета с изображением вознесения императора на небо на колеснице, подобно Гелиосу или Геркулесу. Храмы Гелиоса, Артемиды и Афродиты на акрополе Византия, основанные (или перестроенные) Септимием Севером, были закрыты лишь ок. 391 г. имп. Феодосием I (*Ioan. Malal. Chron.* P. 345–346), хотя христ. традиция позднее приписывала их уничтожение уже Константину (*Ibid.* P. 324). Тем не менее позднее эти связи городской культуры с неправосл. символами и традициями постепенно потеряли смысл для византийцев. Византийские писатели средневековья уже плохо разбирались в такого рода явлениях, и иногда, если языческие черты были слишком очевидными, они вызывали у византийцев возмущение и воспринимались как клевета. Так, свт. Фотий (2-я пол. IX в.) отказывался верить в достоверность сообщения Филосторгия (рубеж IV и V вв.) о ритуале у колонны Константина.

Развитие города от правления Феодосия I до времени Юстиниана I (кон. IV – 1-я пол. VI в.). С началом эпохи Великого переселения народов в Европе К. оказался под угрозой нападений варваров. Уже в авг. 378 г., после разгрома рим. армии и гибели имп. Валента при Адрианополе, победители-готы подошли почти вплотную к укреплению К. Город был вынужден спешно

вооружаться и в течение неск. месяцев оборонять стены, частично при помощи отряда арабов-федератов царицы Мавии (*Socr. Schol. Hist. eccl.* V 1; *Sozom. Hist. eccl.* VII 1). В нач. 80-х гг. IV в. ряд успешных кампаний имп. Феодосия I на Балканах привел к замирению с готами. В империи кон. IV – нач. VI в. постепенно сложился симбиоз рим. и гот. знати, при к-ром представители германских знатных фамилий были допущены к военной службе и карьере, составили необходимую часть свиты и вошли в число родственников императоров. В К. с 80-х гг. IV в. сложился гот. квартал, в к-ром находились их частные дома, предприятия и храмы. Несмотря на то что подавляющее большинство готов были арианами, правительство вынужденно мирилось с их присутствием в столице даже после провозглашения никейского православия офиц. вероисповеданием империи на Соборах 381–383 гг. Присутствие готов в рим. элите не гарантировало постоянных мирных взаимоотношений между латино-греч. большинством общества и воинственными германцами. Теми или иными способами, в т. ч. с помощью восстаний и военного давления на империю, готы стремились расширять свои права и положение, добиваться власти, почестей, контроля над различными городами, провинциями и даже над правительством. Наиболее опасная ситуация для К. и всей Вост. Римской империи в отношениях с готами сложилась в 400 г., когда против имп. Аркадия поднял мятеж магистр Гайна, полководец готского происхождения (*Eunap. Fragm. hist.* 75–82; *Philost. Hist. eccl.* XI 8; *Socr. Schol. Hist. eccl.* VI 6; *Sozom. Hist. eccl.* VIII 4; *Theodoret. Hist. eccl.* V 32–33; *Marcell. Comit. Chron.* 399–400; *Theoph. Chron.* P. 76). Гайна поддерживал восстание Трибигильда, командующего неск. гот. соединениями во Фригии, и с объединенными силами готов подошел к стенам Халкидона. Имп. Аркадий первоначально был вынужден уступить давлению варваров, и часть сил готов по договору была введена в К., заняла гот. квартал и начала грабежи торговых лавок и пристаней в городе. Фактически готы прямо угрожали захватить К. и поставить имп. Аркадия под свой контроль либо вообще свергнуть его. Гайна с др. частью войск переправился на европ. берег

и занял Евдом. Однако городские стены К. оставались под прочной охраной гарнизона, и отряды готов в К. и за его пределами оказались разделены. Воспользовавшись этим, имп. Аркадий, поддержанный архиеп. свт. Иоанном Златоустом, разорвал соглашения с Гайной, объявил его врагом гос-ва и приказал уничтожить гот. силы внутри города. Произошла резня, в которой было убито неск. тысяч готов, их городская церковь сожжена. Гайна тем самым лишился лучшей части дружин и был вынужден бежать от К. во Фракию, где вскоре был убит.

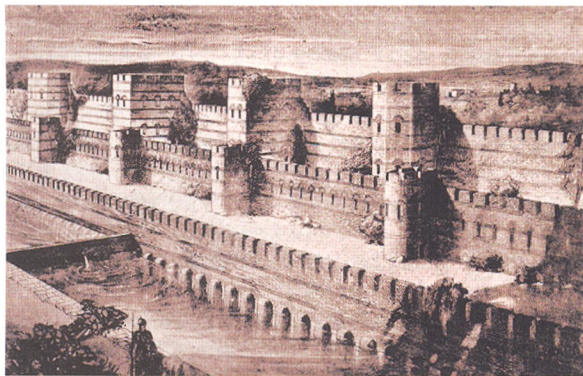
Победа над Гайной временно ослабила давление готов на империю, но присутствие их сохранялось. Продолжающаяся миграция все новых народов в Европу угрожала положению К. Смертельная угроза нависла над городом в 447 г., когда к городским стенам подошла армия гуннов во главе с Атиллой. Ядром обороны К. стала дружина Зинова, набранная из малоазийского племени исавров, и после нескольких недель боев византийцам удалось договориться о мире, откупившись от варваров (*Marcell. Comit. Chron.* 447; *Evagr. Schol. Hist. eccl.* I 17; *Chron. Pasch.* P. 587; *Theoph. Chron.* P. 102–103). На Балканах, в т. ч. поблизости от К., до нач. VI в. сохранялись значительные анклавные заселенные готами территории, к-рые либо легально пользовались автономией, либо вообще с трудом поддавались контролю гос. администрации. В V – нач. VI в. в К. продолжала действовать гот. община (по-прежнему в большинстве арианская), пользовавшаяся влиянием в армии и при дворе. В значительной мере с положением готов были вынуждены считаться имп. Маркиан (450–457), Лев I (457–474), Зинов (474–491) и Анастасий I (491–518). Попытки правительства избавиться от влияния готов неоднократно приводили к мятежам, боевым действиям на улицах К. и у его стен. В 469 г. против готов-ариан выступили монахи мон-ря *Акимитов*, возбудившие толпу и требовавшие удаления еретиков из К. Имп. Лев сумел успокоить народ, пообещав, что сын наиболее влиятельного гот. военачальника Аспара вскоре примет православие. В 471 г. по тайному приказу имп. Льва во дворце К. были убиты могущественный гот-магистр Аспар и его сыновья Патрикий и Ардабурий. Убийства



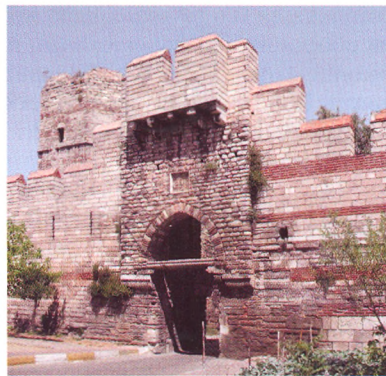


вызвали восстание готов в городе во главе с Острисом. Их вооруженные отряды пытались штурмовать дворец, но были отбиты исаврийской гвардией Зинона и Василиска; покинув К., они начали партизанскую войну на Балканах. В 70–80-х гг. V в. на Балканах постоянно присутствовали неск. армий готов, не подчинявшихся имперскому правительству и неоднократно угрожавших К. В 479 г. один из родственников имп. Зинона, Маркиан, поднял мятеж в К., вскоре подавленный, но сопровождавшийся 2-дневными уличными боями. Почти одновременно гот. группировка Теодориха, сына Триария, осаждала К. и вынудила имп. Зинона откупиться от них и заключить мир. Но уже в 480 г. у Длинной стены К. появилась другая группа Теодориха, сына Валамира, и горожанам вновь пришлось отстаивать К. (*Malch. Hist. byzant. Fr.* 18–19, 21; *Theod. Lect. Eccl. hist.* I 37). Готская угроза вновь была неск. ослаблена, после того как к сер. 80-х гг. V в. Теодорих Великий (сын Валамира), будучи союзником империи, объединил под своей властью большую часть соплеменников на Балканах, а в 488 г. увел их главные силы на завоевание Италии.

С кон. IV в. постоянная угроза нападений варваров делала важнейшим вопросом развития К. совершенствование его оборонительных укреплений. Одновременно, поскольку продолжался быстрый рост населения города, было необходимо расширение его территории. Т. о. крупнейшим событием в истории К. в V в. стало строительство новой сухопутной зап. стены, к-рая получила название по имени правившего в то время имп. Феодосия II. Строитель-



ство стены было начато ок. 413 г., при префекте К. Анфимии, частично с использованием ранее существовавших здесь местных укреплений (СTh. XV 1. 151; *Socr. Schol. Hist.*



Ворота Пиги

eccl. VII 1). К 422 г. башни и стены уже были готовы для использования их гарнизоном, т. е. работы в значительной мере были завершены (СTh. VII 8. 13). Стена распола-



Вид на Золотые ворота с юга.

Фотография. 2010 г.

галась в 1,5 км к западу от старой стены Константина, пересекала сухопутное пространство от сев. берега Мраморного м. до предместья Влахерны на юж. берегу Золотого Рога, имела общую протяженность 5,7 км (после строительства стены вокруг Влахерн в VII в. — 6,7 км). Оборонительный пояс, частично сохранившийся до наст. времени, состоял из 2 линий стен (*Müller-Wiener.* 1977. S. 286–295). Передовая стена (*ἔξω τεῖχος*) имела высоту 8 м и была укреплена стрельницами той же высоты. Позади нее на

Стена Феодосия.
Реконструкция

расстоянии 10–15 м находилась главная стена (*ἔσω τεῖχος, μέγα τεῖχος*) высотой 11 м и толщиной 4,8 м, укрепленная

96 башнями квадратной и многогранной формы на расстоянии 70–75 м друг от друга. В 15 м перед стенами также располагался укрепленный каменной кладкой ров (те-

ρίβολος) шириной в 18 и глубиной до 7 м. Укрепления, сложенные из каменных блоков и рядов кирпича в римской технике *opus mixtum*, отличаются высоким качеством постройки. В стенах предусматривались гражданские ворота для повседневного использования, а также специальные военные калитки и двери для вылазок гарнизона во время осады или для переброски отрядов между стенами и по разным их участкам. Было построено 9 главных ворот с севера на юг: Харисийские, Адрианопольские, или Полиандрия (*Χαρσία πύλη, θύρα τῆς Ἀδριανουπόλεως, Πολυανδρίου*; ныне Эдирнекапы), Пятые военные (*πύλη τοῦ πέμπτου*; Орюлюкапы), Романовы (*πύλη τοῦ ἀγίου Ῥωμάνου*, близ церкви св. Романа; ныне Топкапы), Четвертые военные (*πύλη τοῦ τετάρτου*), Рисиевы (*πύλη τοῦ Ῥη-*

σίτου; ныне Ени-Мевлевиханекапы), Третьи военные (*πύλη τοῦ τρίτου*), Пиги (Живоносного Источника; *πύλη τῆς ζωοδό-*

χου πηγῆς; ныне Силиврикапы), Вторые военные, или Ксилокерка (*πύλη τοῦ δευτέρου, Ξυλοκέρκου*; ныне Белградкапы), Золотые.

Золотые ворота (*Porta Aurea; Χρυσή πύλη*; ныне Алтынкапы, или Ялдызлыкапы) в юго-зап. углу К., в основном сохранившиеся до наст. времени, были выстроены к 425 г. и впоследствии считались главными воротами города и неизменно использовались для церемониальных целей. Они были поставлены на въезде в К. с Эгнатиевой дороги (*Via Egnatia*), важнейшей рим. дороги, по кратчайшему направлению соединявшей К. с Римом. Она пересекала Балканский п-ов с востока на запад из К. через Фессалонику в Диррахий (ныне Дуррес, Албания), откуда через пролив Адриатического м. можно было достичь Юж. Италии. Ворота представляли собой 3-пролетную арку, были укреплены по бокам 2 башнями, облицованными мраморными блоками. Для торжественных имп. въездов в К. использовалась центральная арка, к-рая обычно была заперта. Сверху арку ворот украшали статуи,





в т. ч. имп. Феодосия II, Ники и упряжки слонов. На воротах были укреплены металлические мемориальные таблички с надписями: на внешней стороне: *Aurea saecula gerit qui portam construit auro* («К золотым временам ведет тот, кто врата возводит в золоте»), на внутренней стороне: *Haec loca Theodosius decorat post fata tyranni* («Это место украшает Феодосий после гибели тирана», имелся в виду скорее всего узурпатор Иоанн, правивший в Равенне и разгромленный визант. экспедицией в 425) (*Müller–Wiener. 1977. S. 297–300; Иванов. 2011. С. 520–531*).

С 439 г., после захвата Карфагена вандалами и возникновения угрозы их нападения на К. с моря, под рук. префекта Кира из Панополя было начато строительство стен вдоль берегов Пропонтиды, Боспора и Золотого Рога, соединенных с сухопутной стеной на юге и опоясывавших К. со всех сторон. Основой этих береговых стен также стали укрепления эпохи Константина, но существенно перестроенные. Береговые стены были неск. менее мощными, строились в одну линию; их большая часть ныне разобрана, но общий облик хорошо реконструируется (*Ioan. Malal. Chron. 361–362; Chron. Pasch. P. 583; Theoph. Chron. P. 96; Müller–Wiener. 1977. S. 308–319*). Вдоль береговых стен сложился ряд градостроительных комплексов ворот и примыкавших к ним портов, где оборонительные сооружения тесно переплетались с пристанями, молами, доками и торговыми постройками. Известно большое число топонимов, связанных с этими городскими районами, где, как правило, шла очень активная торгово-экономическая жизнь. По берегу Золотого Рога известно 14 ворот, хотя часть из них определяются и локализируются лишь гипотетически: Охотничьи (*πύλη τοῦ Κυνηροῦ*; не локализованы), св. Иоанна Предтечи (*πύλη τοῦ ἁγίου Προδρόμου*; не локализованы); Царские (*βασιλική πύλη*; ныне Балаткапы), Фанара (*πύλη τοῦ Φαναρίου*; ныне Фенеркапы), Железные, или Петриевы (*σιδηρὰ πύλη, τοῦ Πετρίου*; ныне Петрикапы), св. Феодосии, или Дексикрата (*πύλη τῆς ἁγίας Θεοδοσίας, Δεξιόκράτους*; ныне Аякапы), Ис-Пигас (*πύλη εἰς Πηγάς*; ныне Джибаликапы), Средние, или Платейские (*Porta Messa, πύλη Πλατείας*; ныне Ункапаныкапы), Друнгариев Виглы (*Δρουγγαρίων Βίγλας*, в честь ко-

манствующих визант. флотом; ныне Одункапы), св. Иоанна (ныне Зинданкапы), Перама (*Πέραμα*; рядом с одноименной гаванью; ныне Балык-пазаркапы), Неорион (*πύλη τοῦ Νεωρίου*; вели в гавань Неорион, т. е. к корабельной верфи; ныне Бахчекапы), св. Евгения (*πύλη ἁγίου Εὐγενίου*), св. Варвары (ныне Топкапы). Ворота св. Евгения связывали город с его древнейшей гаванью Босприон (*Βοσπόριον*; известна также как *Φωσφόριον* и *Προσφόριον*), к-рая использовалась еще в античности и продолжала играть важную роль на протяжении всей визант. эпохи. Рядом с воротами св. Евгения находилась также башня Кентинарий (*Κεντηνάριος*), к-рая служила опорой для железной цепи, во время осад перекрывавшей вход в Золотой Рог. На вост. и юж. берегах К. торговая и транспортная активность, как правило, была меньшей; берег Боспора для пристаней вообще почти не использовался. Вдоль Пропонтиды известны ворота: Железные (*σιδηρὰ πύλη*; вероятно, дворцовая пристань; ныне Ахыркапы), Львиные (рядом с дворцом Вуколеон; также использовались в основном для одноименной дворцовой пристани; ныне Чатладыкапы), Контоскалийские (*πύλη Κοντοσκάλη*, по названию прилегающего квартала; ныне Кумкапы; рядом находилась крупная гавань имп. Юлиана, известная также под названиями Гормизда и София), Еврейские (*πύλη Ἑβραϊκή*; ныне Еникапы), св. Емилиана (по близлежащей церкви; ныне Давутпашакапы), Псамафийские (*πύλη Ψαμαθέα*; по

терия, к-рый часто использовался для военных эскадр.

Сложная система и высокое качество укреплений, сочетание сухопутных и морских приемов обороны сделали К. одной из наиболее неприступных крепостей мира в средневековье. Стены неоднократно перестраивались и ремонтировались после землетрясений и по мере их ветшания. Наиболее значительные работы проводились в правление имп. Тиверия (698–705), Анастасия II ок. 714 г., Льва III ок. 740 г., Никифора I в 803 г., Феофила в 833 г., Михаила VIII в 1262 г., Андроника II ок. 1316 г., Иоанна VIII в 1431–1444 гг. Неоднократные попытки противников Византии овладеть К., атаки на укрепления с разных сторон, с суши и моря, длительные осады заканчивались безуспешно. В большинстве случаев вражеские армии и дружины, оказавшись перед стенами К., даже не пытались его штурмовать или вести регулярную осаду, но лишь торговались с визант. правительством об условиях мирного договора. Захваты К. крестоносцами в 1204 г. и турками-османами в 1453 г. были обусловлены в основном внутренним упадком Византии. При этом даже в сер. XV в. взятие укреплений К., возведенных 1000 лет назад, для оснащенной артиллерией тур. армии представляло очень сложную задачу.

26 янв. 447 г. К. поразило сильнейшее землетрясение, причем на побережье Пропонтиды обрушилось цунами, а затем город перенес эпидемию (очевидно, из-за большого числа мертвых тел). Недавно возведенная стена К. сильно пострадала, что могло сделать город без-



Крепостная стена.
Фотография.
2010 г.

близлежащему району; ныне Саматьякапы), а также ворота Нарлыкапы (греч. название неизвестно). Между воротами Еврейскими и св. Емилиана в устье р. Лик находился крупнейший порт, известный под именами его строителей имп. Феодосия II и патрикия Элев-

защитным перед нашествием гуннов Аттилы, которое именно в это время начиналось на дунайской границе. Но, как уверяют визант. хронисты, стена К. под рук. префекта претория Константина была восстановлена в кратчайшие сроки. Авторы указывают на время работ от 3 месяцев до 40 дней (*Marcell. Comit. Chron. 447 // PL. 51. Col. 927; Evagr. Schol. Hist. eccl. I 17; Chron. Pasch. P. 586, 589; Ioan. Malal. Chron.*





Р. 359, 363–364; *Theoph. Chron.* P. 93, 96–97; *Georg. Mon. Chron.* P. 604–605). Состояние источников не позволяет оценить достоверность этих сведений и подробности строительства, однако сами византийцы это возрождение укреплений К. воспринимали практически как чудо. Позднейшие поколения жителей К. вообще считали, что вся стена была построена за 40–60 дней, и при этом уже плохо помнили о десятилетиях строительных работ в V в. (*Zonara. Chron.* Vol. 4. P. 106).

Во 2-й пол. V — нач. VI в. сухопутные подступы к К. были усилены еще одним поясом укреплений, известных как Анастасиева, Длинная, или Большая, стена (*Μακρὸν τεῖχος*). Она находилась на расстоянии ок. 65 км западнее К., пересекала с севера на юг весь Фракийский п-ов между Чёрным и Мраморным морями, имела в длину ок. 45 км (сохр. участки в сев. части п-ова). Стена имела высоту до 5 м, толщину 3,5 м и была укреплена 450 башнями. Большинство историков приписывают строительство стены имп. Анастасию I (491–518). Однако эта стена (или, возможно, земляное укрепление, предшествовавшее ей) была упомянута историком Малхом в описании событий 480 г. (*Malch. Hist. Fr.* 18). Строительство этого гигантского сооружения с военной т. зр. было едва ли оправданно, т. к. столь протяженное укрепление было крайне трудно оборонять. Нет свидетельств того, что византийцы когда-либо упорно защищали Длинную стену. В основном она могла служить защитой лишь от случайных набегов ограниченных сил, но все большие вражеские армии пересекали стену легко, подходя к основным укреплениям К. (*ODB. Vol. 2. P. 1250*).

В центральных районах К. в кон. IV — сер. VI в. власти занимались достройкой и совершенствованием первоначально запланированных объектов и кварталов города. 20–21 июня 404 г. в ходе беспорядков, вызванных низложением архиеп. Иоанна Златоуста, пожар в центре города уничтожил 1-ю базилику Св. Софии, здание сената и несколько др. важных городских комплексов. Восстановление центра К. продолжалось до 415 г.

В кон. IV–V в. продолжалось активное развитие городских площадей. Ок. 459 г. при префекте Феодосии предпринимались перестройки



Колонна Маркиана.
Гравюра из кн.: *Picturesque Europe.*
L., 1874. Vol. 1

пл. Августеон (*Chron. Pasch.* P. 593). В сер. V в., вероятно, возник некий форум Маркиана (450–457) в зап. части К., однако о нем почти нет сведений. Сохранилась колонна Маркиана, на к-рой была надпись в честь открытия форума этого императора, к-рый был построен при префекте К. Татиане (*Müller–Wiener.* 1977. S. 54–55; *Иванов.* 2011. С. 322–324).

Форум Феодосия (Тавра; *Φόρος Θεοδοσίου ὁ καλοῦμενος Ταῦρος*; Forum Theodosii, forum Tauri; в районе совр. мечети Баязида) планировался уже имп. Константином, к-рый приказал строить в этом районе богатые дома. Проект площади был реализован при имп. Феодосии I; форум открыт в 393 г. (*Chron. Pasch.* P. 565; *Müller–Wiener.* 1977. S. 258–265; *Иванов.* 2011. С. 265–268). Основу его архитектурного ансамбля составила 3-нефная базилика Феодосия (ок. 28×80 м, не локализована; *Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 1. P. 610*). Въезд на площадь по Месе с запада оформлялся 3-пролетной триумфальной



Колонны
форума Феодосия

никам императоров. В это время продолжала реализовываться широкая программа строительства имп. *Большого дворца*. Его территория в V–VI вв.

аркой. Вероятно, в окт. 386 г., во время триумфа имп. Феодосия, в К. на форуме была открыта его колонна высотой 40 м, украшенная его серебряной статуей и рельефной лентой с изображениями побед над готами, подобно колонне имп. Траяна в Риме. На форуме находились также конная статуя имп. Феодосия, статуи его сыновей Аркадия и Гонория, а также рим. имп. Адриана (*Anthol. Palat. XVI 65; Patria CP. 1901. Vol. 2. P. 170, 175–176*). В 506 г. Анастасий приказал установить на форуме Феодосия вместо прежней статуи свою собственную. Вероятно, статуя Анастасия была сброшена уже во время восстания в 512 г. (*Marcell. Comit. Chron.* P. 98; *Ioan. Malal. Chron.* P. 400–401; *Theoph. Chron.* P. 149). В 569/70 г. термы Тавра на форуме Феодосия перестроены по заказу имп. Юстина II, переименованы в Софианы в честь жены Юстина августы Софии (*Theoph. Chron.* P. 243).

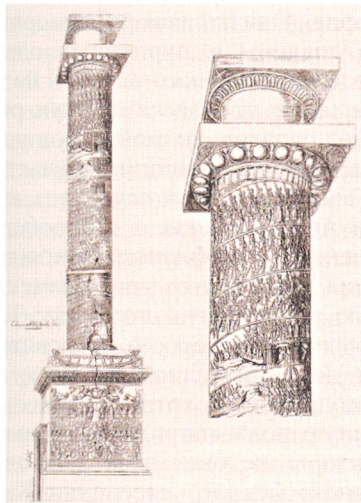
В нач. V в., вероятно, после разгрома мятежа Гайны в 400 г., в р-не Ксиролоф был основан форум Аркадия. В 421 г. в его центре была установлена мраморная колонна высотой ок. 35 м, также украшенная лентой рельефов, со статуей имп. Аркадия на вершине. В общественных зданиях форума было установлено много статуй, в т. ч. Артемиды, имп. Феодосия II, Валентиниана III, Маркиана и др. (*Marcell. Comit. Chron.* P. 75; *Chron. Pasch.* P. 579; *Theoph. Chron.* P. 77; *Cedrenus G. Chron.* Vol. 1. P. 567; *Patria CP. 1901. Vol. 2. P. 180, 207*). В 550 г. колонна Аркадия дала трещины в результате удара молнии (*Theoph. Chron.* P. 222, 226), но тем не менее сохранилась почти целиком до нач. XVIII в. (ныне сохр. ее постамент; *Müller–Wiener.* 1977. S. 250–253).

Показателем расцвета города в V–VI вв. было строительство большого числа частных городских дворцов и резиденций, принадлежавших в основном крупным гос. чиновникам, родствен-





увеличилась в неск. раз. Был возведен дворцовый комплекс Дафна к ого-востоку от ипподрома, тронный зал Хрисотриктин (известен с 574), дворец Вуколеон у юго-вост. берега



Колонна Аркадия.
Рисунок. 1574 г.
(Cantabr. S. Trin. Freshfield Album)

К., неск. дворцовых храмов в т. ч. ц. св. архидиака Стефана (с 429).

Видимо, одним из старейших подобных комплексов был дворец Гормизда в юж. части К. По преданию, он был построен для персид. царевича, бежавшего от междоусобицы ко двору имп. Константина в 324 г. (Zosim. Hist. II 27). В период правления имп. Юстина I (518–527) дворец был постоянной резиденцией его племянника и преемника Юстиниана. При дворце были построены церкви св. апостолов Петра и Павла (518/19) и святых *Сергия и Вакха*



Интерьер ц. святых *Сергия и Вакха*.
Ок. 527 г.

(30-е гг. VI в.). В сер. V в. на сев. окраине К. возник Влахернский дворец, к-рый с этого времени использовался императорами для паломничеств в храм Богородицы во *Вла-*

хернах (Müller-Wiener. 1977. S. 223–224). Ок. 416–418 гг. западнее ипподрома был возведен дворец Антиоха, преозита священной императорской опочивальни. Главный фасад комплекса, обращенный на юго-запад, был оформлен в виде широкого полукруглого портика с колоннадой, из к-рого порталы вели в парадные и private помещения. Ок. 438 г., после опалы Антиоха, дворец перешел во владение казны. В нач. VI в. один из залов дворца был перестроен в ц. св. Евфимии. Остатки дворца были раскрыты археологами в 30–50-х гг. XX в. (Müller-Wiener. 1977. S. 122–125). Севернее дворца Антиоха, на участке, примыкавшем к Месе, находился дворец преозита Лавса, к-рый славился интересом к культуре и искусству и собрал во дворце коллекцию древних шедевров, в числе которых были оригиналы скульптур — Афина Линдская, Афродита Книдская Праксителя, Гера Самосская Лисиппа, Зевс Фидия и др. Ему же был посвящен аскетический сборник еп. Палладия Еленопольского «Лавсаик». Дворец и коллекция, вероятно, полностью погибли в пожаре 476 г. (Müller-Wiener. 1977. S. 238–239; Иванов. С. 252–253). Известно также неск. менее выдающихся комплексов, в т. ч. дворец Мирелейон, владельцы к-рого в ранне-визант. время не известны (Müller-Wiener. 1977. S. 240).

Важнейшим событием в становлении городской жизни и укреплении столичного статуса К. в V в. стало открытие имп. высшей школы — Auditorium specialiter nostrum, к-рая была образована указом имп. Феодосия II в 425 г. (СТh. XIV 9. 3; СJS. XI 19. 1). Аудиториум был размещен в зданиях Капитолия на территории старого Византия. Он состоял из кафедр греч. и лат. грамматики (по 10 преподавателей на каждом языке), греч. и лат. риторики (по 3 преподавателя), права (2 преподавателя) и философии (1). Обучение велось на греч. и лат. языках. Одновременно в К. развивалось большое число частных и общественных школ, статус к-рых был подтвержден указом имп. Феодосия также в 425 г. Крупнейшим ученым К. и фактическим основателем местной риторической школы еще во 2-й пол. IV в. был *Фемистий*, к-рый прожил в К. неск. десятилетий, занимался преподаванием, был близок к имп. двору, а в 358 г. занимал пост проконсула К.

Перенаселенный и экономически активный К. неоднократно страдал от стихийных бедствий. Наиболее опасными были пожары и землетрясения. Впервые после начала строительства город был поражен землетрясением 24 авг. 358 г. и пострадал, видимо, незначительно, в то время как Никомидия была сильно разрушена. В ранневизант. период землетрясения в К. фиксируются в источниках почти каждое десятилетие и иногда чаще; неоднократно подземные толчки сопровождалась цунами на Пропонтиде. В июне 402 или 403 г. свидетелем одного из них был свт. Иоанн Златоуст (*Ioan. Chrysost. Hom. post terrae motum // PG. 50. Col. 713–716*). Землетрясение 25 сент. 437 г. поминалось в К-польском синаксаре как великое (*Theoph. Chron. P. 96; SynCP. Col. 79–80; Niceph. Callist. Hist. eccl. XIV 4. 5*). По сообщению Феофана, оно продолжалось 4 месяца и люди бежали из города. Во время общественного моления в военном лагере в Евдоме, за пределами К., некий отрок был чудесным образом восхищен на небо и, вернувшись, сообщил свт. Проклу К-польскому текст «Трисвятого». Бедствие прекратилось сразу после того, как свт. Прокл произнес эту молитву. С этого времени молитвы за пределами города вошли в традицию К. и проводились всякий раз, когда городу угрожали землетрясения или др. стихийные бедствия. Сильнейшим землетрясением 26 янв. 447 г. были частично разрушены городские стены, но вскоре успешно восстановлены. Землетрясение продолжалось 40 дней с 26 сент. по окт. 477 г.; были разрушены К. и большинство других городов на берегах Пропонтиды и Геллеспонта. В нояб. 533 г. при землетрясении город собрался на форуме Константина и пел «Трисвятое» в монофизитской версии; разрушений почти не было, лишь упала статуя имп. Юлиана Отступника рядом с построенным им портом (*Ioan. Malal. Chron. P. 478; Chron. Pasch. P. 341*). В авг.—сент. 554 г. землетрясение длилось ок. 40 дней. В 557 г. бедствие обрушивалось на город трижды. 16 апр. был легкий толчок, жертв и поврежденных не было; 19 окт. было уже более сильное сотрясение и большое число погибших; наконец, с 14 по 23 дек. последовал сильнейший удар стихии, к-рый разрушил половину сухопутной стены К., множество др.





построек, а также повредил Никуею и Никомидию. После землетрясения был объявлен 40-дневный траур по погибшим. Вероятно, в это же время пострадал 1-й купол Юстиниановой Св. Софии, который окончательно обрушился в 559 г., когда уже был начат его ремонт (*Theoph. Chron.* P. 232–233).

Разрушительные пожары в К. были часто связаны с обострениями социально-политической борьбы (*Schneider. Brände.* 1941). Любые восстания и беспорядки в городе неизбежно сопровождались погромами богатых домов, дворцов и адм. зданий, а также поджогами. Подобные события произошли в 404 г., во время низложения свт. Иоанна Златоуста. Крупнейший пожар в V в., возникший по неизвестной причине, продолжался 5 дней — 2–6 сент. 465 г. и уничтожил ок. трети города (*Theod. Lect. Hist. eccl.* I 23; *Zach. Rhet. Hist. eccl.* III 12; *Evagr. Schol. Hist. eccl.* II 13; *Chron. Pasch.* P. 595; *Theoph. Chron.* P. 112; *Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 1.* P. 609–611; *Zonara. Epit. hist. Vol. 3.* P. 124–125). Столкновения на религ. почве были нередки, и они также, как правило, наносили ущерб городу. Так, беспорядки и пожар случились 14 апр. 428 г., когда недавно возведенный на архиепископский престол Несторий добился имп. запрета для ариан проживать в городе и иметь свой храм. Сопrotивление ариан, хотя и тщетное, стало причиной крупного пожара и гибели большого числа жителей (*Socr. Schol. Hist. eccl.* VII 29). Еще



один пожар случился в авг. 476 г., во время восстания правосл. партии К. против имп. Василиска, поддержавшего монофизитов. В ходе столкновений, завершившихся вскоре отречением Василиска и победой имп. Зинона, в центре К. сгорели публичная б-ка при Большой базилике



Обелиск Феодосия
(Египетская колонна Тутмоса III).
Установлен в 390 г.

и неск. богатых владений, в т. ч. дворец Лавса, в к-ром, вероятно, в это время погибла крупнейшая коллекция произведений античного искусства (*Malch. Hist. Fr.* 26; *Theod. Lect. Hist. eccl.* I 32–33; *Evagr. Schol. Hist. eccl.* III 7; *Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 1.* P. 616).

Крупное восстание, причиной которого был конфликт монофизитов и православных (халкидонитов), произошло в К. в 512 г. (*Zach. Rhet. Hist. eccl.* VII 9; *Ioan. Malal. Chron.* P. 406–408; *Evagr. Schol. Hist. eccl.* III 44; *Theoph. Chron.* P. 159; *Georg. Mon. Chron.* P. 620–621). 4 нояб. с согласия имп. Анастасия в базилике Св. Софии префект К. Платон и комит царских щедрот Марин объявили, что отныне на литургии «Трисвятое» следует петь с монофизитским дополнением

Собор Св. Софии.
532–537 гг.

«Распятый за нас». Собравшиеся в храме были возмущены, и здесь же между сторонниками и противниками нововведения произошла драка. 5 нояб. столкновения продолжились у городской ц. св. Феодора. Наконец, 6 нояб., во время общественной литии на форуме Константина, вероятно вновь услышав монофизитское «Трисвятое», собравшаяся огромная толпа взбунтовалась. 6–8 нояб. по-

чти весь К. находился во власти восставших православных; были разгромлены дом Марина и неск. др. особняков; чиновники бежали, имп. Анастасий некоторое время скрывался в пригородном Влахернском дворце. Однако вскоре император, без диадемы и пурпурных одежд, предстал перед восставшими на ипподроме и, произнеся краткую речь, сумел овладеть толпой. Город успокоился, а мн. зачинщики и участники восстания были осуждены, причем Анастасий так и не пообещал отменить монофизитские нововведения либо как-то иначе изменить свою религиозную политику. Т. о., скорее всего вопрос о «Трисвятом» мог послужить лишь поводом для возмущения, в котором далее основную роль сыграли социальные факторы недовольства многочисленного бедного населения К.

С V в. на городскую жизнь влияли т. н. цирковые партии, или димы (δῆμοι), — группировки болельщиков, поддерживавших свои команды в конных состязаниях на ипподроме. В К. известно о существовании 2 таких крупнейших группировок — это венеты (голубые) и прасины (зеленые); вероятно, также были и менее многочисленные левки (белые) и русии (красные). Подобные партии возникли и неск. веков были известны во всех крупных городах Византии. Предполагается, что болельщики и участники команд носили одежду соответствующих цветов и использовали иную символику в своей цветовой гамме. Представители партий вместе с императорами и др. властными персонами неизменно участвовали в церемониях, сопровождавших игры на ипподроме, в городских праздниках. Они произносили словесия в честь императоров, но имели возможность и общаться с элитой гос-ва. Изначально объединявшие лишь любителей зрелищ, цирковые партии постепенно превратились во влиятельные, хотя и слабоорганизованные общественные силы. В их распоряжении оказались и группы вооруженных молодых людей, к-рые в военное время могли служить подкреплением для гарнизона, а обычно терроризировали своих оппонентов и (в особых случаях) тех или иных политиков, по к.-л. причине неугодных димотам. Партии не были напрямую связаны с к.-л. проч. социальными структурами и сословиями населения К. В одну и ту же





партию могли входить и простые горожане, поденные рабочие, и аристократы. Даже сами императоры в V–VI вв. неоднократно декларировали свою принадлежность к той или иной партии. Так, известно, что уже имп. Феодосий II поддерживал прасинов, так же как Зинон и Анастасий I. После прихода к власти имп. Юстина в 518 г. офиц. поддержка перешла к партии венетов, а прасины должны были играть некую роль оппозиции. При этом у партий не было объединяющих органов управления и они не выдвигали к.-л. политических и проч. программ. Несмотря на то что фаворитами императора была одна из партий, гос. аппарат не мог опираться на нее; подбор и карьера чиновников от этого никак не зависели. В VI в. в источниках появились косвенные свидетельства того, что партии могли разделяться в соответствии с религ. взглядами их членов. Т. о., венеты в большей степени были связаны с халкидонским православием, а прасины были сторонниками монофизитства. Тем не менее для однозначной оценки подобного разделения сведений недостаточно; возможно, связь партий с различными религ. общинами была лишь следствием (и далеко не самым важным) перемен в имп. политике. Скорее венеты могли поддерживать православие по причине того, что с 519 г. при имп. Юстине I и его преемниках православие было офиц. вероисповеданием. Прасины в большей степени поддерживали монофизитство лишь потому, что на рубеже V и VI вв. к ним благоволил имп. Анастасий, сторонник политики «Энотикона». Т. е., религ. взгляды димотов были лишь сопутствующим явлением по сравнению с их политическими интересами, или скорее с их соперничеством в борьбе за имп. милости (*Manojlović*. 1936; *Cameron Alan*. 1976; *Чекалова*. 1982, 1997. С. 141–160).

В VI в. в К. деятельность цирковых партий была напрямую связана с неск. крупными восстаниями. В 493 г. партия прасинов, недовольная засильем исавров в К., подняла бунт на ипподроме. Произошел пожар, были осквернены имп. статуи, и неизвестный бросил камень в имп. Анастасия. Волнения были быстро прекращены (*Ioan. Malal. Chron.* P. 394–395). Новые столкновения партий спровоцировали переворот 518 г. и приход к власти имп. Юстина, что означало

масштабную смену правящей элиты и изменения в религ. политике. В нач. 20-х гг. VI в. кровопролитные стычки между партиями происходили и в К., и в неск. др. крупнейших городах империи. В результате союз с тронем утвердила партия венетов, а прасины заняли места оппозиции. В соучастии в погромах в К. обвиняли даже племянника имп. Юстина — Юстиниана, к-рому пришлось провести некоторое время под стражей (*Ioan. Malal. Chron.* P. 416–417; *Theoph. Chron.* P. 166, 170).

В 527 г., придя к власти, имп. Юстиниан издал эдикт о запрете противостояния цирковых партий. Эдикт был лишь попыткой укротить ту волну насилия в городе, к-рая неизменно сопровождала стычки партий, но при этом сами партии оставались легальными и вопрос об их запрете не ставился. В янв. 532 г. усилившееся социальное напряжение в визант. обществе, связанное с тяжелой персид. войной, а также с началом реформ Юстиниана, вылилось в крупнейшее восстание в К., известное под названием «Ника» (клич восставших — «Νίκα», «Побеждай») (*Lyd. Mag.* III 70; *Procop. Bella.* I 24; *De aedif.* I 1. 20–21; *Zach. Rhet. Hist. eccl.* IX 14; *Ioan. Malal. Chron.* P. 473–477;



ператором другого племянника Анастасия — Ипатия и в некоем по-

Имп. Юстиниан I.
Монета. Аверс, реверс.
VI в.

Evagr. Schol. Hist. eccl. IV 13; *Chron. Pasch.* P. 620–629; *Theoph. Chron.* P. 181–186; *Georg. Mon. Chron.* P. 628). Основной силой восстания стали обе цирковые партии. В нач. янв. 532 г. прасины требовали от имп. Юстиниана прекратить террор против их лидеров, устроенный в К., видимо с негласного разрешения властей. Когда Юстиниан отказался их выслушать, прасины демонстративно покинули ипподром и устроили беспорядки, в к-рых оказались замешаны уже обе партии. Префект К. Евдемон арестовал и приговорил к смертной казни 5 чел. Однако эта попытка подавить волнения не удалась, поскольку во время казни 2 приговоренных (венет и прасин) сорвались с веревок и были спрятаны

в храме св. Лаврентия, что еще более возбудило народ. 13 янв. обе партии объединились и потребовали от Юстиниана помиловать спасенных, а в ответ на отказ вновь покинули ипподром и начали погром центра К., захватили резиденцию префекта и выпустили из тюрем всех заключенных. 14 янв. толпа на пл. Августеон требовала на расправу неск. высших имперских чиновников; Юстиниан был вынужден объявить об отставке ряда неугодных восставшим лиц, но затем приказал дворцовой страже во главе с Велисарием разогнать толпу. Солдаты напали на народ с оружием и, перебив много людей, очистили площадь. С этого момента в руках императора оставался лишь дворец и неск. прилегавших кварталов, в то время как весь остальной город оказался в руках восставших. 15 янв., видя неуступчивость Юстиниана, димы радикализировали свои требования и начали искать кандидатов для возведения на имп. престол. Они попытались провозгласить императором Прова, старшего из племянников имп. Анастасия, но тот бежал из К., а его дом разгневанные димоты сожгли. 18 янв. на форуме у подножия колонны Константина толпа провозгласила им-

ператором другого племянника Анастасия — Ипатия и в некоем по-

добии торжественного шествия повела его на ипподром. Юстиниан вы-

шел в императорскую ложу ипподрома с Евангелием в руках, пытаясь завязать переговоры с восставшими, но большинство не захотело его слушать. Тогда, выждав момент наибольшего скопления народа на ипподроме, император приказал дворцовой страже и нескольким другим военным подразделениям под командой Велисария и Мунда напасть на восставших. В относительно закрытом пространстве ипподрома толпе было некуда бежать, а сопротивляться солдатам димоты, вооруженные чем попало, также не могли. Произошло массовое избиение восставших, в котором погибло неск. тысяч человек (источники указывают от 30 до 80 тыс. погибших). Восстание потерпело полное



поражение; Юстиниан даже смог вскоре вернуть на свои места большинство чиновников, отставленных им по требованию толпы.

Восстание «Ника» не привело к к.-л. существенным изменениям



Обелиск на ипподроме.
IV–X вв.
Фотография. XIX в.

в укладе городской жизни и управлении К. Цирковые партии продолжали существовать и пытались активно влиять на политическую жизнь до нач. VII в. В источниках сер. VI в. и позднее сообщения о новых беспорядках встречаются неоднократно. В 547 г. в результате стычки на ипподроме произошла давка; в 549 г. громили конюшни венецов. В 556 г. в К. был голод и народ обвинял венецов в том, что они организовали дефицит хлеба; был разгромлен дом префекта К. Музония, видного деятеля венецов. В мае 559 г.



Строительство
собора Св. Софии.
Миниатюра
из «Хроники»
Константина Манасси.
XIV в.
(Vat. slav. II. Fol. 38)

битву между партиями на улицах К. не удалось остановить в течение 3 дней; в 563 г. вновь были стычки после смещения префекта К. Прокопия. В 602 г. прасины поддержали военный переворот имп. Фоки, в то время как венецы до последнего выступали за свергнутого имп. Маврикия. Тем не менее в 609 г. прасины изменили Фоке и были за это ли-

шены прав гражданства в К. (*Theoph. Chron.* P. 296–297). В 610 г. обе партии с восторгом встретили приход к власти имп. Ираклия.

Поскольку во время восстания «Ника» центр К. выгорел почти полностью, имп. Юстиниан начал масштабную перестройку всех основных общественных зданий и ансамблей площадей города. Наиболее амбициозным был проект нового храма Св. Софии, для реализации к-рого были приглашены архитекторы Анфимий из Тралл и Исидор из Милета. В основу проекта была положена модель храма в виде купольной базилики, к-рая возникла в кон. V в. и уже с 20-х гг. VI в. успешно применялась в К., где в это время на средства знатной дамы Аникии Юлианы был построен крупный храм св. Полиевкта. Собор Св. Софии невиданных ранее масштабов был заложен 23 февр. 532 и освящен 26 дек. 537 г. Как современники строительства, так и византийцы последующих времен воспринимали Св. Софию как чудо. Одновременно с Софией в купольную базилику была перестроена и церковь Св. Ирины (*Procop. De aedif. I 2*). В 536 г. была также начата перестройка собора святых Апостолов, которая проводилась под особым патронатом имп. Феодоры. Храм приобрел форму крестообразного в плане здания, увенчанного 5 куполами и был вновь освящен 28 июня 550 г. (*Procop. De aedif. I 4. 9–24; Ioan. Malal. Chron.* P. 484; *Evagr. Schol. Hist. eccl. IV 31*). По сведениям Прокопия, всего при Юстиниане в К. были возведены или существенно пере-

строены 33 храма. Среди них большое значение

имели храмы святых Петра и Павла и святых Сергия и Вакха у дворца Гормизда, церковей св. Акакия, св. Мокия рядом с цистерной, мц. Феклы у гавани Юлиана (*Procop. De aedif. I 3, 4*). При этом мн. важнейшие церковные комплексы развивались не внутри стен, а в окрестностях К. Октагональная в плане ц. Иоанна Предтечи была выстро-

ена в Евдоме, на месте военного лагеря, в 10 км западнее К.; была перестроена ц. Пресв. Богородицы Пиги в 1 км от стены, во Влахернах (при Юстине II ок. 571 вновь перестроена в крестообразное здание; *Theoph. Chron.* P. 244). Храм арх. Михаила в Анапле преобразован в купольное здание, украшенное золотой мозаикой. Напротив него на вост. берегу Боспора во Врохах возведен еще один храм арх. Михаила (*Procop. De aedif. I 3, 6, 8; Janin. 1969.* P. 161, 224, 267–269). Несколько храмов были возведены по берегам Золотого Роба, также в предместьях К. Среди них церкви святых Космы и Дамиана, св. Лаврентия, мч. Анфимия и др. В 551 г. был освящен храм мц. Ирины в Сиках, к-рый Юстиниан перестроил по обету, после того он излечился от мучавших его болей в колене от елеса, истекшего на имп. хитон от мошей 40 Севастийских мучеников (*Procop. De aedif. I 6–7; Ioan. Malal. Chron.* P. 486; *Theoph. Chron.* P. 228). Одним из последних храмов, возведенных Юстинианом, стала ц. мц. Феодоры, освященная в 562 г. (*Ioan. Malal. Chron.* P. 492).

Наряду с храмовым строительством Юстиниан регулировал и повседневную жизнь церковных общин, стремясь привести ее в соответствие с идеологией возрожденной христ. империи. В 528 г. был издан указ о конфискации храмов всех неправосл. общин К., кроме ариан-экзаконитов (*Theoph. Chron.* P. 176). Впрочем, в 531 г. преследования были прекращены, и позднее имп. Юстиниан допускал присутствие монофизитов в городе, предпочитая видеть их в столице под контролем гос. чиновников, нежели бороться с их оппозиционной деятельностью в отдаленных провинциях. В 538 г., в период начала войн против готов в Италии, был издан запрет для ариан на богослужения в К. К тому времени среди греко-лат. большинства населения К. ариан уже почти не было, но именно готы, в т. ч. жившие в городе, оставались сторонниками этого исповедания (*Ioan. Malal. Chron.* P. 479).

В центре К. после подавления восстания «Ника» были отремонтированы ворота Халка Большого дворца, термы Зевксиппа, здание сената (Синклита), форумы Августеон и Константина и портики на Месе между ними (*Procop. De aedif. I 10–11*). Часть пл. Августеон была занята



2 общественными зданиями с большими залами. В 543 г. вместо колонны Феодосия на Августеоне была возведена колонна Юстиниана высотой в 35 м с конной статуей императора (*Procop. De aedif.* 12; *Ioan. Malal. Chron.* P. 482; *Theoph. Chron.* P. 224; *Cedrenus G. Comp. hist.* Vol. 1. P. 656; *Zonara. Epit. hist.* Vol. 3. P. 157; *Patria CR.* 1901. Vol. 2. P. 159). По описанию Прокопия, император в классическом рим. боевом облачении восседал на коне, обращенном на восток, против персов. В левой руке он держал шар, увенчанный крестом, указывавший на власть императора над всей землей (прототип державы в руках мн. европ. монархов). Его правая рука была протянута вперед, в вост. направлении (впрочем, на изображении статуи XV в. правая рука Юстиниана поднята вверх в традиц. рим. приветственном жесте). Статуя оставалась на своем месте до падения Византии; ок. 1523 г. за процессом ее разрушения наблюдал путешественник Пьер де Жиль. При Юстиниане были также расширены Большой дворец и дворец Гормизда. При термах Аркадия была возведена общественная галерея; рядом с ней располагалась статуя имп. Феодоры на порфировой колонне. В 20-х гг. VI в. перестроено предместье Сики и переименовано в Юстинианополь (*Ioan. Malal. Chron.* P. 430; *Chron. Pasch.* P. 618). Тогда же завершён комплекс терм имп. Анастасия; базилика Илла, известная в V в., перестроена в цистерну Юстиниана; главная городская цистерна-базилика была углублена (*Procop. De aedif.* I 11; *Ioan. Malal. Chron.* P. 435; *Chron. Pasch.* P. 618–619; *Theoph. Chron.* P. 176). В последующие столетия до конца визант. эпохи центр К. уже не претерпевал столь значительных одновременных перестроек. Основные площади, крупнейшие храмы и комплексы общественных зданий в основном сохраняли тот облик, который они приобрели при Юстиниане.

Особенности развития христианской городской общины К. Уже в первые 10-летия после основания К. одну из ведущих ролей в жизни города начала играть его христ. община (см. также в ст. *Константинопольская Православная Церковь*). В I – нач. IV в. христиане в Византии были немногочисленны, и достоверных сведений о них почти нет. Однако уже к 30-м гг. IV в., в ходе

реформ имп. Константина Великого, когда новую веру приняло большое число придворных чинов империи, положение храмов и клира К. приобрели важное политическое значение. С 338 г. христ. общину К. возглавил еп. Евсевий Никомидийский, специально переведенный на столичную кафедру решением имп. Константина, несмотря на проарианские симпатии Евсевия. С этого времени епископская кафедра К. приобрела статус столичного и придворного церковного престола. Выбор предстоятелей этой кафедры, их ориентация в вопросах политики



II Вселенский Собор
в Константинополе.
Роспись
церкви мон-ря Ставрополеос,
Румыния. XVIII в.

и вероучения уже в IV в. во многом зависели от воли имп. власти. Епископы К. оказались в центре длительного процесса становления новой культуры отношений между светской и духовной властями в христианском обществе. Церковная жизнь в К. в сер. IV – нач. V в. осложнялась длительным противостоянием между партиями ариан и православных, которое на несколько десятилетий раскололо общину. Наиболее острым периодом этой борьбы был конфликт между партиями свт. Павла I Исповедника и епископов-ариан Евсевия и Македония в 337–351 гг., который неоднократно приводил к кровавым беспорядкам в городе. В результате вмешательства имп. Констанция II (337–361) успех в этой борьбе поначалу сопутствовал арианам; в 50–70-х гг. IV в. храмы К. были уже почти полностью под их контролем. 15 февр. 360 г. еп. Евдоксий в присутствии имп. Констанция II освятил завершение постройки базилики Св. Софии, с тех пор ставшую кафедральным собором К. (*Hieron. Chron.* // PL. 27. Col. 691; *Philost. Hist. eccl.* III 2; *Sozom. Hist. eccl.* IV 26; *Chron. Pasch.* P. 543.14–17).

В сер. IV в. положение общин, противостоявших арианам в К., было крайне непрочным. В их распоряжении оставались 1–2 беднейших прихода в предместьях города. Так, в кон. 50-х гг. IV в. храм новациан у гавани Пеларгос был разрушен под влиянием арианской проповеди еп. Македония и им пришлось перебраться в предместье Сики. Спустя год, в новой политической обстановке, храм был восстановлен, но в 365 г. имп. Валент (364–378), также поддерживавший арианство, вновь приказал изгнать новациан из К. (*Sozom. Hist. eccl.* IV 20; VI 9). В кон. 70-х гг. IV в. единственная небольшая община правосл. никейцев и новациан в К., для

к-рой проповедовал свт. Григорий Богослов, собиралась в частном доме (см. ц. Анастасис в портиках Домнина).

Однако с приходом к власти имп. Феодосия I Старшего мнение власти в отношении арианской проблемы переменялось, и в нояб. 380 г. все ариане во главе с еп. Димофилом лишились городских храмов и права служить литургию в черте К. Спустя всего полгода права православных в К. были окончательно закреплены Вселенским II Собором, к-рый также (вновь по предложению императора) избрал епископом К. свт. Нектария. Переход храмов от ариан к православным скорее всего означал и почти полную смену церковного клира в кратчайшие сроки, что для жизни большого города было весьма болезненно. Однако в значительной мере именно эти события 380–381 гг. стали началом многовекового стабильного развития правосл. общины и церковной культуры К.

Т. о., близость к гос. власти для церковного престола К. с самого начала означала сильнейшую зависимость от нее, в гораздо большей степени, чем для любой др. церковной общины во всем Средиземноморье. Императорское правительство держало жизнь Церкви под постоянным контролем. В среде столичных



приходов и монастырей возможности для развития оппозиционных групп, отличных от офиц. вероисповедания на протяжении практически всей визант. эпохи были ограничены. Вместе с тем в ходе длительного процесса становления церковно-гос. отношений епископы К. постоянно участвовали в политических делах Вост. Римской (Византийской) империи, присутствовали при принятии тех или иных решений императоров, развивали связи при дворе, и это объективно привело к быстрому росту влияния и авторитета кафедры К. и умножению ее богатства. Получив при имп. Константине I лишь независимость от Ираклия Фракийской, к рубежу IV и V вв. престол К. превратился в один из наиболее влиятельных центров Восточных христ. Церквей; его особый статус как Нового Рима и 2-е место в иерархии Вселенской Церкви были закреплены постановлениями II Вселенского Собора в К. в 381 г.

В 403–404 гг., во время обострения конфликта вокруг церковной кафедры К., к-рую занимал свт. *Иоанн Златоуст*, в городе в течение почти года происходили столкновения между сторонниками и противниками святителя, а также войсками гарнизона. Одним из главных объектов соперничества была базилика Св. Софии, к-рую каждая из сторон стремилась захватить и контролировать. 20–21 июня 404 г. произошел пожар, полностью сгорела базилика и несколько соседних с ней зданий, в т. ч. здание сената (*Pallad. Dial. 10 // PG. 47. Col. 35–36; Socr. Schol. Hist. eccl. VI 18; Sozom. Hist. eccl. VIII 22; Zosim. Hist. V 24; Marcell. Comit. Chron. P. 404; Chron. Pasch. P. 568*). Пожар и разрушения не прекратили беспорядков, т. к. сторонники свт. Иоанна не соглашались принять вынесенное Соборами постановление о его низложении. Иоаннитов обвиняли в поджоге базилики; в ходе судебного разбирательства по решению префекта К. Оптата неск. человек были казнены, нек-рые из сторонников свт. Иоанна были вынуждены покинуть К. Реакцией властей на беспорядки были и рескрипты имп. Аркадия, к-рыми запрещались собрания христиан вне храмов, а клирикам, не состоявшим в штате храмов, предписывалось покинуть К. (СТh. XVI 2. 37, 4. 6). Восстановление пострадавших кварталов затянулось на 10 лет; вновь отстроенная

базилика Св. Софии была освящена в окт. 415 г. (*Marcell. Comit. Chron. P. 415; Chron. Pasch. P. 572*). Низложение свт. Иоанна позднее было переоценено как несправедливое деяние; в 438 г. мощи святителя были торжественно перенесены в К. и положены в храме святых Апостолов (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 45; Theodoret. Hist. eccl. V 36; Marcell. Comit. Chron. P. 438; Zach. Rhet. Hist. eccl. II 5; Theoph. Chron. P. 92–93*).

Древнейшими святыми, культ которых был связан с К., были мученики, пострадавшие в Византии во время Диоклетианова гонения в нач. IV в. Это *Акакий Сотник* (пам. 7 и 8 мая), пресв. *Мокий* (11 мая), *Евфимия Всехвальная* (пам. 16 сент., 11 июля), а также дружина мучеников — *Азафоник, Зотик, Феопрегий, Акиндин, Севериан, Зинов и др.* (пам. 22 авг.). Их число было невелико по сравнению с мучениками мн. крупнейших городских общин христиан (Александрии, Антиохии, Эфеса, Рима и др.). Однако уже в первые годы после начала строительства К. местных мучеников стали почитать



Описание К. в *Notitia urbis Constantinopolitanae* (ок. 425–430) указывает, что в городе к этому времени существовало всего 14 храмов (*Notitia dignitatum. 1962. P. 230–243; Dagron. 1989*), но их число быстро росло. В то же время эти храмы еще не функционировали как приходские церкви, к-рые могли бы собирать на литургию жителей определенных городских округов К. Значительная часть этих храмов была еще довольно скромных размеров и играла в основном роль мемориальных построек. В этом отношении хаотичная структура церквей и монастырей К., как правило не связанных с к.-л. определенными адм. функциями, представляет существенное отличие от городов Запада, прежде всего Рима. Кроме того, на практике это усиливало единоначалие среди многочисленного клира К., т. к. единственным главой и распорядителем церковной жизни города оставался только его епископ, т. е. патриарх К-польской Церкви, а главным храмом для всех даже в быстро растущем городе неизменно была Св. София. Мн. храмы, основанные в IV–VI вв., носили названия в честь знатных лиц (се-

*Прп. Даниил Столпник.
Миниатюра
из Митология Василия II.
1-я четв. XI в.
(Vat. gr. 1613. Fol. 237)*

как покровителей городской христ. общины. В ранневизант. эпоху, до VI в., в их честь были выстроены храмы. Позднейшая традиция приписывала основание этих церквей имп. Константину наравне с главными соборами К. Впрочем, в средневизант. эпоху список храмов, основание к-рых городскими преданиями приписывалось имп. Константину, достиг внушительных размеров. Так, в трактатах *Patria Constantinopoleos* упоминается до 10 таких храмов (*Dagron. 1974. P. 392*). Еще одним древнейшим городским святым стал свт. *Митрофан*, еп. Византия в 296/7–314 гг. В р-не Гептаскалон был известен дом Митрофана; на его месте (или рядом с ним) уже в IV–V вв. был выстроен храм.

наторов, патрикиев, придворных и военных чинов), к-рые владели землями или постройками в городских кварталах поблизости от них. Таковы, напр., храмы св. Евфимии в квартале Оливрия (в Оливриях), св. Фомы в квартале Амантия (в Амантиях) и др.

Наиболее важным религ. центром христиан и объектом паломничества в К. ранневизант. эпохи был храм арх. Михаила в Анапле, находившийся в пригороде, на европ. берегу Боспора (*Sozom. Hist. eccl. II 3*). Считалось, что храм во имя архангела также был основан имп. Константином, что также может быть не вполне достоверно, но тем не менее культ этой святыни несомненно восходит к той эпохе. Позднее этот храм по мере сосредоточения правосл. святынь в черте самого К. отчасти потерял свое значение. Ок. 461 г. непо-



далеку от Анапла взошел на столп св. *Даниил Столпник* и оставался на нем до своей смерти в 493 г. Рядом с местом его подвижничества возникла монашеская община, позднее сохранявшаяся до эпохи лат. завоевания.

Основателем к-польского монашества был св. *Исаакий Далматский* (см. ст. *Исаакий, Далмат и Фавст*; пам. 3 авг.) — сир. подвижник, к-рый



Церковь
св. Иоанна Предтечи
Студийского мон-ря.
454–463 гг.

услышал голос с небес, повелевавший ему отправиться в К. Прибыв в К. ок. 378 г., св. *Исаакий* увещевал имп. Валента, сторонника арианства, прекратить преследовать православных, за что был брошен в тюрьму. После победы православия при имп. *Феодосии I* в нач. 80-х гг. IV в. *Исаакий* основал 1-й в К. мон-рь. После смерти св. *Исаакия* (ок. 406) его игуменом стал прп. *Далмат*, и мон-рь получил название по его имени (см. *Далмата монастырь*). Одним из наиболее ранних мон-рей К. был *Руфинианский* близ Халкидона, основанный префектом *Руфином* в нач. 90-х гг. IV в. для егип. монахов, а ок. 400 г. возобновленный прп. *Ипатием*. Ок. 430 г. прп. *Александр Константинопольский* основал мон-рь *Акимитов*. Их новшеством в монашеской жизни был принцип непрерывной молитвы, ради к-рой иноки разделялись на 3 смены и служили в храмах непрерывно в течение суток. Место обители в первые годы ее существования неоднократно менялось, и окончательно акимиты обосновались в мест. *Иринеон* близ азиат. берега Боспора (ныне *Чубуклу*). Акимиты достигли наибольшего процветания в ранневизант. период, но позже в сохранившихся источниках обитель упоминается редко. В сер. XII в. мон-рь *Акимитов* (после переселения) находился в центре К., где-то недалеко от Золотого Рога (*Janin*.

1969. P. 16–17). В 465 г. часть общины акимитов основала в К. *Студийский монастырь*, посвященный *Иоанну Предтече*. К нач. VI в. в К. было уже ок. 70 мон-рей, о чем свидетельствуют подписи их настоятелей, участвовавших в Соборах К-польской Церкви в 518 и 536 гг.

Уже с сер. IV в. все большую роль в культуре К. начинают играть различные реликвии (мощи святых и вещи, связанные с их жизнью и чудесами). Систематические усилия по собиранию святынь в столице инициирует имп.

власть. В 357 г. (возможно, 30 июня) по приказу имп. *Констанция II* в собор святых Апостолов были перенесены части мощей св. ап. *Андрея* из Патр (*Ахайя*), св. ап. *Луки* из Фив и св. ап. *Тимофея* из Эфеса (*Hieron. Chron. // PL. 27. Col. 689; Philost. Hist. eccl. III 2; Chron. Pasch. P. 533; Niceph. Callist. Hist. eccl. II 43, X 10*). Этим мероприятием одновременно возвышался статус столичного имп. некрополя, где покоился имп. *Константин* и неск. его родственников, демонстрировалась связь чина апостолов и *Константина* как императора, фактически «проповедовавшего» христианство всей рим. ойкумене. Собрание реликвий, особое внимание к ним и их почитание, начавшееся в К. в 1-е десятилетия после его основания, позднее постепенно станет одной из наиболее характерных черт культуры визант. К. Если любой провинциальный город визант. мира мог гордиться одним или неск. мощами святых или реликвиями, то К., ставший мировой столицей, столетиями стремился стать средоточием всех разновидностей христ. благочестия и культа. Источники позволяют проследить нек-рые ранние эпизоды этого процесса собирания святынь в К., в котором наиболее заметную роль играло гос-во. Так, в 391 г. в К. была перенесена глава *Иоанна Крестителя* и торжественно положена в посвященном ему храме в Евдоме; в 406 г. из Палестины в К. были привезены мощи прор. *Самуила* (затем в городе они неоднократно

меняли место своего пребывания); в 20-х гг. V в. при дворе с особым почетом была принята десница св. архидиак. *Стефана*, также привезенная со Св. земли и ставшая одним из символов визант. имп. власти; ок. 443 г. в храме св. *Лаврентия* были положены мощи прор. *Исаии*. Большую известность в правосл. традиции получило *Положение ризы Пресв. Богородицы* в ее к-польском храме во *Влахернах*, к-рое состоялось в 473 г. Второй значительный период собирания реликвий в К. относится к VII в., когда в результате войн на Ближ. Востоке и араб. завоеваний подверглось разграблению большинство св. мест Палестины. Значительную часть почитавшихся там святынь византийцам удалось спасти: в 614 г. комит *Никита* привез из Иерусалима в К. и положил в соборе Св. Софии св. копье и св. губку, реликвии Страстей Христовых. Ряд др. святынь, в т. ч. части *Животворящего Древа Креста Господня*, были привезены в К. после захвата Иерусалима арабами в 637 г. Еще одним этапом был период торжества Православия над иконоборчеством в сер. IX в., когда в К. переносили мощи святых-иконопочитателей, пострадавших от иконоборцев — свт. *Никифора I* К-польского (пам. 2 июня, 13 марта), святых *Феодора Студита* (пам. 26 янв, 11 ноя), *Иосифа Фесалоникского* (пам. 26 янв.). Впоследствии или иные торжества, связанные с положением мощей и реликвий в храмах К. оставались регулярными явлениями в жизни К. С особенной радостью в 944 г. К. встречал привезенный из Эдессы *Мандилион*, образ *Спаса Нерукотворного*, к-рый торжественно пронесли от Золотых ворот до собора Св. Софии. Среди наиболее поздних подобных событий известны перенесение мощей в 1052 г. св. *Симеона Нового Богослова*, а также в 1169 г. из Эфеса камня, на который было положено тело Спасителя и который имп. *Мануил I* Комнин поместил в мон-ре *Пантократора*.

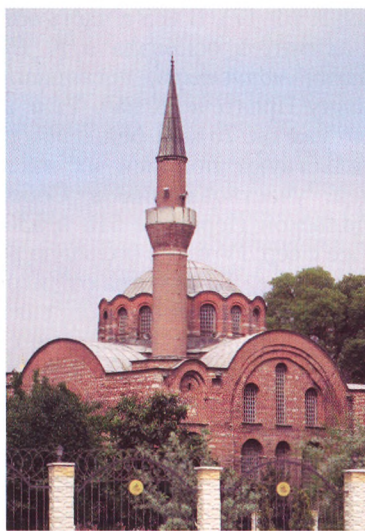
Наиболее знаменитым в К. частным донатором храмов и собирателем реликвий был прп. *Маркиан*, эконоом Великой ц. в сер. V в. (ВНГ, N 1032–1034). С его именем городские предания и различные версии его жития связывали основание церквей св. *Феодора* в Тенетре и св. *Стратоника* в Регии, перестройку храмов св. *Ирины* в Пераме с больницей при





ней, Воскресения (Анастасии) в портиках Домнина. Возможно, он же был вдохновителем перенесения мощей св. Анастасии в ц. Воскресения в 473 г. Т. о., в течение почти тысячелетия в К. постепенно была собрана крупнейшая в истории христианства коллекция святых. Здесь находились погребения местных святых, мощи др. святых, перенесенные из десятков городов и провинций, реликвии библейской истории обоих заветов, множество вещей, связанных с жизнью тех или иных подвижников и также почитавшихся как святых. Все это привлекало внимание большого числа приезжих, и в средневизантийскую эпоху К. стал крупнейшим в мире центром христ. паломничества (значительно более важным и доступным, чем Иерусалим).

Большую роль в становлении городской христ. культуры сыграл также некрополь патриархов К-польской Церкви, к-рый начал складываться в кон. IV в. при храме святых Апостолов, параллельно с развитием имп. усыпальницы. Вскоре после торжества правосл. общины и клира над арианами в 381 г. состоялось перенесение мощей свт. Павла Исповедника в собор святых Апостолов (*Socr. Schol. Hist. eccl. V 9; Sozom. Hist. eccl. VII 10*). В 397 г. здесь же был погребен свт. Нектарий К-польский. В 438 г. в соборе были торжественно положены останки свт. Иоанна Златоуста, прежде осужденного и высланного из К., но с этого момента окончательно внесенного с сонм великих церковных учителей (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII. 45; Theodoret. Hist. eccl. V 36*). Тем самым в кон. IV — нач. V в. была инициирована традиция погребения правосл. епископов и патриархов К. рядом с мощами апостолов и в одном комплексе с имп. мавзолеями. Эта традиция почти не прерывалась до падения Византии. Среди святителей К-польской Церкви в соборе святых Апостолов были похоронены *Аттик* (425), *Максимиан* (434), *Прокл* (447), *Анатолий* (458), *Тарасий* (806), *Никифор* (мощи перенесены в 847), *Методий I* (847), св. папа *Аганит I* (536) и др. Исключение среди патриархов К. составляли в основном те, кто были низложены (и позднее не реабилитированы) или отреклись от престола и проживали последние дни на покое в к.-л. мон-ре, а также патриархи периода Никейской империи 1-й пол.



Церковь
Пресв. Богородицы Кириотиссы.
X—XI вв.

XIII в. Одним из важных этапов формирования патриаршего некрополя было перенесение мощей свт. Григория Богослова в 945 г. из Назианза в К.

Помимо мучеников IV в. и св. патриархов значительная группа святых К. появилась в VIII—IX вв., в период тяжелой борьбы православных против *иконоборчества*, временно восторжествовавшего в Византии. Таковы святые *Феодосия Константинопольская* (пам. 29 мая), *Стефан Новый* (пам. 28 нояб.), *Феодор Студит* (пам. 26 янв., 11 нояб.), *Иларион Новый Далматский* (пам. 6 июня), *Феофан Исповедник* (пам. 12 марта), *Михаил Синкелл* (пам. 18 дек.) и др.

В средневизант. эпоху группу городских святых К. составили также отшельники, праведники и юродивые, жившие в К. на подаяния, но не имевшие тесных связей с к.-л. мон-рями: *Филарет Милостивый* (пам. 1 дек.), *Василий Новый* (пам. 26 марта; 1-я пол. X в.), а также *Андрей Юродивый* (пам. 2 окт.), культ к-рого появился в К. в X в.

В целом необходимо признать, что число святых, живших в К. или тесно связанных с визант. столицей, на протяжении более чем 1000-летней истории сравнительно невелико. Характер городской жизни К. был достаточно разнообразен, и наряду с проявлениями подвижничества в нем оставалось достаточно места для др. сфер. Деловая экономическая активность К., присутствие в нем многочисленных светских интеллектуалов, знати, иностранных купцов и дипломатов, активное участие на-

селения города в политической жизни неизменно делали К. местом неудобным для монашеского подвига. Большинство настоятелей монастырей К. и часть простых монахов так или иначе во все времена были вовлечены в решение насущных церковно-политических вопросов. Имп. власть часто призывала на Патриарший престол К. выходцев из столичных мон-рей, но это, как правило, еще более отрывало их от повседневного монашеского духовного делания. С X в. на жизнь мон-рей в городе кроме центрального правительства все большее влияние начали оказывать военные и чиновничьи аристократические фамилии. В X—XI вв. в Византии сложилась система *харистикиев*. Считая монашество неким нравственным ориентиром для себя, но понимая невозможность следовать его принципам в своей жизни, представители знати и императоры брали под свое покровительство (а часто и под прямое управление) мон-ри и передавали им часть своих имений. Тем самым обеспечивалось благосостояние многочисленных обителей, а визант. знать приобретала в лице монахов заступников перед Богом. В это время подобным образом в К. были основаны или полностью перестроены мон-ри *Липса*, Богородицы Евергетиды, св. Георгия в Манганах, Пантократора и мн. др. Одновременно с материальным процветанием монастырей (оно особенно заметно в XI—XII вв.) период истории визант. К. с XI в. отмечен заметным упадком подвижничества. Несмотря на многочисленность и сравнительное благополучие мн. мон-рей, число св. монахов с этого времени резко сокращается. В К. за период XI—XV вв. о св. подвижниках более почти ничего не известно.

Упадок ранневизантийского К. и эпоха «темных веков» (сер. VI—IX в.). Кризис городской жизни К. начался в 542—543 гг., когда на город обрушилась сильнейшая эпидемия чумы, затронувшая также все цивилизованные страны Старого Света (*Procop. Bella. II 22—23; Anecdota. IV 1—3, XVIII 44; Agath. Myr. Hist. V 10; Theoph. Chron. P. 222; Georg. Mon. Chron. P. 641*). Мор в К. продолжался 4 месяца, и, по свидетельству Прокония, в нек-рые дни хоронили более 10 тыс. чел. Кладбища были настолько переполнены, что горожане складывали трупы в городских баш-





нях. Городская жизнь и даже церковные богослужения почти остановились; большинство горожан сидели по домам или бежали из К. Чумой переболел и сам Юстиниан, но остался жив. Масштаб эпидемии и ущерб, ею нанесенный, определить сложно из-за недостатка источников. Однако, если доверять данным Прокопия, то жертвами чумы могло стать до половины населения К. Одним из последствий эпидемии стал голод, вызванный резким падением экономической активности, производства товаров и спроса на них. Неизбежным было также всеобщее обнищание оставшихся в живых горожан, а также финансовый кризис гос-ва, лишившегося сразу значительной части налогоплательщиков. Одной из наиболее тяжелых черт эпидемии был ее циклический характер. С сер. VI по сер. VIII в. волны вымирания продолжали терзать К. и все Средиземноморье каждые 15–25 лет: 2-я волна чумы пришла в К. в 558 г. (*Ioan. Malal. Chron.* P. 489; *Agath. Myr. Hist.* V 3, 10; *Theoph. Chron.* P. 232; *Georg. Mon. Chron.* P. 642–643); последние крупные волны эпидемии пришлись на 698 и 746–747 гг. (см. *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541–750 / Ed. L. K. Little. Camb., 2007*).

После 1-й волны чумы городская жизнь К. во 2-й пол. VI в. нек-рое время продолжалась по-прежнему. Юстиниан не прекратил своих расходов на строительство огромного числа храмов и общественных зданий, но, видимо, из-за сокращения средств мн. крупные проекты уже превратились в долгострой. Так, собор св. Апостолов перестраивался 14 лет, с 536 по 550 г., хотя в 30-х гг. VI в. на возведение новой Св. Софии ушло всего 5 лет. Также затянулся ремонт поврежденного землетрясением купола Св. Софии в 558–563 гг. (*Ioan. Malal. Chron.* P. 495; *Agath. Myr. Hist.* V 9. 3; *Theoph. Chron.* P. 238).

К социально-экономической деградации в VII–VIII вв. добавились и новые военные угрозы. В ходе длительной византийско-персид. войны 602–628 гг. персид. армии Кардариана, Шахина, Шахрбараза и др. с 609 г. неоднократно подходили к Халкидону, Хрисополю и осаждали их. В 617 г. персы захватили Халкидон, но, заключив перемирие, оставили город. В 626 г. К. выдержал осаду совместных сил авар, славян

и персов (*Chron. Pasch.* P. 716–726; *Georg. Pisida. Bel. Avar.*; *Niceph. Const. Brev. hist.* 13; *Theoph. Chron.* P. 315–316). 29 июня 626 г. авары и славяне, наступавшие из Фракии подошли к городским укреплениям К. Оборону города возглавил патрикий Вон, ведавший правительственными делами в отсутствие имп. Ираклия, к-рый в то время вел войну с персами в Закавказье. В июле



Влахернская стена

византийцы видели, как авары и персы переговариваются друг с другом через Боспор с помощью огневого семафора. Персидская армия вновь осаждала Халкидон, оттягивала на себя часть войск византийцев, но, поскольку на море и в проливе господствовал визант. флот, персы так и не смогли оказать прямой помощи аварам. 29–31 июля авары и славяне предприняли 1-й общий штурм, используя осадные машины почти по всей длине сухопутной Феодосиевой стены. Штурм был отбит, но на последовавших переговорах авары и персы требовали безусловной сдачи К., на что получили отказ. 7 авг. последовал 2-й штурм, во время к-рого авары и славяне одновременно с натиском с суши пытались прорваться к городу на лодках через Золотой Рог. Эта атака была также отбита, и на следующий день варвары, потерявшие большую часть своих войск, были вынуждены уйти от К., разграбив городские предместья. Несмотря на эту неудачу, персы продолжали регулярно стоять лагерем под Халкидоном до конца войны в 628 г. Спасение К. от врагов было связано горожанами с заступничеством Пресв. Богородицы. Жители К. во время осады совершали молитвы у ризы Богородицы, находившейся в ее храме во Влахернах, рядом с городской стеной и с местом сражений. После событий 626 г. Пресв. Богородица, и прежде пользовавшаяся в К. осо-

бым почитанием, стала бесспорно восприниматься как небесная покровительница и заступница К. Считается, что в память о победе над аварами в К. был составлен Акафист Богородицы, хотя совр. исследователями высказывается предположение, что это произведение возникло после араб. осады К. 717–718 гг.

С началом араб. завоеваний в Вост. Средиземноморье в 30-х гг. VII в. положение К. еще более осложнилось. В ходе войн с персами и арабами в 1-й трети VII в. город лишился поставок зерна

из Египта, что должно было существенно осложнить снабжение мегаполиса и вскоре привело к дальнейшему со-

кращению населения, его оттоку в сельские районы. Судьба К. жителям города и имперским властям неоднократно казалась безнадежной; город рисковал потерять статус столицы империи. Ок. 618 г. имп. Ираклий планировал перенести столицу Византийской империи в Карфаген, фактически бежать из К. (*Niceph. Const. Brev. hist.* 8). В 662 г., когда арабы захватили Сирию и Египет, продвигались все дальше в М. Азию, а на Средиземном м. у них появился свой мощный флот, имп. Константин II покинул К. и перенес свою резиденцию в Сиракузы. Его попытку перевезти туда через 2 года всю имп. семью сорвали жители К. Управление городом перешло к сыну Константа имп. Константину IV. К этому времени К. уже лишился многих важнейших морских коммуникаций и фактически постоянно находился под угрозой нападения. В 70-х гг. VII в. К. выдержал морскую блокаду, продолжавшуюся несколько лет (*Theoph. Chron.* P. 353–354; *Mich. Syr. Chron.* XI 13. P. 455). В 668 г. араб. войско Язида подошло к К. и около года вело осаду города, хотя и безуспешно. До 673 г. араб. флот, использовавший в качестве базы захваченный Кизик, блокировал К. с моря. Сражения на Мраморном м. в виду К. продолжались во время каждого летнего сезона. В них византийцы впервые применили т. н. греческий огонь. Так и не добившись успеха, арабы





были вынуждены покинуть Мраморное м.; на пути у мыса Силей их флот был разбит бурей. Отступление арабов от К. поминается К-польской Церковью ежегодно 25 июня.

В нач. VIII в. арабы-мусульмане, объединенные халифатом династии Омейядов, после неск. десятилетий успешных завоеваний достигшие пика своего могущества, предприняли новую попытку овладеть К. (*Theoph. Chron.* P. 395–398; *Nicéph. Const. Brev. hist.* 54–56). Халиф Сулейман ибн Абд аль-Малик отправил к К. главные силы арабов во главе со своим братом Масламой. Византийцы знали о планах врага и уже в 715 г. имп. Анастасий II на-



Вторая осада Константинополя в 717 г. арабами.
Миниатюра из Хроники Константина Манасси. 1344–1345 гг.
(*Vat. slav. II. Fol. 47(?)*)

чал подготовку к обороне, укрепляя флот и городские стены. Несмотря на продолжавшуюся в Византии междоусобную борьбу за престол, свержение в 715 г. Анастасия II, а в марте 717 г. и его преемника Феодосия III, К. сумел выступить против мусульман во всеоружии. Оборону возглавил опытный полководец Лев Исавр, провозглашенный императором 25 марта 717 г. Летом араб. армия соединилась с флотом в захваченном Авидосе и переправилась через пролив на европ. берег Геллеспонта. 15 авг. арабы подошли к К. и начали осаду. 3 сент. их корабли во главе с флотоводцем Сулейманом вошли в Босфор и блокировали визант. эскадру в Золотом Роге, к-рый византийцы перекрыли цепью. Однако нек-рые араб. корабли были снесены ветром под самые городские стены и там уничтожены «греческим огнем». Полная морская блокада К. арабам не удалась; византийцы могли выходить на север по проливу в Понт и доставлять в город провизию, хотя и в недостаточных объемах. Осада продолжалась много месяцев, и нехватку снабжения вскоре испытали обе стороны. Зима 717/8 г. оказалась крайне суровой и снежной, и в араб. лагере

от голода умирали тысячи людей, лошадей и верблюдов. Весной 718 г. к арабам прибыло многочисленное подкрепление на флотах из Египта и Африки, но большая часть этих сил находилась на азиат. берегу близ Никомидии, а флот опасался приближаться к визант. эскадре, по-прежнему стоявшей под стенами К. Некоторые егип. моряки-христиане начали дезертировать и переходить на сторону Византии. Воспользовавшись деморализованным состоянием араб. флота, византийцы напали на него, разгромили и фактически ликвидировали угрозу нападения на К. с моря. Оставшееся под стенами города араб. войско было ослаблено голодом, лишилось надежной поддержки фло-

та, с большим трудом поддерживало коммуникации с азиатским берегом и уже не могло предпринимать штурм К. Вскоре на арабов напали подошедшие с севера Фракии болгары хана Тервеля, вероятно заключившие союз с византийцами. Потеряв перевес в силах и на суше, остатки войска мусульман ушли от стен К. 15 авг. 718 г., в день Успения Пресв. Богородицы. Часть их кораблей, перевезивших войско, затонула в буре на Пропонтиде; общие потери мусульман измерялись десятками тыс. чел. По сведениям визант. хрониста Феофана Исповедника, из неск. сот кораблей, участвовавших в осаде К., в Сирию вернулось лишь 5. Масштабная экспедиция подорвала финансы халифата, и ее провал стал одной из причин ослабления и последующего прекращения династии Омейядов. Угроза захвата К. арабами была устранена.

И. Н. Попов

В это время жизнь в К., как и во всем Средиземноморье, характеризовалась экономическим упадком, всеобщей бедностью, а также почти полным прекращением строительной деятельности. Немногочисленные и обнищавшие константинопольцы занимали в основном старые и зачастую полупустые дома,

разбирали постройки на топливо и строительные материалы и превращали многие прежде заселенные районы в пустыри и огороды внутри городских стен. Строительную историю К. в «темные века» реконструировать затруднительно ввиду скудности письменных и археологических источников. Можно выделить 3 всплески строительной активности: рубеж VII и VIII вв., правление имп. Константина V (741–775) и 2-й период господства иконоборчества (814–842).

Тем не менее кризис городской жизни в К. не привел к полному распаду городской структуры, как это случилось во мн. др. городах империи, прежде всего на Ближ. Востоке (см.: *Brandes W. Die Städte Kleinasiens im 7. und 8. Jh. Amst., 1989*). Главными последствиями нестабильной политической и социально-экономической ситуации в «темные века» стала депопуляция К. Численность населения города к сер. VIII в. оценивается от 40 до чуть более 70 тыс. чел. по сравнению с ок. 500 тыс. в 1-й пол. VI в. (*Magdalino. 1993. P. 18–19*). Основным следствием этого было существенное ослабление строительной активности. Заброшенными оказались такие важные общественные центры ранневизант. города, как термы Зевсиппа и Аркадианы; амфитеатр Кинигион, еще украшенный античными статуями, превратился в место казни преступников (*Ibid. P. 17*). Город, внутри стен Феодосия, по сути превратился в ряд поселков, разделенных пустырями, садами и огородами. Старые аристократические имения большей частью пришли в запустение и частично были превращены в мон-ри и богоугодные заведения. Об упадке урбанистических структур свидетельствуют мероприятия императоров этого периода, пытавшихся восстановить те или иные городские объекты, наладить торгово-экономическую жизнь и укрепить структуры управления ею, возродить различные городские институты. Новеллы 71 и 113 имп. Льва VI на рубеже IX и X вв. возобновляют древние правила застройки, позабытые в «темные века».

О том, как в этот период были забыты к-польские реалии ранневизант. эпохи, церковные и общественные (прежде всего, языческие), лучше всего свидетельствуют относящиеся к VIII в. части *Patria Con-*





stantinopolitana (Dagron. 1984; Constantinople in the Early Xth Cent. 1984; Accounts of Medieval Constantinople. 2013). В визант. придворной культуре, а также вообще в жизни элиты К. в эту эпоху в условиях упадка светской культуры все большую роль играет церковная традиция.



VI Вселенский Собор.
Миниатюра
из Хроники Константина
Манасси. 1344–1345 гг.
(*Vat. slav. II. Fol. 47*)

Так, в период обострения междоусобной борьбы за престол в нач. VIII в. важнейшим выражением политических программ императоров оказывались мозаики, украшавшие здания в центре К. В 711 г. имп. Филиппик Вардан, свергнувший Юстиниана II, приказал уничтожить мозаику с изображением VI Вселенского Собора (680–681) на Милии; в 713 г. после свержения Вардана ее восстановили (LCI. Bd. 2. S. 551). Подобным образом ок. 726 г. имп. Лев III Исавр, провозгласив иконоборчество офиц. доктриной Церкви, приказал разбить образ Христа на Халке, воротах Большого дворца. Образ был восстановлен в 787 г., в период проведения в К. VII Вселенского Собора, осудившего иконоборчество.

Многочисленные вражеские нападения на город делали необходимым в первую очередь укрепление и возведение новых фортификационных сооружений. В VIII в. впервые упоминается натяжная железная цепь, перегораживавшая вражеским кораблям вход в Золотой Рог, которую использовали в этих целях до 1203 г. В 820 г. после попытки захвата К. болг. ханом Крумом имп. Лев V строит дополнительную стену-протейхисму во Влахернах с 4 башнями снаружи в 25 м от стены Ираклия, идущую параллельно ей и соединяющуюся с морской стеной у Золотого Рога (Freely, Çakmak. 2004. P. 161–162; Asutay-Effenberger. 2007. P. 14–15). В последующие десятилетия имп. Михаил II (820–829)

и Феофил (829–842) расширили протейхисму, построив еще 3 башни. Также Феофил перестроил морскую стену вдоль Золотого Рога длиной ок. 5 км, доведя ее высоту до 10 м и укрепив ее 11 башнями на равном удалении друг от друга. Сохранилось трое ворот этой стены: Джибалыкапы, Аякапы, Зинданкапы. Также вдоль Мраморного м. была перестроена стена высотой

в 12–15 м и длиной 8 км, со 188 башнями и 13 воротами. Стены имп. Феофила украшены его строительными надписями (Freely, Çakmak. 2004. P. 164–165).

Известны 2 инициативы по дворцовому строительству. При имп. Юстиниане II (685–695, 705–711) в Большом дворце были построены Лавсиак и т. н. Юстиниан (их точная форма и расположение неизвестны; Restle. P. 480). При Феофиле в 1-й пол. IX в. в комплексе Большого дворца была перестроена Магнавра, где был поставлен трон с механическими приспособлениями в виде деревьев и львов (Freely, Çakmak. 2004. P. 163–164), а также помещения для фи-



Морские стены
Константинополя.
Фотография.
2000 г.

нансовых ведомств (геникон, иди-кон и вестриарий), термы Катоптрон и здание для имп. архива (Оатон или Трулос; Magdalino. 1993. P. 44–45).

Из проектов общественного строительства этой эпохи известны очистка порта Неорион имп. Леонтием в 698 г. (для нужд военного флота) и восстановление имп. Константином V в 766 г. водопровода, разрушенного еще во время аварской оса-

ды 626 г. (Magdalino. 1993. P. 20). Некоторые общественные здания, в т. ч. термы, были восстановлены при имп. Ирине в кон. VIII в. Кесарь Варда в 50–60-х гг. IX в. основывает в своем дворце высшую школу, к-рая при Македонской династии превратится в т. н. к-польский университет в Магнавре.

По всей видимости, странноприимные заведения и нек-рые больницы продолжали существовать в К. с ранневизант. времени и пережили «темные века»; за их состояние отвечал придворный чиновник орфанотроф, временами пользовавшийся большим влиянием в правительстве. Таковы сиропитательница св. Павла на Акрополе, лепрозорий св. Зотика за Золотым Рогом, ксеноны св. Сампсония и Еввула близ собора Св. Софии, носокомий св. Маркиана в Пераме на Золотом Роге и Нарсеса у Юлиановых ворот. Имп. Ирина построила еще один странноприимный дом, а Феофил учредил другой у Зевгмы на холме (совр. р-н Ункапаны) в здании, к-рое было до этого последовательно домом патрикия Исидора, домом терпимости, ксенодохиом (с эпохи Льва III), последним жилищем свергнутого имп. Константина VI в нач. IX в. и, наконец, мон-рем его жены Феодоты под названием Метания (Magdalino. 1993. P. 50–51). Существовал также еще один ксенон в р-не Девтерон. В Patria Constantinopolitana также упоминаются 15 гирокомиев (дома престарелых; впрочем, эти цифры могут отражать реалии уже

более развитого К. в X в.; Magdalino. 1993. P. 31–32). В рамках христ. благотворительности происходит трансформация культу-

ры терм, вокруг к-рых образуются диаконии (всего известно 26) для омовения и питания, а также погребения больных и нищих. Во 2-й пол. VIII в. при храмах возрождаются городские школы (Magdalino. 1993. P. 33–42).

Единственная сохранившаяся церковная постройка К. «темных веков» — ц. Св. Ирины, восстановленная имп. Константином V после





землетрясения 740 г. Над сохранившимися на высоту 1-го яруса стенами постройки эпохи Юстиниана I были возведены стены 2-го яруса, своды и купол, повторявшие в общих чертах старые, за исключением двух важных изменений: во 2-м ярусе подкупольный квадрат не фланкировался по бокам колоннадами, что привело к «раскрытию» рукавов креста, а над зап. частью центрального нефа был сооружен купольный свод. Рядом с церковью в это же время был возобновлен и построен ряд зданий (*Peschlow U. Irenenkirche in Istanbul: Untersuch. zur Architektur. Tüb., 1977*). Судя по конфискации городских земель у мон-рей (прежде всего, Студийского) при императорах-иконоборцах, мон-ри в VIII в. владели крупными земельными участками внутри города, которые освободились в т. ч. из-за депопуляции. Монахи вели там строительство. Так, Студий был заново заселен и восстановлен монахами из мон-ря Сакку-

шое количество изображений; исчезли и без того немногочисленные украшения храмов VII–VIII вв. Иконоборцы создавали декорации без человеческих фигур: полемисты-иконопочитатели сетовали на то, что храмы превратились в «огород и птичник» (ср. сохранившуюся декорацию такого типа в ц. св. Кириакии на Наксосе).

Возрождение К. в период Македонской династии (сер. IX – сер. XI в.). Длительная историческая эпоха сер. VIII – кон. XII в. была периодом стабильного и безопасного развития К. За более чем 400 лет город не знал крупных военных действий в окрестностях. Прямая угроза осады К. возникала лишь эпизодически. В 813 г. болг. хан Крум грабил предместья К., угрожал городу осадой, но успеха не добился; в 821–822 гг. К. безуспешно осаждали восставшие во главе с Фомой Славянином. В период 913–922 гг. болг. царь Симеон неск. раз угрожал осадой К. и грабил окрестности города. В 860,

941 и 1043 гг. Русь совершала нападения, но сил для осады и тем более захвата К. не имела. В 988 г. окрестности К. стали аре-



Интерьер ц. Св. Ирины.
Фотография.
Нач. XX в.

ной междоусобной борьбы, когда имп. Василию II с помощью русской союзной дружины удалось разгромить силы мятеж-

ного полководца Варды Фоки в битве при Хрисополе. В целом все эти события не нанесли существенного ущерба К. и его региону, что позволило городу постепенно оправиться от упадка «темных веков» и вновь превратиться в один из крупнейших мировых экономических и культурных центров.

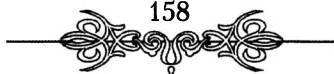
Расширение строительной активности в К. намечается уже при Феофиле (829–842), но достигает своего пика при имп. Василии I (867–886). Ему приписывается строительство и восстановление 31 храма в городе, в основном после землетрясения 869 г. Для этой эпохи характерна интенсификация прежде всего церковного строительства: отчасти благодаря выросшей роли Церкви и необходимости восстановления и

украшения храмов и мон-рей после Торжества Православия в 843 г., отчасти из-за складывавшейся в среде светской и церковной элиты общевизант. тенденции ктиторского церковного строительства. Императоры, члены их семей и представители знатных фамилий основывают храмы и мон-ри на своих землях (в К. и провинциях), передают им владения или содержат их на свои средства, формально не вмешиваясь в церковную жизнь, но на практике зачастую предписывая клиру и монахам те или иные правила, не связанные с вероучением (распорядок повседневной жизни мон-ря, поминовение усопших ктиторов и их родных и т. д.). «Синаксарь Константинопольской Церкви» и «Типикон Великой церкви» (IX–XI вв.) упоминают в К. и его ближайших пригородах 248 храмов; в *Patria Constantinopolitana* к ним добавлена еще 51 церковь; эти же источники упоминают 38 мон-рей (*Magdalino. 1993. P. 27*). По подсчетам П. Магдалино на основании труда Р. Жанена (*Janin. 1969*), между 750 и 1204 гг. в К. возникло не менее 100 новых храмов (*Magdalino. 1993. P. 67–69*). Храмы играли и большую общественную роль, являясь в т. ч. центрами благотворительности; при них существовали соответствующие учреждения, на праздники раздавались деньги и пища.

Возрастает и роль мон-рей, в к-рые часто превращаются бывш. приходские храмы (в IX–XII вв. известно 8 таких случаев). Большинство императоров этой эпохи основывали свои ктиторские мон-ри или жертвовали обителям деньги и угоды. Так, имп. Василий I поддерживал мон-ри св. Диомида и св. Евфимии; имп. Лев VI (886–912) – мон-рь св. Лазаря; имп. Роман I Лакапин (919–944) содержал мон-рь при своем фамильном дворцовом комплексе *Мирелейон* (ныне Бодрум-джами); жена Константина VII Багрянородного Елена – мон-рь св. Евфимии в Петрионе. При этом большую роль играло происхождение того или иного императора или придворного. Так, императоры Никифор I Фока (963–969) и Иоанн I Цимисхий (970–976), даже взойдя на престол и успешно управляя, оставались представителями не столичной, а провинциальной аристократии и основывали подобные обители не в К., а на своей родине (*Magdalino. 1993.*

дион в кон. VIII в. Именно в этот период формируются владения самых значительных средневизант. обителей столицы, расположенных ближе к ее окраине, вдоль Феодосиевой стены: св. Евфимии в Петрионе, св. Андрея в Криси и Студийского (см.: *Hatlie. 2007*).

По лит. свидетельствам известны имп. мозаики на сводах Миллиона с изображениями 6 Вселенских Соборов. При Михаиле III в сер. IX в. была восстановлена мозаичная декорация парадного тронного зала Хрисотриклин в Большом дворце. Единственная, сохранившаяся в К. мозаика «темных веков» – сцена Сретения из Календерхане-джами (хранится в Археологическом музее в Стамбуле). В эпоху иконоборчества в городе было разрушено боль-





Р. 72–73). Традиция ктиторских храмов и мон-рей, хотя и с некоторыми перерывами, продолжалась и в XI–XII вв. Усиление влияния Церкви на общественную жизнь постепенно приводило также к существенным изменениям в облике города. Кладбища окончательно были перенесены внутрь К. и устраивались при храмах. Партии цирка превратились в участников придворного ритуала и потеряли общественное значение, хотя сами конские ристалища на ипподроме проводились до 1204 г. (Ibid. P. 17).

Увеличение населения К. за счет переселенцев из М. Азии и с Балкан и как следствие — плотности застройки заставило уже имп. Льва VI вернуться к позднеантичным правилам городского строительства (Novell. Leo. 71, 113). В изданной при нем же в нач. X в. византийской «Книге Эпарха» детально регламентируется экономическая жизнь К., включая правила для ремесленников и торговцев и вопросы снабжения столицы продовольствием (Византийская книга Эпарха. 1962; Koder. 1993; Idem. 2002; Constantinople and its Hinterland. 1995. P. 9–76). Здесь упоминается импорт из провинции и из-за границы шелка, льна, специй, меда, мыла и др. Для подобных предметов импорта выделялись специальные «рынки заморских товаров», вероятно в гавани Софии (Magdalino. 1993. P. 22). В К. активно производились ткани. Центром этой торговой и ремесленной активности из-за упадка гаваней на Мраморном м. стали районы между Месой и Золотым Рогом, где древняя элитная застройка уступила место лавкам ремесленников (Müller-Wiener. 1977. S. 24).

Возрастает число и значение магазинов, особенно на Месе (Oikonomides. 1972), возрождаются и устраиваются новые рынки, зачастую на старых парадных площадях. Так, рынки для мелкого скота действуют у Стратигиона и на форуме Тавра; для лошадей и ослов — у Амастринона (Magdalino. 1993. P. 26; Mundell Mango. 2000). Спорным остается вопрос о хлебных лавках и соотношении с ними термина «артополии», к-рый известен в т. ч. по византийской «Книге Эпарха». В это время расцветают торговые и ремесленные гильдии (Stöckle. 1911). После утраты крупнейших городских центров на востоке и западе империи К. становится средоточием



Церковь Мирелейон (Бодрум-джам).
Ок. 930 г.
Фотография. 2012 г.

сложных производств прежде всего предметов роскоши, что было во многом связано с концентрацией в городе практически всей верхушки византийской имперской бюрократии. К. управлял епарх города, в штат подчиненных к-рого, согласно «Клиторологию Филофея», входили симпон, логофет претория, судьи регионов, гитониархи, парфаласситы, экзархи, простаты и вуллоты, запечатывавшие товары. В «Византийской Книге Эпарха» упоминаются только симпон, экзарх, простат и вуллот, а также лигатарий и митот, надзиравший за качеством шелка (ODB. Vol. 2. P. 705).

После реконструкции стен в 1-й пол. IX в. долгое время не было необходимости их перестраивать. Морские набеги Руси на К. во 2-й пол. IX — 1-й пол. XI в. были легко отражены. Вслед за имп. Феофилом им-



Церковь
мон-ря Богородицы
Паммакарistos. XIII в.
Фотография.
90-е гг. XX в.

ператоры Македонской династии большое внимание уделяли дворцовому строительству. Имп. Роман I Лакапин построил для себя отдельный дворец с храмом Мирелейон, к-рый был поставлен на многоколонные субструкции огромной позднеантичной ротонды и служил усыпальницей для императора и его

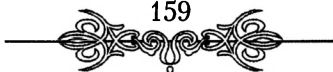
семьи. Тем самым Роман впервые попытался изменить многовековую традицию погребения визант. василевсов в соборе св. Апостолов. В Большом дворце Роман возвел храм на воротах (или рядом с воротами) Халка, перестроенный в 70-х гг. X в. имп. Иоанном I Цимисхием. Наибольшее внимание Большому дворцу уделил имп. Константин VII Багрянородный, который построил в т. ч. «Морские ворота» с монументальной лестницей и систематизировал проводившиеся во дворце церемонии в своем трактате «О церемониях». Имп. Никифор II Фока, опасавшийся покушения, построил дополнительную стену, отделявшую район Большого дворца от города. Она тянулась с юга на север вокруг дворца Вуколеон, от маяка (Фароса) до входа в Кафисму на ипподроме и оттуда до башни Велисария на Мраморном м. (Freely, Çakmak. 2004. P. 184–189). Константин IX Мономах построил Манганский дворец.

Церковное строительство в городе расширилось при имп. Василии I в посл. трети IX в. Василий в рамках своей программы по восстановлению святых столицы (Magdalino. 1993. P. 30–31) помимо др. храмов построил крупную и богато украшенную Новую церковь (Неа-Экклесия) в комплексе Большого дворца со сложным посвящением Христу, Пресв. Богородице, архангелам Михаилу и Гавриилу, прор. Илии и свт. Николаю Чудотворцу, а также

перестроил дворцовую ц. Пресв. Богородицы Фаросской (Jenkins, Mango. 1956). Возможно, этим

же временем датируется сохранившаяся крестово-купольная постройка Атик-Мустафа-Паша-джамии (визант. посвящение храма не установлено; см. ст. *Влахерны*; Müller-Wiener. 1977. S. 82–83; Freely, Çakmak. 2004. P. 171–173; Иванов. 2011. С. 422–424).

На рубеже IX и X вв. в К. утвердился как основной тип церкви сложный (с вимами) крестово-купольный храм, своды к-рого опираются





на 4 колонны. Впосл. этот тип станет отличительной чертой столичной архитектуры и имп. заказов в провинции. От эпохи Македонской династии из храмов этого типа в К. сохранились собор Пресв. Богородицы монастыря Липса (ныне Фенари-Иса-джами) и Мирелейон. Впрочем, с основным типом в городе в эпоху Македонской династии соседствовали и другие типы крестово-купольного храма: с изолированными угловыми ячейками (Атик-Мустафа-Паша-джами, Календерхане-джами) и с 3-сторонним обходом (храмы мон-рей св. Андрея в Криси, св. Георгия в Манганах, Пресв. Богородицы *Паммакарисос*). Ктиторские храмы средневизантийского периода в К. представляли собой сложные структуры, состоявшие из основного 9-частного ядра с вимами и апсидами, нартекса, хоров, приделов, вспомогательных помещений на разных ярусах и открытых галерей, игравших важную роль в общественной жизни города (место встреч, ночевки для бездомных и странников и т. п.). Церкви столицы были наполнены как архитектурными осложнениями (апсидоли в вимах и нартексе, различной формы ниши на фасаде), так и богатой художественной декорацией (мраморная облицовка внутренних стен, мозаики на сводах и в куполе, богатое убранство из мрамора, меди, бронзы, драгоценных металлов. Важнейшие городские храмы, а также улицы и площади К. были включены в систему церемониальных праздничных выходов императора и патриарха, о чем подробно рассказано в трактате «О церемониях» Константина Багрянородного и в «Типиконе Великой церкви» (Berger. 2000).

Перерыв в имп. строительстве в К. наступает при бережливом имп. Василии II Болгаробойце (976–1025). Проявив активность в поддержке изобразительного искусства, в сфере архитектуры Василий не сделал практически ничего, кроме вынужденного восстановления арм. зодчим Трдатом купола собора Св. Софии в 994 г. после землетрясения 986 г. Историк Михаил Пселл (сер. XI в.) обвиняет Василия II в том, что он предпочитал строить хранилища для казны: «Когда же в специально построенных хранилищах не хватило места, он велел вырыть подземные лабиринты, наподобие

египетских склепов, и в них спрятал немалую долю собранного» (Mich. Psell. Chron. VI 31).

Напротив, преемники Василия II в XI в. активно растрчивали скопленные им деньги на строительство роскошных ктиторских храмов, зачастую необычной формы. Имп. Зоя восстановила храм Христа Антифонита. Имп. Роман III Аргир (1028–1034) с необыкновенной пышностью возвел храм Пресв. Богородицы *Перивлетты* (Dark. 1999). Набожный, сильно болевший и раскаивавшийся



Фрагмент башни
стены Феодосия
с надписью в честь
имп. Василия II
и Константина VIII
(V–X вв.)

в убийстве своего предшественника имп. Михаил IV Пафлагон (1034–1041) с большим размахом перестроил храм святых Космы и Дамиана. Строительство и 2-кратное увеличение храма св. Георгия в Манганах имп. Константином IX Мономахом (1042–1055) Михаил Пселл считает примером безрассудных трат. Вероятно, одновременно с этим храмом по соседству были заложены дворец Манганы и мон-ри Пресв. Богородицы Панахрантос и Христа Человечолюбца (Филантропа; Demangel, Mamboury. 1939). К 1-й пол. XI в. относится и первоначальный тетраконх Панагии Мухлиотиссы с 3 нишами в каждой апсиде (Млоурац. 2005).

Впрочем, после царствования Константина IX этот церковный строительный бум прекратился. Вопреки мнению С. Манго (Mango S. Byzantinische Architektur. Stuttgart., 1975. S. 208) о том, что строительная активность императоров продолжалась до 1071 г., отсутствие значительных ктиторских построек после сер. 50-х гг. XI в. показывает, что уже к этому времени нараставшие финансовые трудности привели к временному сокращению расходов двора на дорогостоящие столичные церковные проекты. Напротив, имп. Исаак I Комнин (1057–1059) «отнял у храмов почти всю их собст-

венность, передал ее в казну, а им самим определил только самое необходимое» (Mich. Psell. Chron. VII 60). Характерно, что о пригородном храме в мон-ре Пиперудион, заложенном имп. Евдокией Макремволитиссой в 1064 г., историки упоминают только в контексте ее ссылки.

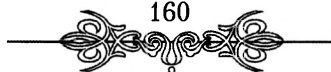
Другие постройки императоров 2–3-й четв. XI в. мало известны. После ремонта в 1021 г. имп. Роман III в 1034 г. восстановил акведук и водоприемники; очевидно, из-за землетрясения 1032 г. имп. Михаил VI

приказал очистить Стратигион, уже давно служивший рынком для ско-

та; Магдалино (Magdalino. 1993. P. 57–58) без достаточных оснований

рассматривает этот факт как часть программы по обновлению города. Между тем в это время город столкнулся с перенаселением, вызванным притоком мигрантов и беженцев с окраинных земель Византии в 1014–1044 гг., так что имп. Константин IX вынужден был выселить из К. 100 тыс. армян, арабов и евреев. В 70-х гг. XI в. в городе появилось много беженцев с востока, спасавшихся от наступающих на М. Азию тюрок-сельджуков (Magdalino. 1993. P. 64).

Эпоха династий Комнинов и Ангелов (кон. XI–XII в.). Численность населения К. в XII в. продолжала расти. Рус. паломник Антоний Новгородец, побывавший в К. в 1200 г., отмечал, что по переписи имп. Мануила I Комнина в сер. XII в. в городе проживало 54 тыс. клириков; Робер де Клари упоминает о 30 тыс. Участник 4-го крестового похода Жоффруа де Виллардуэн оценивал численность жителей К. в 1204 г. в 400 тыс. чел., что приближалось к количеству населения в VI в. Согласно Геральду Камбийскому, рыцари 4-го крестового похода насчитали в городе и его окрестностях 64 монастыря, 294 церкви, 2553 лодки, 361 парусный корабль, 157 галер и барж (Magdalino. 1993. P. 62–63). По оценке каталога всех известных к-польских церковных комплексов Жанена, в XI–XII вв. церковная жизнь К. до-





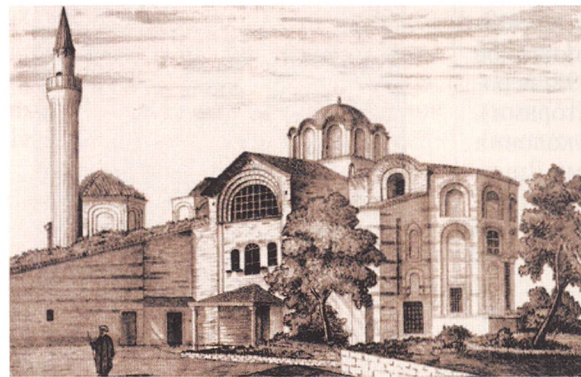
стигла пика своего развития; в городе насчитывалось не менее 300 храмов и мон-рей. Рост населения города требовал постоянных поставок хлеба из Македонии, Фессалии, Эллады и Пелопоннеса (Ibid. P. 66–67) и дополнительных мер по улучшению инфраструктуры. Так, императоры Мануил I и Андроник I пытались провести в город воду из региона Белградского леса, причем Андроника обвиняли в том, что он не завершил ремонт акведука: вода была лишь в населенной аристократами сев.-зап. части города (Ibid. 1993. P. 63–64). Имп. Алексей I в нач. XII в. построил на Акрополе большой орфанотрофеон (дом призрения для больных, нищих и сирот), который его дочь царевна Анна Комнина называла «другим городом внутри столицы», способным вместить тысячи людей (Ann. Comn. Alex. XV 7. 4).

В области дворцового строительства при Комнинах произошел важный разрыв с традицией использования Большого дворца как главной имп. резиденции. Имп. Никифор III Вотаниат (1078–1081) еще жил в Большом дворце (Magdalino. 1993. P. 79). Имп. Исаак I Комнин (1057–1059) построил храм св. Феклы во Влахернах, где в XI в., возможно, находился частный дворец Комнинов. С этого времени Влахернский дворец постепенно стал основной имп. резиденцией отчасти из-за того, что оттуда легко было покинуть город в случае мятежа. До 1094 г. имп. Алексей I построил во Влахернском дворце Парадный зал, а имп. Мануил I между 1143 и 1153 гг. добавил к нему еще один. Вокруг дворца поселились представители знатнейших семей (Magdalino. 1993. P. 76–77). С Влахернским дворцом связан и единственный в этот период пример фортификационного строительства. В 1146–1147 гг. была построена новая сухопутная стена от Текфур-сарая до Золотого Рога (Freely, Çakmak. 2004. P. 231–232). В 1162 г. она была частично разрушена землетрясением и вскоре после этого восстановлена (Asutay-Effenberger. 2007. P. 118–127).

Имп. Иоанн II Комнин (1118–1143) и его жена Ирина построили большой мон-рь Христа Пантократора (ныне Зейрек-килисе-джами), к-рый с 30-х гг. XII в. стал новой имп. усыпальницей. Тем самым была окончательно прервана древняя традиция

погребения визант. василевсов в соборе св. Апостолов.

Эпоха Комнинов становится временем основания многих ктиторских мон-рей в К. До наст. времени



Церковь св. Феодора (Килисе-джами). Гравюра. 1877 г.

сохранились типиконы 5 городских мон-рей XI–XII вв.: Пресв. Богородицы Евергетиды, Паниктирмон, Пресв. Богородицы Кехаритомени, Христа Пантократора и Маманта святого. Сохранились храмы этой эпохи, находившиеся в мон-рях Пантократора, Килисе-джами (визант. посвящение спорно), Феодосии святой (Гюль-джами), Иоанна в Трулле (ныне Хырами-Ахмет-Паша-мечиджи), Календерхане-джами (вероятно, мон-рь Пресв. Богородицы Кириотиссы), а также остатки неиз-

а его сын Исаак перестроил собор мон-ря Хора (Кахрие-джами). К комниновскому времени относится, вероятно, храм Эски-Имарет-джами (вероятно, мон-рь Христа Пантеопта, основанный матерью имп. Алексея I Анной Далассиной). Сохранился также неизвест-

ный храм близ ворот Аякапы. Неск. мон-рей было основано представителями знати (Magdalino. 1993. P. 78). В этот

период, особенно к сер. XII в., в храмовом зодчестве К. вырабатывается новый стиль декорации (при сохранении прежних плановых решений): ниши на фасадах становятся высокими и узкими, число закомар и апсидолей увеличивается, распространяется кладка «с утопленным рядом».

Наряду с императорами и правящей элитой Византии важным источником средств для церковного строительства в К. стало купечество. По мере того как в XI–XII вв. международная торговля в К. переходила в руки иностранных купцов, в городе постепенно они обустроивали все более крупные фабрики, при к-рых, как правило, строятся храмы. Т. о., интернациональный характер К. как мирового торгово-экономического и культурного центра подчеркивался присутствием в городе не только правосл. греч. храмов, но и церковных владений и клириков из разных стран христ. мира. Еще с X в. в К. иностранные купцы получали постоянные места для проживания. Русские купцы жили в квартале св. Маманта (ныне Бешикташ) близ Золотого Рога, еврейские — к западу от Галаты, итальянские — у ворот Перама и др. гаваней Золотого Рога (Berger. 1993). Из итальянцев первыми в К. в кон. X в. появились купцы из Амальфи. Торговая контора амальфитанцев впервые упоминается в 944 г. (в районе позднейшей мечети Ени-джами). К сер. XI в. при ней существовали 2 мон-ря — Спасителя и св. Марии Латинской, а также приходская ц. Св. Ирины. В 60-х гг. XI в. в одном из мон-рей был похоронен еп. Бернард Палестринский, участвовавший в церковном посольстве



Лист из Нюрнбергской хроники с изображением Константинополя. Раскрасочная гравюра из кн.: Schedel H. Liber chronicarum. 1493. Fol. 249r (РГБ)

вестного храма близ ворот Аякапы (Müller-Wiener. 1977. S. 97). Адриан Комнин, брат имп. Алексея I, построил монастырь Пресв. Богородицы Паммакарistos (Фетхие-джами),





и умерший в К. Возможно также, что мон-рь амальфитанцев на Св. Горе *Афон*, основанный в кон. X в., имел в К. свое подворье (*Janin*. 1969. P. 570–571). На рубеже XI и XII вв. усилились позиции пизанцев; их колония владела церквами св. Николая (упом. с 1112) и св. апостолов Петра и Павла (упом. с 1192; вероятно, пожалована императорами). В кон. XI в. образовалась колония венецианцев, между воротами Друнгариев и Перамскими. Имп. Мануил I в 1171 г. поселил в городе еще 10 тыс. венецианцев. Колонии принадлежали дома и склады, торговые помещения и 4 храма: св. Акиндина, св. Николая (упом. с 1084), св. Марка (упом. с 1150) и св. Марии в Эмбуле (упом. с 1199). Наиболее важная ц. св. Акиндина, вероятно, в XI в. была пожалована венецианцам императором. В XII в. решением венецианского сената церковь была передана под юрисдикцию Патриархии Аквилей—Градо, что существенно повысило ее статус, а также стабилизировало финансовое положение всей венецианской колонии в К. Храм имел также права нотариальной конторы; в нем составляли и утверждали сделки и офиц. документы. В 1155 г. имп. Мануил I своим хрисовулом пожаловал право селиться в К. и генуэзцам, даровав им участки на улице близ гавани Неорион. В 1162 г. новая колония была разгромлена пизанцами; в 1169 г. она возобновлена, и с этого времени у генуэзцев появилась своя ц. св. Евгения. Генуэзцам удалось спастись во время резни 1182 г. В 1192 г. имп. Исаак II Ангел вернул им прежние привилегии и колония была полностью восстановлена (*Janin*. 1969. P. 574–575). По сведениям Ш. Дюканжа (их достоверность неясна), уже при имп. Мануиле в К. открыли свое представительство госпитальеры, к-рые содержали в городе странноприимный дом. Во время погрома 1182 г. его постояльцы и больные были перебиты. Общая численность населения лат. кварталов при Комнинах быстро увеличивалась, и уже в сер. XII в. она, по оценкам современников, составляла ок. 60 тыс. чел. (*Müller-Wiener*. 1977. S. 24).

А. Ю. Виноградов

4-й крестовый поход и латинское правление (1204–1261). Напряжение в межнациональных и межконфессиональных отношениях в Византии, и прежде всего в К., к кон.



Вступление крестоносцев в Константинополь. 13 апр. 1204 г. Гравюра Г. Доре

XII в. достигло небывалого уровня. Произошел фактический разрыв между греками и латинянами, и дальнейшая многолетняя военно-политическая борьба вылилась в события 4-го крестового похода — захват и погром К. крестоносцами в 1204 г.

Эскадра крестоносцев с 30-тысячным войском прибыла к К. 24 июня 1203 г. Противостояние вокруг города, с неск. периодами осад и попытками заключить перемирие, продолжалось ок. 10 месяцев. При этом страдания населения города все это время продолжались почти независимо от активности сторон в военных действиях. 8 июля крестоносцы предприняли 1-й штурм и захватили Галату, прорвались в Золотой Рог. 17 июля, в ходе боевых действий, в городе начался 1-й большой пожар, к-рый продолжался до 3 дней. Сгорел обширный район от холма с мон-рем Христа Евергета до Влахернского дворца (сам дворец уцелел). В период перемирия — 22–24 авг. 1203 г. возник 2-й крупный пожар. Выгорела почти вся центральная часть К. от Золотого Рога до берега Геллеспонта, в т. ч. почти все торгово-ремесленные кварталы. Экономическая жизнь К., концентрировавшаяся вокруг торговых рядов, почти прекратилась. По сути с этого момента К. прекратил свое существование как крупнейший мировой торговый центр. Масштаб пожаров свидетельствовал о том, что уже в это время городские службы во главе с епархом К. фактически утратили контроль над ситуацией. Меры защиты от пожаров не действовали. В ходе нарастающего коллапса гос. власти в городе неоднократно

возникали восстания. Крупнейшее из них началось 28 янв. 1204 г., в К. неск. дней царил анархия, и скорее всего возведенный в тот момент на престол имп. Алексей V Дука уже не контролировал ситуацию во всех районах столицы. Новый сильнейший пожар начался 9–10 апр. 1204 г. при очередном штурме города крестоносцами. К этому времени, по впечатлению современников, выгорело $\frac{2}{3}$ города. Погибли кварталы вдоль берега Золотого Рога. По мнению свидетеля Жоффруа де Виллардуэна, в этот период в К. сгорело больше домов, чем насчитывалось в 3 крупнейших городах Франции (*Виллардуэн*. Завоевание Константинополя. 247). Огонь не затронул собор Св. Софии, видимо, Акрополь и нек-рые районы в центральной части К. и Влахерны. При этом, напр., термы Зевкsipпа, стоявшие рядом со Св. Софией, были уничтожены.

12 апр. крестоносцы ворвались в К.; имп. Алексей V бежал. До 16 апр. К. был отдан рыцарям на разграбление, однако, учитывая масштаб города, по сути за эти дни крестоносцы сумели лишь в основном установить контроль над всей территорией К. Во владение завоевателей попало огромное пепелище из разрушенных и брошенных домов, но большая часть населения еще оставалась в городе, и мн. районы нек-рое время сохраняли некое подобие собственной милиции, к-рая могла пресекать и грабежи, в т. ч. оказывать сопротивление отдельным группам латинян. 12 апр. один из предводителей крестоносцев, гр. *Бонифаций Монферратский*, занял Большой дворец, явно претендуя на имп. престол. Однако на совете крестоносцев 9 мая императором был избран гр. *Балдуин I* Фландрский. Была образована *Латинская империя* — крестоносное феодальное гос-во корпорации рыцарей-крестоносцев и венецианских купцов, которые выступали основными кредиторами и 4-го крестового похода, и образованного ими гос-ва. В К. венецианцы получили во владение Галату и неск. кварталов в центре города близ Золотого Рога. В К. был образован К-польский латинский Патриархат, 1-м патриархом стал архиеп. Томмазо (Фома) Морозини. Его резиденция находилась во дворце прежних патриархов К-польской Церкви, а кафедральным храмом стал собор Св. Софии.





Разорение К. потрясло воображение современников. Известно описание этих событий визант. литератора Константина Стильба (XIII в.), где утверждается, что латиняне сожгли 10 тыс. церквей и совершали всевозможные преступления и святотатства: вводили мулов в алтарь Св. Софии, чтобы грузить и вывозить ценности, въезжали в храмы на конях, ели вместе с псами из литургических сосудов, выбрасывали Св. Дары, делали пояса и украшения из церковной утвари, выкидывали на мостовую мощи, колонны и мраморные украшения из храмов ставили на улицах, рубили иконы, клали на пол и ходили по ним и т. п. (*Darrouzès J. Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins // REB. 1963. Т. 21. Р. 81*). Скорее всего большая часть этих обвинений недостоверна и представляет собой лишь риторические инвективы, которые обычно высказывались визант. писателями в адрес неверных, врагов империи и православия. Тем не менее они отчасти отражают психологическое состояние жителей города, подвергнутого разграблению, и их отношение к завоевателям.

Масштаб уничтоженных культурных ценностей в К. не поддается объективной оценке (наиболее подробное исследование см.: *Riant. 1875*). Он не имеет аналогов в истории средневековья и может быть сравним только с утратами в XX в. С момента основания до нач. XIII в. К. в течение почти 900 лет ни разу не подвергался разграблению иностранными захватчиками. Т. о., будучи одной из наиболее безопасных точек в мире, на протяжении мн. веков город накопил труднооценимый объем сокровищ. Произведения искусства, церковного и светского, книги, драгоценная утварь, работы лучших мастеров в К. до сих пор могли погибать во время пожаров, землетрясений, в городских беспорядках, политических переворотах и из-за бытового небрежения со стороны самих византийцев, но темпы накопления ценностей в основном превышали темпы их ветшания и утраты.

В соответствии с духом своего времени классически образованный Никита Хониат в описании разграбления К. главное внимание уделил уничтоженным латинянами памятникам античности, в т. ч. статуям, к-рые украшали ипподром и городские площади (*Nicet. Chon. Hist. P. 647–655*).

Венецианцами были вывезены и использованы для украшения собора св. Марка в Венеции бронзовая квадрига коней, приписываемых Лисиппу, статуи тетрархов, украшавшие Филадельфион, колонны церкви св. Полиевкта и др. ценности. В разное время на металл были переплавлены почти все медные и бронзовые городские статуи. Среди них — изваяние Геры на форуме Константина; мед-



*Руины стен Феодосия.
Рисунок У. Г. Бартлетт.
1836 г.*

ная пирамида Анемодулион, стоявшая на Месе; гигантская конная статуя на форуме Тавра, к-рую жители К. считали изображением Иисуса Навина или Беллерофонта на Пегасе; несколько статуй на ипподроме, в т. ч. гиганта-Геракла работы Лисиппа, а также жен. скульптуру, к-рая считалась изображением Елены Троянской и др. В то же время, несмотря на интерес визант. авторов к древним памятникам, большинство их современников, в т. ч. сами латиняне, в основном охотились за церковными ценностями, драгоценной утварью, реликвиями и мощами святых.

До 1204 г. в ц. Пресв. Богородицы Фаросской и неск. дворцовых храмах и залах была собрана уникальная по полноте коллекция важнейших реликвий, относящихся к жизни Христа. Почти все они были вывезены на Запад. Терновый венец, Животворящее Древо, гвозди Распятия, Св. копье, пурпурный плащ, надетый на Него солдатами. В 1237 г. из-за финансового оскудения Латинской империи терновый венец Христа был заложен венецианцам. Позднее святыня была выкуплена франц. кор. Людовиком IX Святым, но в К. уже не вернулась. Специально для обретенных крестоносцами реликвий французский королевский двор в Париже построил Св. Капеллу (Сент-Шапель), к-рая стала неким аналогом храма Пресв. Богородицы Фаросской. С сер. XIII в. здесь хра-

нились вывезенные из К. терновый венец Христа (куплен у венецианцев), часть Животворящего Древа Креста (ныне в парижском соборе Нотр-Дам), гвозди Распятия, Св. копье, Св. губка, пурпурный плащ Христа, Мандилион из Эдессы, Риза Пресв. Богородицы из Влахерн, главы святых Иоанна Предтечи, Симеона, Климента, Власия и мн. др. (почти все были утрачены во время Французской революции). Большая доля реликвий досталась Венеции. Здесь главным хра-

нилищем является собор Сан-Марко, где значительная часть ценностей сохранилась до наст. вре-

мени. Наиболее известен «Золотой алтарь» (*Pala d'oro*), украшающий алтарь собора иконостас, набранный из миниатюр, выполненных в технике перегородчатой эмали. В ризнице собора хранятся также гвозди Распятия, крест Константина из храма арх. Михаила, крест из Влахернского храма. Золотой победный крест Константина с капсулой со Св. Древом был увезен в Венецию. Большая коллекция ценностей из К. сохранилась в сокровищнице Ватикана. Сюда были перевезены мощи святых Григория Богослова и Иоанна Златоуста из собора св. Апостолов. Согласно документам XIII–XIV вв., в папской сокровищнице находились корона и трон Константина в составе «*Thesaurus Constantini*». Драгоценный крест св. Елены был увезен в Геную. В Амальфи отвезли главу св. Диомида из мон-ря, находившегося поблизости от Студийского мон-ря. Сандалии Христа были отправлены в Корби, их фрагменты оказались в Хальберштадте и Суасоне. В Хальберштадт много ценностей из К. (большое число мощей, имп. мантии, знамена, серебряные алтарные украшения) привез местный еп. Конрад, участник крестового похода. Цистерцианцы получили руку св. Иоанна Крестителя (также из ризницы Пресв. Богородицы Фаросской). Часть главы Иоанна Крестителя оказалась в Амьене. В Лангр перевезена глава св. Маманта. Лимбургский крест вывезен





из Св. Софии Генрихом фон Ульменом вместе с золотым потиром и др. крестами. Некую др. корону Константина и один из гвоздей Св. Креста приобрело еп-ство Карпантра (Прованс, Франция). В первые дни после захвата были вскрыты имп. погребения в соборе св. Апостолов; из них были изъяты все ценные предметы; тела имп. Юстиниана I Великого и Константина V были найдены хорошо сохранившимися.

Разграбление сокровищ К. не завершилось в 1204 г. и продолжалось весь период существования власти крестоносцев. Торговля церковными и светскими произведениями искусства, мощами святых, драгоценностями из К. все это время была важной статьёй доходов Латинской империи. Постоянно продолжалась переплавка бронзовых статуй и др. украшений для чеканки монет, распродажа мраморных изделий в качестве строительных материалов. Т. о., к сер. XIII в. К. переживал тяжелейший упадок. Ремесла и торговля в городе почти прекратились; относительно оживленная экономическая жизнь проходила только в Галате; огромное число брошенных домов и кварталов превратилось в строительный материал для новых немногочисленных построек.

В 1205 г. имп. Генрих заключил также с венецианцами договор о единстве военного управления силами империи, получив под свое командование как франкские, так и венецианские контингенты. Венецианцы в К. оказались в привилегированном положении. По договору 1223 г. с имп. Робером де Куртене они получили $\frac{3}{8}$ всех пошлинных сборов с купеческих кварталов К. и имели большее влияние в среде лат. клира; венецианские церкви получили права иммунитета. Франки, захватившие военно-политическую власть, вели себя пассивно. Они все больше попадали в финансовую зависимость от Венеции и др. кредиторов, но при этом не искали средств для увеличения своих доходов, не завоевывали земли, но лишь просили помощи в Европе. На протяжении своего правления они так и не установили равноправных или хотя бы устойчивых деловых отношений с греками, неизменно презрительно считали их лишь завоеванным населением, ущемляли их права и не заботились об их благосостоянии, что стало причиной постоянного отто-

ка жителей из К. в др. области региона и в Европу.

Захват К. не означал консолидированной победы всех группировок латинян. Те из них, кто не участвовали в крестовом походе, серьезно пострадали. Наибольшие убытки



Влахернах и св. Георгия в Манганах заняли франц. клирики. Монастырь Христа Пантепопта перешел к бенедиктинцам; храм и странноприимный дом св. Сампсония — к тамплиерам. Среди занятых латинянами храмов были церкви Пресв. Богородицы Халкопратийской, св. Апостолов, св. Стефана (видимо, дворцовая), арх. Михаила (Новая базилика), св. Афанасия, мц.

Вид на Галату.
Фотография. Кон. XIX в.

Барвары, св. Василия, св. Павла, 40 Севастийских мучеников, мон-ри Христа Пантократора, Пресв. Богородицы Перивлепты, св. Лазаря, св. Фоки и др.

понесли генуэзцы, к-рые по требованию венецианцев были вынуждены закрыть свою факторию в К. сразу после падения города. Будучи вытесненными из города, его рынков и торговых путей, генуэзцы в дальнейшем поддерживали дружественные связи с греческими гос-вами, в т. ч. с Никейской империей, и как союзники имп. Михаила VIII участвовали в отвоевании К. в 1261 г. Монастыри и др. владения амальфитанцев также столкнулись с большими трудностями, поскольку Амальфи не поддержал крестовый поход и враждовал с Венецией. Эти владения подвергались постоянному давлению со стороны лат. властей, так что в 1256 г. папа Римский Александр IV даже объявил их под своей защитой.

Основные владения и храмы прежних лат. колоний в этот период сохранялись неизменными. Старейшие лат. храмы К. приобрели большое значение в церковной политике; известно несколько писем Иннокентия III, Гонория III и др. Римских пап XIII в., обращенных к приорах и священникам этих храмов. В венецианской церкви св. Николая с 1257 г. находились мощи св. Феодоры (увезены в Венецию в 1267). Установление лат. правления в К. привело к переходу значительной части храмов к католикам, особенно в районах вблизи Золотого Рога. Во власти лат. клира оказалось 20 храмов и 13 мон-рей К. Собор Св. Софии стал кафедральным храмом лат. Патриархата. Церкви Успения Пресв. Богородицы во

Мн. храмы латиняне переименовывали, и поэтому в источниках появились названия церквей и монастырей, к-рые ранее не были известны в К. и к-рые часто не удается определить. Таковы храмы св. Николая Варвара, св. Марии Вифлеемской, Пресв. Богородицы Формоза, св. Марии Магдалины, св. Марии Вергиоттис (возможно, Евергетис) и др. В Календерхане-джами исследователями была раскрыта фреска XIII в. с изображением Франциска Ассизского, что свидетельствует о том, что в лат. период церковью владели францисканцы (*Janin*. 1969. P. 579–580). Интерьеры храмов, особенно алтари, были переоборудованы в соответствии с традициями лат. мессы. Неоднократно происходили споры за церковную собственность между франкским и венецианским клиром. В то же время значительная часть храмов оставалась у греч. священников, к-рые подчинялись лат. иерархии и окормляли греч. население К. Однако большинство храмов и мон-рей К. в этот период были заброшены и начали постепенно разрушаться, поскольку город в значительной мере обезлюдел.

В источниках упоминаются также неск. мон-рей в К., основанных латинянами. Среди них наиболее влиятельными были 2 цистерцианских, которые пользовались покровительством представителей знатных французских фамилий (*Janin*. 1969. P. 580–582). Аббатство Сент-Анж (Санкта-Мария-Санкти-Ангели) в р-не Петрион основано имп.





Генрихом Фландрским в нояб. 1214 г. для ордена цистерцианцев. Аббатству принадлежали нек-рые доходы мон-ря св. Фоки на Боспоре, а также мон-рь в Руфинианах, из к-рого латиняне за неск. лет вытеснили греч. монахов. Аббатство Санта-Мария-де-Перхейо основано при некоей ц. Исостис (Ysostis), предположительно во Влахернах. С 1221 г. мон-рь находился под протекцией папы Римского Гонория III, а не лат. патриарха К. В 1223 г. мон-рь был включен в общую структуру ордена, в к-рой подчинялся мон-рю св. Марии Магдалины в Акре (Палестина). После 1261 г. монахи из Перхейо переселились в Барлетту (Италия), ок. 1278 г. — в Неаполь, где были приняты кор. Карлом Анжуйским и получили от него во владение ц. Санта-Мария-Доннаромита.

В первые годы лат. правления тамплиеры заняли странноприимный дом св. Сампсония. В это же время возобновилась деятельность госпитальеров, которые претендовали на владение странноприимным домом при мон-ре св. Георгия в Манганах. Между лат. клиром Св. Софии и орденом возник спор о доходах мон-ря, и в 1208 г. папа Иннокентий III распорядился их разделить. В 1220 г. упомянут мон-рь францисканцев. С 1233 г. известен доминиканский мон-рь св. ап. Павла. В 1238 г. его приор Жак был среди клириков, которые сопровождали во Францию терновый венец, приобретенный кор. Людовиком IX. В 1244 г. монах монастыря Варфоломей написал трактат «Против заблуждений греков». После падения Латинской империи мон-рь сохранился, но в 1307 г. его здания были конфискованы по приказу имп. Андроника II и доминиканцы переселились в Перу.

Помимо напряженных взаимоотношений латинян и греков возрождению К. мешало само положение Латинской империи, которая оказалась нестабильным гос. образованием. После ряда успехов первого десятилетия своего правления крестоносцы испытывали все большие трудности в поддержании завоеванных земель. Уже к сер. 20-х гг. XIII в. под их надежным управлением оставался только лишь К. с небольшой округой, берегами Фракии на Чёрном и Мраморном морях, а также азиатской областью от Халкидона до Никомидии. В этих условиях жизнь в К. проходила под по-

стоянным военным давлением антитлат. сил (Болгария, Эпир, Никейская империя), которое неоднократно перерастало в осаду города. Весной 1235 г. заключившие союз друг с другом Никейская империя (Иоанн III Дука Ватац) и Болгарское царство (Иоанн II Асень) предприняли 1-ю попытку освободить К. Захватив Галлипольский п-ов, они начали осаду города с суши и моря. Однако франкам во главе с регентом Иоанном Бриеннием удалось нанести поражение сухопутным силам союзников, выйдя из ворот города на вылазку, и заставить их отступить. Венецианский флот под стенами К. также нанес поражение грекам и захватил 24 их корабля. В 1240 г. после 4-летнего отсутствия и поездок по Зап. Европе в К. вернулся имп. Балдуин II, к-рый провел по суше (по пути крестовых походов) большое войско, т. о. удалось на некоторое время продлить существование гос-ва.

К кон. 50-х гг. XIII в. безнадежное положение латинян стало очевидным уже для мн. рыцарей и знатных персон крестоносцев. Из К. все больше жителей переселялось во владения греков и болгар, нек-рые эмигрировали на Запад. Вместе с населением сокращалась экономическая деятельность; рынки К. пустели. За период 1-й пол. XIII в. население города сократилось в неск. раз. Латинские власти в основном были в состоянии лишь поддерживать неск. десятков зданий, к-рые занимали имп. двор, чиновники и небольшое число мон-рей.

Возрождение Византии при династии Палеологов (1261–1453). В 1260 г. Никейский имп. Михаил Палеолог предпринял новую попытку отвоевать К. у латинян. Его войско осадило Галату и пыталось ее штурмовать, но потерпело неудачу и отступило с большими потерями. В марте 1261 г. союзниками византийцев в этой борьбе стали генуэзские купцы, которые не хотели мириться с абсолютным преобладанием венецианцев в проливах и на Чёрном м. после 1204 г. Генуэзцы рассчитывали с помощью византийцев вытеснить Венецию и самим стать господствующей силой на торговых путях этого региона.

В ночь на 25 июля 1261 г. небольшое визант. соединение под командованием кесаря Алексея Стратигопула ворвалось в К. через ворота

Пиги. Нападение было неожиданным для крестоносцев; их главные силы в это время вышли из города и отправились в экспедицию для захвата Дафнусии в Причерноморье. Подойдя к городу, византийцы воспользовались старым сухим водостокom, ночью проникли в город и захватили неск. ворот. Латиняне не смогли организовать сопротивление. Имп. Балдуин II бежал на о-в Эвбея, где у него еще сохранялись владения; защищать город или отвоевать его, собрав новый крестовый поход, он не пытался. 15 авг. в город торжественно въехал имп. Михаил вместе с патриархом Арсением. В тот же день в соборе Св. Софии Михаил был вторично коронован (1-й раз на него была возложена корона Никейской империи в 1259).

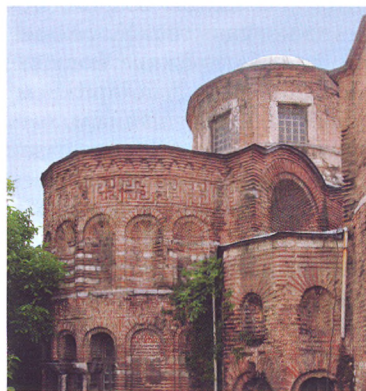
Политическое возрождение Византии не означало возрождения ее былого могущества. К. уже не мог вернуть себе прежнее богатство и процветание. Город по-прежнему оставался полуразрушенным, хотя некоторые улучшения в его развитии при новой власти все же произошли. Палеологи стремились к увеличению численности населения К., что должно было означать укрепление экономических возможностей города и империи. Считается, что в кон. XIII — сер. XIV в. население К. составляло ок. 50–75 тыс. чел. Это все еще был один из крупнейших городов Европы, но достичь прежнего масштаба было уже невозможно. Значительная часть территории внутри стен оставалась незастроенной; во многих районах существовали огороды, виноградники и оливковые сады. Наиболее плотно была заселена местность вдоль южного берега Золотого Рога от Акрополя до Влахерн, а также по берегу Мраморного м. В остальных частях городская застройка была скорее очаговой, с большими пустырями и развалинами брошенных кварталов.

Посл. треть XIII — нач. XIV в. — время наибольшего процветания гос-ва Палеологов, в К. сравнительно активно строились новые и реставрировались древние светские и церковные комплексы. В память об освобождении города была выпущена золотая номисма с изображением на аверсе схематичного вида столицы — города, окруженного стеной с 18 башнями и образом Пресв. Богородицы Оранты (Talbot. 1993. P. 249). Ок. 1280 г. имп. Михаил VIII





приказал поставить перед собором св. Апостолов триумфальную колонну, на вершине к-рой поместить статую арх. Михаила и у его ног, преклоняющего колена императора. В первые десятилетия после освобождения Михаил развернул довольно обширную программу восстановления К. (Talbot. 1993). По его распоряжениям были отремонтированы и частично перестроены стены, оба главных имп. дворца во Влахернах и Большой (частично). В это время К. неоднократно готовился отражать возможное новое нападение латинян. Жители снабдили гарнизон оружием, пополнили запасы продовольствия на длительные сроки осады; оборудовали новый военный порт в Ст. Гавани; генуэзцы начали строительство укреплений Галаты. Особое значение приобрел фа-



Церковь Иоанна Предтечи
мон-ря Липса

мильный храм Палеологов во имя св. Димитрия Солунского, находившийся на Акрополе близ странноприимного дома имп. Алексея I Комнина; при нем был основан крупный мон-рь. В связи с реализацией этого проекта весь Акрополь при Палеологах получил неформальное название «угол св. Димитрия». Вторым важным строительным предприятием имп. Михаила было восстановление древнего мон-ря святых Петра и Павла на горе св. Авксентия близ Халкидона. Мон-рь теперь был переосвящен во имя арх. Михаила. Для обоих комплексов имп. Михаил лично утвердил типиконы. С деятельностью имп. Михаила связывают также обширные ремонтные работы в мон-ре Пресв. Богородицы Перивлепты, где существовало мозаичное изображение императора и его жены Феодоры, а также, возможно, в комплексе Календерхане-джами. После смерти имп. Михаила



Церковь мон-ря Хора (Кахрие-джами).
1077–1081, 1315–1321 гг.
Фотография. 90-е гг. XX в.

в 1282 г. новой усыпальницей династии Палеологов стала построенная в эти же годы ц. Иоанна Крестителя в мон-ре Липса.

Параллельно с императором в восстановлении К. участвовало значительное число родственников Палеологов и представителей др. знатных семей. Уже в нач. 60-х гг. XIII в. сестра имп. Михаила Мария приняла монашеский постриг с именем Марфа и построила в К. мон-рь, известный под названием Киры-Марфы. В 1267 г. Георгий Акрополит реконструировал некую ц. Пресв. Богоро-



Новый Влахернский дворец
(Текфур-сарай). XIV в.

родицы. Ок. 1263 г. Михаил Глава Тарханот и его жена Мария начали восстановление мон-ря Пресв. Богородицы Паммакарistos, продолжавшееся до 10-х гг. XIV в. При имп. Андронике II зн. представители были ктиторами столичных монастырей. Феодора Палеологина поддерживала мон-ри Липса и святых Космы и Дамиана. Феодор Метохит перестроил мон-рь Хора (Кахрие-джами) и был похоронен в нем; Никифор Хумн поддерживал храм Пресв. Богородицы Горгоэпикоос, Ирина Хумнена — мон-рь Христа

Филантропа. Значительная часть церковных комплексов, построенных или восстановленных при первых Палеологах, сохранилась до наст. времени, поскольку позднее именно эти храмы использовались и поддерживались в Византии и при Османах. В то же время те храмы, на восстановление к-рых не хватило сил в кон. XIII — нач. XIV в., оказались утрачены навсегда. Впосл. малолюдный, обнищавший, а затем и ставший мусульманским К. уже не знал подобных масштабных программ христ. реставрации; финансовые затруднения визант. казны нарастали, и уже к сер. XIV в. строительная активность в К. вновь почти замерла. Когда 19 мая 1346 г. в очередной раз рухнул купол собора Св. Софии, потребовались срочные кредиты от латинян для его ремонта.

Тем не менее значительная часть прежде главных зданий центра города оставались заброшенными, в т. ч. ипподром, здания Большого дворца, термы Зевкисппа, городская базилика и др. После лат. правления уже не восстанавливались мн. храмы, в т. ч. большие церкви Пресв. Богородицы Фара (VIII–IX вв.), св. Полиевкта (нач. VI в.), Новая церковь (IX в.). Колоннады центральных улиц и площадей также не ремонтировались и к концу существования Византии почти полностью разрушились.

К кон. XIII в. имп. двор почти полностью прекратил использование Большого дворца; главной резиденцией стали Влахерны. Остатки дворцовых построек этой эпохи в районе Влахерн сохранились до наст. времени; крупнейшая из них — Текфур-сарай.

С падением Латинской империи в К. погибли все старые кварталы западноевропейцев, прежде всего франков. Однако присутствие латинян в городе сохранилось. Город как важнейшая точка морских коммуникаций и крупный рынок (несмотря на упадок) был слишком важен для торговых интересов итал. республик, и потеря политического контроля над ним не уничтожила





их экономических интересов. Весь последний период визант. истории К. (сер. XIII — сер. XV в.) сопровождался бесконечной борьбой между Венецией и Генуей за преобладание на рынках Византии и К. Иногда в эту борьбу включались и др. зап. силы.

С 1261 г. место венецианцев в К. на нек-рое время заняли генуэзцы и пизанцы; по договору с имп. Михаилом VIII, предоставив в распоряжение Византии свой флот, генуэзцы восстановили права на всю собственность, к-рая была им дарована еще в 1155 г., а также весь венецианский квартал. Они получили также исключительное право на торговлю в бассейне Чёрного м. Ряд льгот получили и пизанцы, к-рые подвергались дискриминации при Латинской империи. Однако фактически венецианцы не были полностью изгнаны и продолжали торговать в К., хотя и потерпев большой урон и потеряв на время Причерноморье. Спустя неск. лет визант. правительство увидело необходимость в восстановлении отношений с Венецией, чтобы этим союзом развалить коалицию Римского престола и Венеции, к-рые угрожали организовать новый крестовый поход. Кроме того, поддержка имп. Михаилом Генуи спровоцировала венециано-генуэзскую войну, к-рая велась в т. ч. в окрестностях К., и в конечном счете была невыгодна Византии. Уже в 1264 г. византийцам потребовалось использовать территорию генуэзского квартала у ворот св. Евгения для перестройки укреплений К. Под предлогом обвинения в измене генуэзского подеста имп. Михаил выселил генуэзцев из К. в Ираклию Фракийскую. В 1265 г. был заключен новый договор о союзе с Венецией, к-рая возвращалась на рынки К., уступив Византии несколько островов на Эгейском м. Постепенно венецианская колония полностью возродилась; в 1277 г. все старые церкви были также возвращены венецианцам и просуществовали до падения К. Еще в 40-х гг. XV в. венецианский сенат ассигновал средства на ремонт церквей св. Марка и св. Марии. С 1285 г. венецианцы вновь получили в свое распоряжение место старой своей фактории у Золотого Рога. В это же время пизанцы восстановили свой квартал у гавани Неорин. Однако и генуэзцы все же не были полностью

вытеснены из К. В противовес успешной Венеции с 1267 г. они обосновались в Галате, постепенно полностью перестроили этот район в соответствии с разработанным ими регулярным планом с лучевой сеткой улиц и дали ему название *Пера*. Фактически с этого времени до сер. XV в. Пера, где сосредоточивались западноевроп. поселенцы, развивалась как отдельный от К. город. Здесь было свое внутреннее управление, не подчинявшееся императорам, своя экономика и торговые связи, к-рые по объемам товарооборота и доходов намного превышали торговлю в К. Таможенные доходы Перы в XIV в. составляли до 200 тыс. золотых иперпиров, в то время как имп. казна от таможи получала лишь ок. 30 тыс. Пера контролировала большую часть торговых путей между Причерноморьем и Зап. Европой, не допуская к ним Византию и удерживая ее т. о. в финансовой зависимости. Это укрепление положения итал. купцов постепенно привело к отмене запрета на их поселение и в большом К.

При Палеологах в К. были образованы также торговые представительства ряда др. европ. городов и стран; при них возродились и латин. приходы. Уже в 1290 г. факторию в К. открыла Каталанская компания из Испании, но ее присутствие вскоре закончилось катастрофой. В нач. XIV в. развитие отношений с испанцами привело к заключению военного союза и появлению каталанской наемной армии Рожера де Флора у стен К. В 1303–1305 гг. каталонцы провели неск. успешных кампаний против турок в интересах Византии, но они постоянно враждовали с генуэзцами, а также, будучи недовольны визант. жалованием, в 1305 г. подняли мятеж против империи, захватили Галлипольский п-ов и угрожали осадой К. В ответ горожане весной 1305 г. истребили каталанскую факторию; военные действия Византии в союзе с генуэзцами против каталонцев в окрестностях К. и на Мраморном м. продолжались еще неск. лет. Уже в Латинской империи активизировалась деятельность выходцев из Прованса (торговцы из Марселя, Нарбона и Монпелье). В 1332 г. имп. Андроник III пожаловал им здания и церковь. В 1290 г. имп. Андроник II заключил договор с испанцами о праве выходцев из Арагона, Каталонии, Мальборки, Валенсии и То-

ledo вести торговлю в визант. владениях. С этого времени в К. существовала испан. колония. В кон. XIII в. в К. появились флорентийские купцы. После присоединения Пизы к Флоренции они в 1416 г. потребовали у имп. Мануила II передать в их ведение пизанскую ц. св. Петра. Требование не было удовлетворено, неоднократно ими повторялось, и лишь в 1439 г. во время Ферраро-Флорентийского Собора имп. Иоанн VIII решил согласиться с флорентийскими претензиями (*Janin*. 1969. P. 575–576). В кон. XIII в. имп. Андроник II разрешил францисканцам построить свой монастырь в районе Агоры. В 1303 г. патриарх Афанасий I резко выступил против присутствия зап. монахов, подстрекая горожан расправиться с ними. Андроник уступил и потребовал от монахов покинуть это место, несмотря на прежде выданные им же правовые гарантии. Монах был закрыт, а его имущество перевезено в храм св. Петра в пизанской колонии. Францисканцы восстановили свое присутствие в К. лишь в 1441 г., когда их новый монастырь близ ц. св. Антония Кипрского был основан по инициативе папы Римского Евгения IV (его местоположение неизвестно). Строительство так и не завершено монастыря было прервано в 1451 г., а во время последней осады монахи участвовали в обороне города и большинство из них погибли.

В XIV в. экономическая слабость и нестабильность Византии все более негативно сказывались на положении К. В этом столетии город пережил неск. осад и военных кампаний на своей территории. Уже в кон. XIII в. обострение торгового соперничества Венеции и Генуи привело к войне между ними прямо в К. В 1296 г. венецианская экспедиция Морозини штурмом захватила генуэзскую Перу и сожгла ее. В ответ имп. Андроник II поддержал генуэзцев, конфисковал часть имущества венецианцев в К. и потребовал от них возместить ущерб в Пера. Тем не менее они продолжали войну уже против Византии, и в 1301 г. их флот вновь атаковал окрестности К. и Принцевы о-ва. Пера оставалась в их руках еще неск. лет, после чего была возвращена генуэзцам и восстановлена. В дальнейшем каждая попытка византийцев заключить союз с Венецией и с ее





помощью хотя бы частично отгеснить генуэзцев от контроля над торговыми путями приводила к обострению положения в Золотом Роге, к противостоянию между К. и генуэзской Перой. Так, в 1336 г. имп. Андроник III захватил Перу, осадив город, и вынудил горожан срыть стены, хотя это не повлияло на отношение генуэзцев к К. В 1348 г. подобную попытку избавиться от Перы предпринял имп. Иоанн VI Кантакузин, к-рый начал осаду города и одновременно строительство своего флота. Через Золотой Рог обе стороны бросали камни с помощью машин, а в бухте происходили морские сражения. В 1350 г. на поддержку К. пришел венециано-пизанский флот, но в войне против Перы почти не участвовал из-за разногласий об условиях союза с Кантакузином. Вскоре к К. подошел и генуэзский флот, и в 1352 г. в прол. Боспор, выше К., произошло большое морское сражение, от участия в к-ром визант. эскадра уклонилась, но к-рое не принесло решительных результатов ни одной из сторон. Тем не менее в выигрыше вновь остались генуэзцы, обладавшие в Пере надежной базой рядом с К., и Кантакузин вскоре вынужден был заключить с ними мир, значительно укрепивший положение генуэзцев рядом с К. Венецианцы же по мирному договору 1357 г. вообще лишились прав на недвижимость в К., хотя позднее их все же вернули.

В 70-х гг. XIV в. Пера оказалась уже в состоянии не только отстаивать свои интересы силой, но и возводить своих ставленников на визант. престол. В 1376 г. в ходе междоусобной борьбы между имп. Иоанном V и его сыном Андроником IV генуэзцы склонились на сторону последнего. Андроник бежал из К. в Перу, с помощью генуэзцев начал осаду К., а через месяц овладел городом и сверг отца; венецианский квартал был разграблен. В 1379 г. Андроник сам был свергнут с помощью османов и скрывался несколько лет в Пере, пока в семье Палеологов не состоялось примирение.

Несколько всплеск междоусобиц и гражданской войны в Византии (1321–1328, 1341–1347, 1352–1357, 1376–1379, 1385, 1390) неизменно сопровождался грабежами окрестностей К., осадами города, блокадами его торговых путей, уничтожением имений различных высокопостав-

ленных лиц, втянутых в противостояние. К. также пострадал от сильных землетрясений в 1332 и 1343–1344 гг. Невосполнимые потери нанесла эпидемия чумы — «черная смерть» в 1347–1348 гг. В последнее столетие существования Византии число жителей К. еще больше сократилось из-за эпидемии чумы и междоусобиц в ходе нарастающего кризиса империи. В 1453 г. население К. не превышало 40–50 тыс. чел. По оценке Э. М. Толбот, в 1-й пол. XV в. в К. и его окрестностях все еще действовало ок. 55 монастырей (Talbot, 2004). Число приходских храмов неизвестно, но также составляло несколько десятков. За пределами стен сохранялись мон-ри в честь Живоносного Источника и святых Космы и Дамиана. В К. мон-ри заметно преобладали в 1-м городском районе (территория древнего Византия и район мон-ря св. Георгия в Манганах). Здесь находились мон-ри Пресв. Богородицы Итерапиотиссы, Одигон, Пантанассы, Христа Человечолюбца, св. Андрея Юродивого, св. Стефана и др. Мон-рь св. Димитрия Солунского, основанный в этом районе имп. Михаилом VIII в сер. XIII в., в это время уже не упоминается. В центре еще сохранялся мон-рь святых Сергия и Вакха с купольным собором нач. VI в. Также сохранились мон-ри приблизительно вдоль линии древних стен имп. Константина (к тому времени уже давно утраченных), проходивших через весь К. Действовали мон-ри Студийский, Липса, Пантократора, Пресв. Богородицы Перивлепты, Кехаритомени, св. Андрея в Криси, Киры-Марфы, св. патриарха Афанасия, св. Евдокима, Микра-Ромеу и ряд др. В районе Влахерн действовали монастыри Пресв. Богородицы Паммакаристос, св. Николая и Иоанна Предтечи в Петре.

С сер. XIV в. всевозраставшим влиянием в регионе К. начало пользоваться гос-во Османов. С 1337 г., когда османы захватили Никомедию, они утвердились на Мраморном м. Уже в 1365 г. столица тур. султанов была перенесена из Бурсы в Адрианополь, и с этого времени К. оказался окончательно окружен с суши тур. владениями, которые простирались и на Вифинию в М. Азии, и на большую часть Фракии в Европе. В руках византийцев оставались лишь окрестности К. и некие владения в регионе Эгей-

ского м. Визант. императоры в кон. XIV в. уже признавали себя вассалами Османов. В этих условиях турки все более активно планировали захват К., к-рый должен был стать для них огромным политическим успехом и ознаменовать собой окончательное превращение державы Османов в хозяйку Вост. Средиземноморья.

Первую значительную попытку овладеть К. предпринял султан Баязид I (1389–1403). В сент. 1394 г. его войско опустошило окрестности К. и начало сухопутную блокаду города, к-рая продолжалась 7 лет. Туркам не хватало флота, и этот недостаток они отчасти компенсировали усилением контроля над берегами прол. Босфор. В 1396 г. на его азиат. берегу была построена Анатолийская крепость (Анадолухисары), частично затруднившая связи К. с Чёрным м. Тем не менее К. пользовался подвозом продуктов морскими путями, но обеспечить большой город полностью таким способом не удавалось. В К. постепенно начался голод, острая нехватка древесины для топлива, из-за чего зимой население разбирало на дрова деревянные дома. Визант. правительство находилось на грани катастрофы и просило о помощи по всему миру. В 1399 г. имп. Мануил II отправился из К. в Зап. Европу, чтобы создать коалицию для нового крестового похода. Добиться успеха ему не удалось, и скорее всего К. был бы взят турками уже тогда, если бы не внезапное изменение ситуации на востоке Анатолии. Летом 1402 г. в М. Азию с востока вторглось войско эмира Тимура, который в это время завладел большей частью стран Ближ. и Ср. Востока. В битве при Анкаре Османлы потерпели сокрушительное поражение и лишились армии. Их усилия по блокаде К. оказались тщетными: гос-во Османов на длительное время потеряло единство; начались междоусобные столкновения и турки не могли возобновить натиск на К. Т. о., это в значительной мере случайное спасение К. в 1402 г. продлило существование Византии еще на 50 лет.

Спустя 20 лет восстановившаяся Османская империя, объединенная султаном Мурадом II (1421–1444, 1446–1451), вновь попыталась захватить К. Летом 1422 г. войско Мурада начало осаду, а 24 авг. предприняло штурм, впервые используя





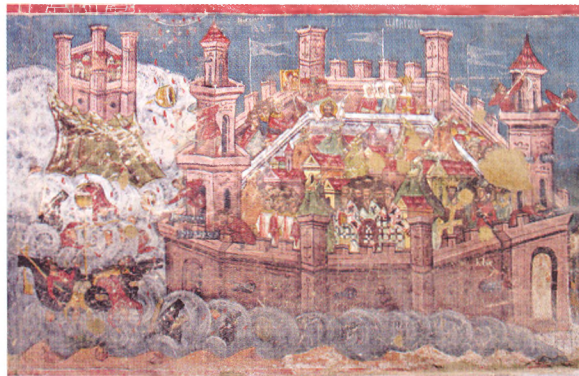
против К. пушки. Однако византийцы мужественно защищали стены и не допустили прорыва. Турки отступили, поскольку быстрый захват города оказался невозможным, а для длительной блокады нужен был флот. Тем не менее общее военное превосходство оставалось за ними; в 1424 г. имп. Мануил II был вынужден заключить мир с султаном, признав себя его данником.

Третья попытка захватить К. была предпринята в 1442 г., когда Мурад II вновь напал на город и держал его в осаде с 23 апр. по 6 авг. И вновь положение византийцев было критическим. На призыв о помощи против неверных откликнулись европ. рыцари, и в 1443–1444 гг. был организован крестовый поход на Балканы, который тем не менее закончился разгромом крестоносцев. Прежде чем к.-л. помощь могла подоспеть к К., осада была снята турками, а вскоре имп. Иоанн VIII Палеолог заключил мир с султаном, подтвердивший униженное васальное положение империи.

Султан Мехмед II (1444–1446, 1451–1481) сделал захват К. главной задачей своего правления. Нападение на К. отчасти спровоцировал последний визант. имп. Константин XI, который в 1451 г. попытался оказать давление на султана и потребовал вдвое увеличить суммы, к-рые Мехмед выплачивал К. на содержание своего наследника, жившего в К. В ответ на требование Константина XI Мехмед решил сделать нек-рые формальные уступки византийцам, чтобы усыпить их бдительность, а сам секретно готовился к осаде К. Открытое наступление он начал в апр. 1452 г., когда по его приказу на европ. берегу Босфора напротив Анадолухисары была заложена и через 4 месяца выстроена новая Румелийская крепость (Румелихисары). Тем самым пролив был полностью блокирован и К. лишился большей части своих морских коммуникаций. Турки топили корабли, в т. ч. венецианские, если те отказывались платить им таможенный сбор. Попытки византийцев вести переговоры завершились провалом, т. к. Мехмед уже требовал от них покинуть К. и предлагал Константину XI взамен владения в Море (на Пелопоннесе).

К военной угрозе добавлялся и внутренний раскол в визант. обществе. Несмотря на негативное отно-

шение к союзу с латинянами большинства населения К., офиц. имп. власть так и не отказалась от Флорентийской унии 1439 г. В нояб. 1452 г. в К. в последний раз прибыл



*Осада Константинополя турками в 1453 г.
Роспись церкви
мон-ря Молдовца.
XVI в.*

папский легат кард. Исидор и заключил новый договор, подтвердивший Флорентийскую унию. В соборе Св. Софии была отслужена месса по католич. образцу, что немедленно вызвало восстание горожан и клира, которые требовали отказаться от союза с латинянами. В момент этих беспорядков командующий визант. флотом Лука Нотара произнес фразу: «Лучше увидеть в городе царствующую турецкую чалму, чем латинскую тиару». Т. о., накануне последней обороны К. визант. общество находилось в состоянии распада. Правительство имп. Константина XI не пользовалось безоговорочной поддержкой горожан. Многие воспринимали своих вековых соседей-турок (пусть даже мусульман) как более естественных союзников, чем западноевропейцев, к-рых византийцы знали как еретиков и прежних поработителей. Все это резко ограничивало возможности правительства для мобилизации и обороны и в конечном счете делало К. беззащитным. Мужчин, способных носить оружие, в К. было всего ок. 5 тыс.; к ним было добавлено 2–3 тыс. иностранных наемников. Визант. флот состоял всего из 25 кораблей и был сразу блокирован турками в Золотом Роге. Союзная поддержка европейцев исчерпывалась 700 воинами и неск. галейми из Генуи и Венеции.

Блокада К. продолжалась всю зиму 1452/53 г. Тогда же им сдалась генуэзская Галата. 6 (или 4) апр. подготовленное Мехмедом тур. войско начало осаду К. (Византийские историки о падении Константинополя. 2006). Считается, что численность тур. армии достигала 150 тыс. чел.; флот состоял из 80 военных кораб-

лей и почти 300 транспортных судов. 7 апр. был начат обстрел К., в котором участвовало неск. десятков пушек, самая крупная из к-рых стреляла каменными ядрами весом 30 пудов. Главный удар турки наносили по участку стены у ворот св. Романа. Об-

стрел поначалу не дал существенных результатов. 18 апр. Мехмед начал 1-й штурм, но визан-

тийцам удалось отбиться. Подкоп под стену они также уничтожили, взорвав вырытый турками тоннель миной. 20 апр. в К. прорвалась эскадра из 4 генуэзских и 1 визант. корабля, к-рые, разбив тур. заслон на море, привезли в город продовольствие. 21–22 апр. по приказу Мехмеда турки перетащили волоком из Босфора в Золотой Рог 70 кораблей, что привело в замешательство защитников К. Они лишились контроля над гаванью и теперь должны были небольшим количеством войск защищать город и с сев. стороны.

Последний штурм 29 мая Мехмед вновь решил вести со стороны суши, на участке стены между воротами св. Романа и Харисийскими. Первые атаки были отбиты защитниками, но постепенно с помощью артиллерии турки пробили проходы в стене и захватили ворота св. Романа. Командир генуэзского отряда, защищавшего ворота, Джованни Джустиниани был ранен и бежал на свои корабли, что привело в замешательство защитников. Здесь же был убит имп. Константин XI. Свидетелей его гибели не осталось; его тело по приказу Мехмеда после долгих поисков сумели опознать лишь по красным сапогам, его отрубленную голову выставили на обозрение на колонне в центре города. Узнав о прорыве турок в город, гарнизон и большинство населения устремились к кораблям в Золотом Роге в надежде спастись. Из заблокированного залива сумели прорваться ок. 20 судов с ранеными и беженцами. К. был отдан Мехмедом на разграбление тур. войскам на 3 дня. Часть жителей, оказывавших сопротивление,





были убиты; ок. 60 тыс. проданы в рабство. Все дворцы и храмы были разграблены, хотя размеры того, что захватили турки в К. были намного меньше, чем то, что награбили и вывезли латиняне в 1204 г. Мехмед вступил в К. лишь 1 июня. Он заявил, что все отдает военным, поскольку его не интересует к.-л. добыча в городе. В ознаменование победы он приказал превратить собор Св. Софии в мечеть. Главным завоеванием султана стала столица уничтоженной Византии, обладание к-рой превращало его в лидера мусульм. мира, повышало политический вес Османской империи и существенно усиливало угрозу для христиан в Зап. Европе.

И. Н. Попов

Археология. К. исключительно богат памятниками археологии: известны объекты каменного, бронзового и раннего железного века, включая эпоху Др. Греции и Рима, визант. культуры средневековья и ислам. культуры раннего Нового времени. Среди доисторических памятников наиболее важные объекты относятся к раннему палеолиту и неолиту.

В археологии христианской К. занимает особое место как 1-я христ. столица с длительной историей. Для изучения Византии исключительную важность приобрел 1-й большой археологический проект в совр. Стамбуле, связанный с постройкой туннеля под Мраморным м. (2004–2013). Однако город остается одним из наименее археологически изученных объектов; памятники древности разрушаются здесь с устрашающей скоростью по мере развития современного мегаполиса. (см. также ст. *Византийская империя: археология*).

Археология района К. до основания христианской столицы. В письменную историю район К. вошел только с VII в. до Р. Х., со времени образования здесь колонии Мегары. Но его древности насчитывают более 1,5 млн лет. С т. зр. исследования возникновения человеческой цивилизации район К. является одним из важнейших, т. к. он связан с проблемой миграции первых гуманоидов, неандертальцев и homo sapiens. Географическое положение между Чёрным и Эгейским морями, Ближ. Востоком, Анатолией и европ. Балканами сделало его ключевым для миграции, обмена информацией, торговли между континентами, а следов., для развития мировой цивилизации. Археологические исследова-

ния в К. начались в 1-й пол. XX в. (работы К. Биттеля и др.); в 80–90-х гг. XX в. изучено пещерное поселение палеолита Ярымбургаз (западнее К.; Г. Арсебиик, Ф. К. Хауэлл). В наст. время внимание археологов сконцентрировано на 2 хронологических отрезках доисторической эпохи: ок. 600 тыс. лет до Р. Х. (геологически — средний плейстоцен, археологически — нижний палеолит) и 6400–5600 лет до Р. Х. (верхний палеолит).

Ярымбургаз дает материалы о жизнедеятельности человека с эпохи нижнего палеолита, причем в стратифицированных отложениях до 1,5 м глубиной содержатся также следы изменений природной среды, своего рода «архив природы». Здесь представлены древнейшие орудия типа Олдован и Тайак. Люди перестали использовать пещеру для жизни в конце среднего плейстоцена, ок. 300 тыс. лет до Р. Х., и вновь вернулись в нее в эпоху неолита.

Период неолита в К. хорошо известен по сравнению с др. эпохами. Недавние раскопки в районе Еникапы открыли на глубине 6,3 м от уровня моря, под отложениями трансгрессий, поселение эпохи неолита (7000 лет до Р. Х.). Во влажном слое сохранились деревянные изделия (луки, копья, лопаты) и даже следы, оставленные ногами людей эпохи неолита в глинистой почве. Этот один из древнейших постоянных поселков в мире имел каменные архитектурные сооружения, а также погребения (2 гробницы, не менее 6 погребений на деревянных постаментах и 7 урн разных размеров с остатками кремации — обряд в неолите Анато-

с 2013, открыли следы зернохранилищ и мн. десятков погребений), их значение для мировой цивилизации раскрылось только после находок в Еникапы, где впервые стали очевидны хозяйственные изменения, к к-рым привело освоение района Боспора, богатого лесом и водными ресурсами. Здесь стала развиваться вместо сырцовой деревянная архитектура, а пища обогатилась моллюсками, водорослями и рыбой. Именно перешагнув Мраморное м. (из Анатолии на Балканы), производящее хозяйство эпохи неолита приобрело новые черты и охватило на протяжении ближайшего полутысячелетия весь континент Европы.

Материалы эпохи энеолита и бронзового века в районе К. незначительны и отражают воздействие степных культур Евразии. Эпоха древнегреч. Византия археологически представлена недостаточно. Остатки античного полиса стерты мощной строительной историей города визант. и осман. периодов.

Византийский период. Археология этой эпохи представляет наибольший интерес с т. зр. христ. древностей; особенно важны V–VII и IX–XII вв., когда визант. столица переживала время наибольшей строительной активности. Вместе с тем эти древности изучены крайне неравномерно, а значительная часть их еще не открыта.

С сер. XV в., после захвата К. турками, город стал малодоступен антиквариям и ученым. Кроме того, в К. не было христ. катакомб и памятников христианства до IV в.; большинство храмов было разрушено и скрыто под поздним культурным слоем. Из более 500 визант. церквей и мон-рей, согласно оценке С. Манго, к наст.



*Церковь Иоанна Предтечи
Студийского мон-ря.
454–463 гг.*

времени сохранились и в той или иной мере описаны археологами ок. 30, т. е. ок. 6%. Тем не менее уже в XVII в. был издан

труд Ш. Дюканжа «Христианский Константинополь», основанный на письменных источниках, изображениях, описаниях путешественников и даже нек-рых натуральных штудиях.





С сер. XIX в. писали очерки о церковной архитектуре К. (напр.: *Salzenberg*, 1885); в 60–80-х гг. XIX в. появилось много работ по визант. искусству. Архитектурно-археологическое изучение К. поддержали правительства европ. держав, стремившиеся контролировать Порту. В нач. XX в. землетрясения и 3 общегородских пожара (1908, 1911, 1912) привели к освобождению значительной части центральных районов Стамбула от застройки османской эпохи, а крупные инженерные проекты позволили сделать первые открытия. Однако в обзорах архитектуры К. нач. XX в. натуральных материалов, особенно археологических, еще почти нет (*Van Millingen*, 1912; *Ebersolt, Thiers*, 1913).

Особое место в ранних археологических работах принадлежит рус. византинистам, которые одними из первых осознали необходимость регулярного и планомерного археологического изучения города. Наблюдения за открытием древностей они вели с кон. XIX в. В 1896 г. Д. В. *Айналов* осмотрел находки на месте древнего храма св. Георгия и мон-ря Пресв. Богородицы Перивлепты в Псамафии; его реферат зачитал Н. В. *Покровский* на Международном конгрессе по христианской археологии в Риме. К систематическому изучению города приступил *Археологический институт в Константинополе* (РАИК), получив от Турции право натуральных исследований Стамбула, включая ведение раскопок. Первым был раскрыт храм Студийского мон-ря, пострадавший от землетрясения 1894 г. Работы начались в 1906 г., а в 1909 г. великий везир Хельми-паша подтвердил особым разрешением право поиска остатков христ. церкви внутри существующей мечети. Работы возглавил секретарь РАИК Б. А. *Панченко* и фотограф-художник Н. К. Клуге. Удаление поздних кладок и слоев открыло хорошо сохранившуюся базилику V в. с мозаичными полами, в вост. части юж. нефа — могилы игуменов и поздневизант. оссуарий (XIII в.?), перекрытый известняковыми плитами с позднеантичными рельефами. В числе находок был также золотой медальон с изображением св. Иакова XI–XII вв., но материал фиксации (акварели полов, планы, разрезы) в основном не был издан.

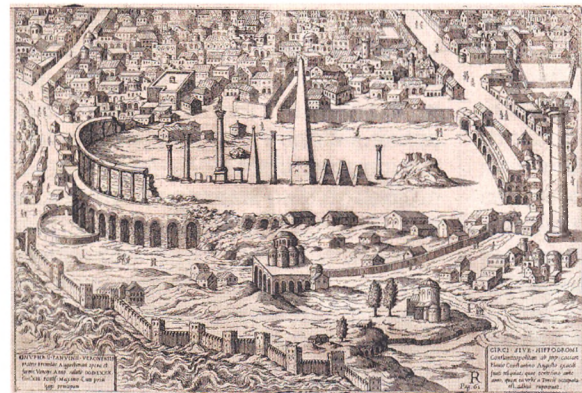
Параллельно в 1899–1903 гг. Клуге и Ф. И. Шмит осуществили пол-

ную натурную фиксацию монументальной живописи и архитектуры мон-ря Хора. РАИК организовал экспресс-работы при строительстве, открыв в 1909–1911 гг. ряд древних церквей, проводя фотосъемку, схематический обмер и отбор находок. При строительстве железной дороги



*Дворец Вуколеон.
IX–X вв. (?).
Фотография. 2010 г.*

(1910–1911) в районе древнего Акрополя РАИК и Османский музей обследовали раннехрист. некрополь и фундаменты постройк (остатки ц. св. Димитрия XII в. и, как было определено позднее, ц. Пресв. Богородицы V–VI вв. под ними). Общими наблюдениями РАИК руководил Панченко, готовивший их описание для последнего тома «Известий РАИК»



*Ипподром.
Гравюра О. Панвинно
из кн.: «De ludis circensibus».
Venice, 1600
(Б-ка Фолви Мемориал
в ун-те Виллановы, США)*

и сводку по исторической топографии К. В это же время франц. ученые начали составлять свод церквей К. V–XIV вв., превращенных в мечети.

Возможности для наблюдений возросли после пожара 1912 г. и с началом строительства в зоне Большого имп. дворца. Здесь раскрыли остатки огромной кирпичной 3-нефной ц. Пресв. Богородицы Халкопратийской (основана в сер. V в.; входила к комплекс собора Св. Софии), где хранились важнейшие реликвии, в т. ч. пояс Пресв. Богородицы в алтаре. Огромная трехгранная апсида церкви не имела пастофорий — их место заняли проходы к Св. Софии и двор-

цу; на сев.-зап. краю атриума стоял 6-гранный баптистерий (предположительно); перед апсидой находилась маленькая крестообразная крипта с лестницей (ее реликвии неизвестны). На памятник обратил внимание как Э. Мамбури, так и представители РАИК, сразу описавшие открытые руины (отчет неопубликован). В 60-х гг. XX в. этот памятник В. Клайсс изучал по кладкам, вклю-

ченным в поздние здания (*Kleiss*, *Neue Befunde*, 1965; 1966). С 1913 г. были начаты исследования т. н. Дома Юстиниана —

дворцового комплекса, выходявшего фасадом на Мраморное м. (ныне идентифицируется как дворец Вуколеон).

Новый этап исследований начался после 1-й мировой войны. Турецкое светское правительство Кемаля Ататюрка поощряло изучение древностей, объявленных «национальными» (доисторических, хеттских, античных), но не христианских. Однако был снят запрет на раскопки в зоне мусульм. святынь, и стали воз-

можны широкие раскопки в центре старого города, у мечети султана Ахмеда I (Голубая мечеть),

огромных комплексов, включавших имп. дворец, ипподром (раскопки начаты в 1912) и пространства между ними.

В 1921–1923 гг. специалисты при франц. экспедиционном корпусе раскрыли в пригороде визант. К. Евдоме 6 пилонов октагональной в плане церкви, а также апсиду с большой криптой под ней и идентифицировали ее как дворцовую ц. Иоанна Предтечи эпохи имп. Юстиниана (VI в.; материалы опубликованы в 1945; руины не сохр.). В 20-х гг. XX в. в р-не Манган была открыта гексагональная церковь, предположительно Пресв. Богородицы Одититрии





и большой визант. храм XI–XII вв. — ц. св. Георгия, построенная в правление имп. Константина IX Мономаха в сер. XI в. (*Demangel, Mumboury*. 1939).

В 1932 г. права на изучение ипподрома получила англо-турецкая группа исследователей (Мамбури, Ф. Диримтекин). Их работы 1935–1938 гг. дали возможность составить керамическую и вещевую хронологию К. и разработать строго датированную стратиграфию (особенно с IX в. и позже). Отчет о работах был издан в 1947 г.; они широко освещались в периодике и до наст. времени представляют основу для описания археологии города. В числе прочего были открыты главные части храма Пресв. Богородицы: крытая колоннада вокруг большого прямоугольного двора, окруженного помещениями, в числе к-рых богато украшенная мозаикой, резьбой и полированными мрамором «Золотой» зал.

В 1951 г. раскопки возобновились под рук. Д. Толбота Райса и его супруги Т. Толбот Райс (позже также участвовали Д. Оутс, С. Корбетт, с 1953 руководителем работ был Дж. Уорд-Перкинс). На этом этапе раскопок методика была менее строгой, первоначальные принципы фиксации нарушались, однако 2-й том отчета содержит много дополнительной информации (*Wiegand*. 1934; *The Great Palace*. 1958; *Bardill*. 1999).

Чрезвычайно важными оказались также открытия церкви-мартирия св. Евфимии западнее ипподрома и зап. части «старой» базилики Св. Софии IV–V вв. В 1939 г. в руинах вблизи ипподрома специалисты Германского археологического ин-та (DAI) обнаружили на стене фресковый цикл XIII в. «Мученичество св. Евфимии»; археологическая находка живописного памятника уникальна для К. Памятник идентифицировали с храмом св. Евфимии, к-рый был оборудован из главного зала дворца предположительно Антиоха (1-я треть V в.). Роскошный гексагональный дворцовый триклиний был композиционным центром большой полукруглой колоннады; в стенах были помещены большие ниши и 5 входов. В VI — нач. VII в. в нише зала, ориентированной на восток, построили синтрон, алтарь с оградой и солею, а по их оси с запада пробили новый входной проем, что позволило превратить зал дворца в церковь.

До нач. XX в. собор Св. Софии служил мечетью. В кон. 20-х гг. к его изучению приступил А. М. Шнайдер (DAI), начав раскопки с запада и севера от храма, и открыл ниже полов собора эпохи Юстиниана части более ранней базилики Св. Софии. Западнее и существенно ниже уровня совр. экзонартекса были раскрыты остатки колоннады (ступени, базы колонн, капители и куски фриза, сегменты арок, части потолков и фронтонов), покрытые резьбой очень высокого художественного уровня. Шнайдер доказал, что при императорах Аркадии и Феодосии II (нач. V в.) у базилики были построены огромные пропилеи: очень длинный, приподнятый на неск. ступеней над улицей портик. Внутренний двор-атриум храма находился к востоку от него, уходя под нартекс совр. храма. Сам храм Св. Софии был 3- или 5-нефной базиликой с галереями и хорами над ними. Однако этапы строительства комплекса полностью не установлены и наряду с планом и даже размерами «старой» базилики Св. Софии являются предметом споров (*Schneider*. 1936; *Idem*. *Die Grabung*. 1941).

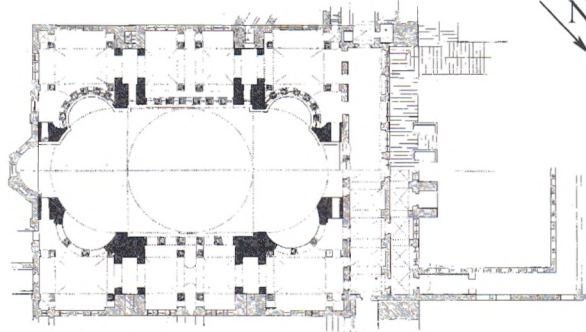
В то же время мн. открытия делались случайно. При строительных работах были раскрыты неизвестная базилика V в. во 2-м дворе дворца-музея Топкапы (1937, директор музея Азиз Оган), затем была обнаружена большая крипта IV–V вв. с развитой апсидой и круговым обходом под поздней греч. ц. св. *Мины* (предположительно мартирий храма святых Карпа и Папылы).

Импульс к развитию археологии в К. дал «Декрет о десакрализации» тур. правительства (1934), превративший Стамбул в центр изучения мозаик и архитектуры, хотя раскоп-

обнаружена базилика А (VI в.). Это единственная, целиком изученная церковь эпохи Юстиниана, хотя и меньшая по размеру, чем др. базилики VI в., но с более развитым планом. Там же были обследованы храм св. Иоанна Предтечи или ц. св. Феодора «у бронзового тетрапилона», небольшая базилика С (предложенная дата VI в. отвергнута Т. Ф. Мэтьюсом как слишком ранняя), а также храм В (средне- или поздневизант. период).

С 50-х гг. XX в. археология К. вступает в новую фазу: вырос научный интерес к Византии; исследователи Запада получали прямой доступ к памятникам; строительный бум сопровождался археологическими работами более высокого уровня. В это время активно изучали мн. основные памятники: мон-ри Хора (Кахриеджами; исследования и реставрация в 1947–1968 под рук. П. Андервуда; археологически установлены даты постройки и основных мозаик и здания фресок), Липса (Фенарикисе-джами), Пантократора (Зейреккилисе-джами), Мирелейон и Календерхане-джами (вероятно, мон-рь Пресв. Богородицы Кириотиссы) (*Megaw*. 1963; *Macridy, Megaw, Mango, Hawkins*. 1964; *Striker, Dogan Kuban*. 1975; *Striker*. 1981). Резко расширились знания об исторической топографии, древней технике, вещевой хронологии, погребальном обряде и порфириковых саркофагах императоров (*Vasiliev*. 1948; *Mango*. 1962).

Ключевым открытием в археологии К. 2-й пол. XX в. стало полное изучение остатков ц. св. Полиевкта на пл. Сарачхане (*Excavations at Sarachane*. 1985–1986; *Harrison*. 1989; *Shahid*. 2004). Эта купольная базилика была на 10 лет старше Юстиниановой Св. Софии и сравнима с ней по размерам и роскоши убранства. Храм был идентифици-



План Св. Софии Константинопольской

ки по-прежнему велись от случая к случаю, а фиксация была несовершенной. Таковы работы Археологического музея на форуме Быка (район Стамбульского ун-та), где была

роvan благодаря посвященной надписи, составленной в честь представительницы имп. дома Аникии Юлианы и сохраненной в *Палатинской антологии*. Следов более древнего храма на этом месте не сохранилось, но надгробия III в. показывают, что до основания К. здесь





было загородное кладбище. План здания почти квадратный (сторона ок. 52 м, не считая нартекса и апсиды), 3 нефа разделены стенами до 8 м в ширину, на к-рых стояли колонны. На всю высоту (5 м) сохранились кладки субструкций под платформу, на к-рую посетители храма поднимались по ступеням огромной лестницы. Стены в технике *opus mixtum* (сочетание камня и кирпича), кирпичи со штампами (круг, крест и др.), нек-рые с датой. Материал для отделки был собран со всего мира. Колонны инкрустированы перламутром, стеклом (желто-розовым, бледно-зеленым, оливково-голубым), аметистом, кусками светлого мрамора и порфира; полы мостили светлым проконнесским, желтым тунисским, бело-кремовым фригийским и зеленым фессалийским или вифинским мрамором. Использовали также сорта красного мрамора из Египта, пурпурного с серым из Карики, черного с белыми прожилками из региона Пиренеев. Своды были украшены мозаикой из смальты, в т. ч. золотой.

Богатая резьба в очень высоком рельефе производилась на месте в К. (иногда уже в кладке, так что углы остались незавершенными). Она крайне разнообразна и свободна; ее элементы (виноградные листья, павлины) часто полностью оторваны от фона и напоминают круглую скульптуру. Было проанализировано до 10 тыс. резных элементов, восстановлена структура декора. По периметру, вдоль аркатуры, обегая ниши, арки и угловые блоки, шла посвятельная надпись; ее венчали виноградные лозы с чудесными листьями (часть нависает над строккой, а часть утоплена, что создает пространственный эффект). Строфы гекзаметра строго ложились на каждый архитектурный элемент. В нишах помещались фронтальные изображения павлинов с распущенными по всей конхе хвостами, в арках павлины попарно обращены друг к другу. Здесь же впервые использованы капители распространенной в VI в. формы: с решетчатой корзиной, перехватом и пальметтой. Храм св. Полиевкта оказал большое влияние не только на последующую визант. архитектуру, но позже повлиял и на средневек. зодчество. Детали опустошенной крестоносцами церкви в XIII в. оказались в Зап. Европе (Аквилия, Венеция, Вена, Барселона).

С сер. XX в. до наст. времени большое место в археологии К. занимает исследование городских стен, систем водоснабжения, строительных технологий, городской топографии и др. черт урбанистической культуры. Отдельные проекты, такие как программы Эдинбургского ун-та «Стена императора Анастасия» (1994–2000) и «Археология Константинополя и его округа: гидравлика и история водоснабжения» (с 2004), дают прекрасные результаты (*Crow e. a.* 2008), в т. ч. в области исследования строительных материалов (*Bardill.* 2004); проводятся многочисленные конференции, посвященные новым открытиям в археологии К.

Вместе с тем равнодушие властей к изучению визант. наследия, доходящее до пренебрежения охраной археологических памятников, отмечают мн. посещавшие город ученые. Настоящую научную систему наблюдений в К. создать не удается, что продемонстрировал англо-тур. проект «Византийский мегаполис» (1998–2004). В соответствии с ним англ. археолог К. Дарк и стамбульский историк искусства Ф. Ёзгюмюш организовали надзор за руинами визант. периода в малоизученной зап. части города, между стенами эпохи правления Константина (приблизительно по линии бульвара Ататюрка) и Феодосия. Опубликованный ими отчет оказался поверхностным (*Dark, Özgümüş.* 2013). Ситуация, по словам П. Магдалино, остается тревожной: «В Стамбуле даже посторонний испытывает потребность стать стражем археологии и неусыпно стеречь памятники от бульдозерных вторжений».

В нач. XXI в. археология К. получила мощный импульс в связи со строительством туннеля по проекту «Мармара-Метро», станций Сиркеджи, Ускюдар и особенно на мысе Еникапы. Стамбульский археологический музей вел здесь охранные работы 10 лет (с 2004), раскрыв ок. 60 тыс. кв. м портовой зоны К., порта Феодосия, самого крупного в К. и одного из самых известных в визант. мире. Его слои (начиная с глубины 1 м от уровня моря) дали новую информацию о развитии города: открыты части древнейших (предположительно) стен Византии, собраны многочисленные архитектурные детали, изделия из дерева, корабельные снасти, предметы быта. К лету 2013 г. в районе Еникапы

было открыто 37 кораблей, торговых (разного размера) и боевых пентер, затонувших здесь на протяжении большей части визант. эпохи (V–XI вв.). Это самая большая из известных археологии серий судов, их комплексы имеют исключительное значение для истории. Суда и постройки законсервированы Стамбульским ун-том и Ин-том подводных исследований (Бодрум), начато строительство археологического парка. Материалы представлялись на крупных археологических выставках, приуроченных к 1-му и 3-му симпозиумам визант. исследований им. С. Гёнюл (I–III *Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium.* 2007–2013), где были выставлены материалы неск. (№ 1, 3, 12, 35) затонувших кораблей: «В свете дня: 8 столетий Стамбула: раскопки Мармара-Метро» (*Hatlie.* 2007) и «Рассказы таинственного порта: кораблекрушения в Еникапы» (*Stories from the Hidden Harbor.* 2013).

На мысе Еникапы четко выделяются 4 хронологические фазы: поздняя (с XII в.) — период засыпки гавани и устройства здесь садов; ранне- и средневизантийская (IV–XI вв.) — время существования торгового порта; римско-греческая (VI в. до Р. Х. — III в. по Р. Х.) — время использования природного ландшафта без устройства портовых сооружений; эпоха неолита (VII тыс. до Р. Х.). Период от основания Византии до позднеэллинистической эпохи слабо представлен, т. к. район Еникапы в то время еще был удален от центра города. Вещи VI–IV вв. до Р. Х. — коринфская керамика (арибаллы, ойнохойи), амфоры Хиоса, Тасоса и Самоса, лаковая аттическая посуда — лежат здесь прямо на скальном основании, их объем не сравним с размахом торговли Византии (в его зоне у Сиркеджи найдены мн. сотни штампованных ручек амфор). Видимо, к мысу Еникапы корабли подходили, когда не могли сразу достичь сев. гавани Неорион из-за штормов в Боспоре и Мраморном м., спасаясь от пиратов и т. п. Торговля была успешной и в эпоху рим. правления (со 146 г. до Р. Х.), хотя в письменных источниках это не отражено. В Византии разгружали текстиль из Эдессы, Антиохии и Александрии; вино, масло и специи из Сирии; пергамен и зерно из Египта, Африки и Испании; вина из Галлии и Италии и затем





развозили товары по суше. После начала строительства К. в IV в. старые пристани еще использовали, но они не могли обеспечить огромный город продовольствием и строительным материалом. В естественных гаванях южнее центра, в зоне совр. Еникапы, возник порт Феодосия и «Александрийские житницы» (Ногга Alexandriana) для выгрузки зерна из Египта. Слой IV–VII вв., когда К. контролировал торговлю Средиземного и Чёрного морей, особенно богаты находками. Среди них — амфоры из Палестины, Египта, Сев. Африки (Карфаген, Ливия, Триполитания) и региона Эгейского м.; лампы из Сиро-Палестинского региона; исключительно широко представлена нумизматика: от золотых солидов до бронзовых фоллисов императоров V–VI вв. Так, в IV–V вв. в порту затонул торговый корабль Yenikari-35 с грузом в амфорах (тип Яссыада 1 и 2), нек-рые с соленой рыбой, и в др. сосудах (частично из Синопа), а также с кухонной утварью, деревянными изделиями и др. Среди дорогих изделий — резная



Быколев. Скульптура, украшавшая гавань у дворца Быколеон. V–VI вв. (Археологический музей, Стамбул)

пластина из слоновой кости с рельефом Ники, бронзовые лампа и гирька в виде скульптурки Афины, стеклянные гирьки для взвешивания монет с монограммами правящего наместника, весы, солид имп. Феодосия, свинцовая печать епарха Петра, множество ламп малоазийского типа, парфюмерные сосуды.

С захватом арабами стран Вост. Средиземноморья импорт зерна из Египта прекратился и после VIII в. порт Феодосия обеднел: находок ощутимо меньше, их качество ниже. Амфоры этой эпохи в основном эгей-

ские, сосуды для масла из М. Азии. Из редких находок — 2 сосуда с изображениями человеческих лиц, свинцовая печать архонта Кипра и архиепископа Амасии. С оживлением морской торговли количество находок, относящихся к IX–XI вв.,



Золотой Рог. Раскрашенная гравюра из кн.: Schedel H. Liber chronicarum. 1493. Fol. 257r (РГБ)

возросло. Однако, поскольку в IX в. центр торговли сместился к северу, разнообразие связей К. не восстанавливается: обмен отныне вели в основном с Балканами, Грецией и Причерноморьем.

С IX в. соперники Византии в морской торговле, города-гос-ва Италии (Амальфи, позже Пиза и Генуя, с X в. Венеция), получив привилегии для торговли в Византии, обосновались в Галате и вокруг Золотого Рога. Постепенное усиление позиций итал. купцов в К. в XI–XII вв., фактории к-рых находились в основном на бе-

форы этого времени в нем однотипны (из портов Мраморного м., Крыма), но обилие свинцовых печатей от торговых, адм. и церковных документов указывает на продолжавшуюся городскую жизнь. Среди кораблей этого периода особо значимы Yenikari-3 (морское судно IX в., перевозившее строительные материалы: черепицу, кирпичи со штампами, мрамор), Yenikari-1 (очень старое судно X–XI вв. для каботажного плавания вдоль берегов Мраморного м., полное амфор типа Glinsenin-1 с вином из окрестностей Родосто (ныне Текирдаг) и мелких бытовых предметов) и Yenikari-12 (самый маленький из найденных кораблей с грузом крымских амфор IX в., а также предметов для игр, наперстков и иголок; внутри его маленькой кухни остались мангал и кухонные горшки, в плетеной корзинке — вишневые косточки). На судах, подобных Yenikari-12, каюты были только у капитана и владельца груза. Пассажиры готовили себе сами по очереди, получая только воду, жили вместе с командой, спали в неудобных местах и позах и пользовались деревянной посудой.

Кроме затонувших кораблей в районе Еникапы были полностью изучены каменные фундаменты церкви XII в., неизвестной по письменным источникам.

Л. А. Беллев

Каталог храмов и монастырей К. Наибольшим почитанием в визант. К. пользовались Пресв. Богородица (известно более 130 церквей и монастырей в ее честь), Спаситель (более 30 церквей) и арх. Михаил (24 церкви). Вместе с тем в К., по-видимому, существовали храмы, приделы



Вид Константинополя. Разворот из кн.: Schedel H. Liber chonicarum. 1493. Fol. 129r–130 (РГБ)

или часовни, посвященные почти всем известным в визант. мире святым. Среди нескольких сот комплексов церквей и мон-рей К. визант. эпохи лишь немногие здания сохранились до наст. времени. В каталоге собраны основные сведения о храмах и мон-рях (их нумерация после названия соответствует нумерации

в регах Золотого Рога, привело к быстрому оттоку кораблей от гаваней юж. берега К. к причалам на севере. Порт Феодосия с XII в. потерял значение как торговый и опустел; ам-

или часовни, посвященные почти всем известным в визант. мире святым. Среди нескольких сот комплексов церквей и мон-рей К. визант. эпохи лишь немногие здания сохранились до наст. времени. В каталоге собраны основные сведения о храмах и мон-рях (их нумерация после названия соответствует нумерации





на карте), к-рые играли наиболее значительную роль в жизни правосл. городской общины К. и всей Византии, пользовались поддержкой и вниманием со стороны имп. династий и патриархов, были местами паломничества, но в основном известны лишь из скудных упоминаний в письменных источниках. Часто не удается определить точное местонахождение того или иного храма в городе, нек-рые сохранившиеся храмы известны под тур. названиями, и определить с уверенностью их посвящение в визант. время также невозможно; тур. топонимика и подобные случаи также учтены в каталоге.

Монастырь Августы (1) (Janin. 1969. P. 54–55, 249–250), женский, находился в квартале Юстина. Основан имп. Юстином I (518–527) и его женой Евфимией, к-рая, по данным ряда источников (недостов. назван), была там погребена (согласно Георгию Кедрину, даже вместе с супругом). Царское погребение находилось в крипте ц. св. Фомы (по др. сведениям, мон-рь располагался рядом с этой церковью), к-рую, по мнению Жанена, можно отождествить с ц. св. Фомы в квартале Амантия. Обитель в последний раз упоминается в трактате «О церемониях» имп. Константина VII Багрянородного.

Церковь св. Агафоника в Кенополе (2) (ἐν Καίουπόλει) (Janin. 1969. P. 7–8; Иванов. 2011. С. 248), в честь Агафоника, Зотика, Феопрепия, Акиндина, Севериана, Зинова и др. мучеников Вифинских и Фракийских. Согласно источникам XI в. и более поздним, была построена при имп. Константине I, являлась кафедральным собором при 7 патриархах и местом коронации императоров, однако эти сведения недостоверны. Тем не менее о древнем происхождении церкви свидетельствуют ее базиликальная форма и тот факт, что при имп. Юстиниане I она уже реставрировалась (*Procop. De aedif. I 4*). Последнее упоминание о храме оставил Антоний Новгородец (1200).

Церковь св. мч. Акакия в Гептакалоне (3) (ἐν τῷ Ἐπτακάλῳ) (Janin. 1969. P. 14–15), согласно источникам средневизант. эпохи, была основана имп. Константином Великим, что едва ли достоверно. Тем не менее почитание мч. Акакия Сотника (пам. 7 и 8 мая), казненного в Византии в 303 или 304 г., известно

уже в IV в. Храм существовал уже в 359 г., когда еп. Македоний К-польский перенес в него саркофаг имп. Константина из базилики св. Апостолов на время ее перестройки. Церковь имела форму базилики; в сер. VI в. она была перестроена и украшена с особой роскошью имп. Юстинианом. В кон. IX в. ее вновь реконструировали при имп. Василии I Македонянце; старая церковь к этому времени была уже полностью разрушена. В 1200 г. храм посетил Антоний Новгородец, к-рый указал, что помимо мощей св. Акакия в церкви покоился также свт. Митрофан (епископ К. в 306/7–314). В кон. XIII в. на этом же месте был основан мон-рь Пресв. Богородицы Вевея-Эллис, и ц. св. Акакия вошла в монастырский комплекс. Праздник в честь святого в храме отмечался 7 и 8 мая. Согласно К-польскому Синаксарю, еще одним памятным днем было 21 июля, что, вероятно, соответствует дате освящения храма после одной из перестроек. Синаксис в честь свт. Митрофана совершался 4 июня.

Монастырь Акимитов (4) — см. ст. Акимиты.

Церковь Анастасии (Воскресения) в портиках Домнина (5) (ἐν τοῖς Δομνίνου ἐμβόλοις) (Janin. 1969. P. 22–24; Иванов. 2011. С. 263), была построена на месте домового храма на территории виллы сенатора Авлавия, в к-ром совершал богослужения свт. Григорий Богослов по прибытии в К. в 379 г. Как отмечал свт. Григорий, церковь именовалась «Анастасия» (Ἀναστασία, просторечная форма от Ἀνάστασις — Воскресение) в знак Торжества Православия над арианством. По другой версии, в храме была воскрешена упавшая во время богослужения беременная женщина (*Sozom. Hist. eccl. VII 5*). Согласно свт. Фотию, мраморным убранством церковь обязана еп. Нектарию (381–397). Свт. Иоанн Златоуст произносил в ней проповеди (398–399) и поселил при ней егип. монахов, укрывавшихся от преследований Александрийского патриарха Феофила (401). В позднейшее время сложилась легенда, приписывавшая строительство церкви прп. Маркиану, эконому Великой ц. (сер. V в.). Ок. 468–470 гг. в церковь были перенесены из Сирмия мощи вмп. Анастасии Узорешительницы, что добавило 3-ю трактовку названия храма. Отсюда началась торжест-

венная процессия в честь освящения собора Св. Софии в дек. 537 г. Имп. Василий I Македонянин (867–886) отреставрировал церковь, заменив деревянный свод позолоченным каменным. В 950 г. имп. Константин VII Багрянородный поместил здесь часть мощей свт. Григория Богослова. В храме также хранились мощи прп. Авксентия Вифинского и, по нек-рым сведениям, прп. Маркиана. Синаксис совершался в честь вмп. Анастасии (22 дек.), свт. Григория (25 янв.), прп. Авксентия (14 февр.) и «мириад ангелов» (11 янв.). В источниках церковь локализуется «в портиках Домнина» либо «в квартале Мавриана».

Монастырь Анастасис (Воскресения) (6) (Janin. 1969. P. 20–22), был основан рядом с ц. Анастасии не позднее XII в., когда он упоминается как место проведения синаксиса в честь прп. Авксентия Вифинского (14 февр.). Насельником обители был буд. патриарх Феодот II (1151–1153). После 1204 г. мон-рь был занят капитулом каноников. Т. Морозини, лат. патриарх К., забрал из церкви мон-ря мраморные колонны для алтаря Св. Софии. Византийский мон-рь был возрожден в посл. четв. XIII в. Георгием Акрополитом и его сыном Константином, к-рый устроил часовню в честь св. Лазаря (Латрского?) и похоронил здесь свою жену Марию. Имп. Андроник II Палеолог (1282–1328) объединил мон-рь с Галисийским. Обитель упоминается в патриарших грамотах 1324 и 1367 гг. Она еще существовала в XV в., когда там проходили собрания по поводу возможности проведения Вселенского Собора, к-рый предлагал созвать Римский папа Евгений IV (1431–1447).

Церковь св. Анастасия Персиянина (7) (Janin. 1969. P. 27), была построена в последние годы VIII в. имп. Ириной и ее сыном имп. Константином VI. В Синаксаре К-польской ц. (X в.) в день памяти прмч. Анастасия Персиянина под 22 янв. говорится, что небольшой мученик во имя святого, где ему совершалась ежегодная служба, располагался в храме мч. Филимона, в Стратигионе (ἐν τῷ Στρατηγίῳ). Вслед за Дюканжем Жанен предположил, что речь идет о церкви, построенной Ириной, и уточнил, что Стратигион находился на территории древнего Порты.





Монастырь св. Андрея в Криси (Коджа-Мустафа-паша-джами) (8) (ἐν τῇ Κρίσει — в суде) (*Janin*. 1969. P. 28–31; *Müller-Wiener*. 1977. S. 172–176; *Иванов*. 2011. С. 403–408), также известен как Родофилион (Ῥοδοφύλιον). Считается, что церковь основана в V в. сестрой имп. Феодосия II Аркадией и первоначально имела посвящение во имя ап. Андрея Первозванного. Вероятно, мон-рь сначала был мужским, но уже в кон. VIII в. был женским. В этой обители были погребены пострадавший от иконоборцев прмч. *Андрей Критский* († 767), в честь которого мон-рь получил 2-е посвящение, и св. Филарет Милостивый († 792), заранее купивший здесь для себя саркофаг, а также супруга последнего. По всей вероятности, эту монастырскую церковь св. Андрея, пострадавшую в ходе иконоборчества, отреставрировал имп. Василий I Македонянин. Обитель отождествляется с мон-рем «ту Канстрисиу» (τοῦ Κανστρίσιου), где в XII в. совершался синаксис в честь св. Андрея (19 окт.), и с меньшей вероятностью — с монастырем св. Андрея у ворот Сатурнина. Во время лат. владычества мон-рь пришел в запустение, в кон. XIII в. его восстановила Феодора Раулена, племянница имп. Михаила VIII Палеолога. Она получила от своего двоюродного брата имп. Андроника II Палеолога разрешение поместить в обители мощи свт. *Арсения Авториана*, к-рые позже были перенесены в Св. Софию, а также отстроила ц. во имя прмч. Андрея Критского, в перестроенном виде сохранившуюся до наст. времени. Феодора Раулена и дочь Андроника II Симонида, овдовев, приняли постриг в этом мон-ре и здесь же были в посл. похоронены. Обитель упоминается в патриарших грамотах 1371, 1400 и 1401 гг. и в хождениях рус. паломников этого времени. В кон. XV в. комплекс был превращен в мечеть Коджа-Мустафа-паша-джами, к-рая играла важную роль в жизни султанского двора на протяжении всей османской эпохи. В 1707 г. к мечети было пристроено медресе; вокруг комплекса построили неск. мавзолеев-тюрбе, в к-рых похоронены нек-рые родственники династии Османов и видные гос. деятели. Храм св. Андрея кон. XIII в. имел классическую крестово-купольную форму, с 3 апсидами и нартексом. Перестроенный



Церковь св. Андрея в Криси (мечеть Коджа-Мустафа-паша-джами). V в., 1284 г., кон. XV–XVIII в.

в мечеть, ныне он внешне почти неотличим от др. архитектурных памятников османской эпохи. Однако интерьер здания сохранил мн. черты облика визант. времени, в т. ч. колонны и капители VI в.

Монастырь Кира Антония (9), отождествляемый с Каллийским мон-рем (мон-рь Кавлея; τοῦ Καλέα, τοῦ Καλλίου, τοῦ Καυλέα) во имя Пресв. Богородицы (*Janin*. 1969. P. 39–41), первый известный игумен к-рого и, возможно, основатель обители — буд. К-польский патриарх свт. *Антоний II Кавлей* (893–901). В его честь мон-рь получил название и впервые так упоминается в грамоте имп. Исаака II Ангела 1192 г., содержащей сведения о значительном имуществе обители. Находился к востоку от Балыкпазара, вероятно на месте мечети Ени-Валиде-джами. Имп. Лев VI Мудрый (886–912) произнес речь на освящение нового храма — обители, в которой сохранилось его описание. В мон-ре кроме свт. Антония были похоронены василеопатор Стилиан Зауца (896) и свт. Антоний Кавлей (901), здесь ему совершался синаксис. В 1081 г. патриарх Косма I Иерусалимит, отказавшись от престола, удалился в этот мон-рь, где и скончался. Обитель была занята латинянами, разрушившими его ограду. Источники XIV–XV вв. указывают на то, что в обители вновь появились насельники. В частности, игум. Афанасий был делегирован на Афон за документами, к-рые бы могли быть использованы в диалоге с католиками,

а затем участвовал в Ферраро-Флорентийском Соборе и выступил против унии в нояб. 1452 г. — это последнее упоминание обители.

Собор св. Апостолов (10) — см. ст. *Апостолов святых церковь в Константинополе*.

Аджемага-месджи (31) — см. ст. *Халкопратийской Пресв. Богородицы монастырь*.

Атик-Мустафа-паша-джами (11) — см. ст. *Влахерны*.

Монастырь Афанасия (12) (*Janin*. 1969. P. 10–11), основан как «двойной» (муж. и жен.) на холме Ксиролоф К-польским патриархом свт. *Афанасием I* (1289–1293, 1303–1309). Он удалялся в этот мон-рь после 1-го и 2-го отречения от престола, скончался здесь и был погребен. В результате конфликта между муж. и жен. частями обители патриарх Нил в марте 1383 г. учредил 2 самостоятельных мон-ря с отдельным имуществом. По нек-рым сведениям, мощи свт. Афанасия в 1454 г. были по ошибке увезены венецианским купцом, к-рый принял их за мощи свт. *Афанасия I Великого* (см.: *Stiernon D. Le quartier de Xérolaphos et les reliques vénitiennes de saint Athanase // REB*. 1961. Vol. 19. P. 165–188).

Монастырь Пресв. Богородицы Ахиропитос (монастырь Авраамитов) (13) — см. *Авраамитов в честь Пресвятой Богородицы монастырь*.

Монастырь Пресв. Богородицы Вевея-Эллис (14) (τῆς Βεβαίας Ἐλλιπιδος — Твердого упования) (*Janin*. 1969. P. 172–173), основан в 1-й пол. XIV в. Феодорой Синадиной, племянницей имп. Михаила VIII Палеолога, к-рая, овдовев, приняла здесь монашество с именем Феодула и составила для обители Типикон (изд.: *Delehaye H. Deux typica byzantins de l'époque des Paléologues*. Brux., 1920. P. 18–105). Ее дочь Евфросиния продолжила благоустройство мон-ря и добавила к Типикону неск. глав. В кон. XIV — нач. XV в. восстановительные работы проводили в мон-ре Ксения Филантропина и ее дочь Евгения Кантакузина. Согласно Типикону, мон-рь был полностью автономным и не подчинялся даже патриарху, имел собственность в К. и его окрестностях, а также во Фракии. Престольным праздником было Успение Пресв. Богородицы. Надпись «Вевея-Эллис» значится на иконе





Пресв. Богородицы в начале Типикона и употребляется в качестве наименования мон-ря условно. Жанен, опираясь на описание ограды, которое дает Типикон, локализует мон-рь на склоне 3-го холма, обращенном в сторону Пропонтиды; согласно одной из совр. теорий, обитель отождествляется с Килисе-джами (Иванов. 2011. С. 311–312).

Церковь Пресв. Богородицы во Влахернах (15) — см. ст. Влахерны.

Монастырь Пресв. Богородицы

Горгоэпикоос (16) (Скоропослушницы; τῆς Γοργοεπικόου) (Janin. 1969. P. 172–173), локализация его неясна. С. Манго предположил, что Пресв. Богородице Горгоэпикоос был посвящен комплекс Килисе-джами, его атрибуция в визант. время остается предметом споров (Man-gο C. Studies in Constantinople. Great Yarmouth, 1997. P. 421–429). В любом случае мон-рь находился недалеко от мон-ря Пресв. Богородицы Кирриотиссы (Календерхане-джами). Мон-рь был основан Никифором Хумном († 1327) или, вероятнее, восстановлен им, поскольку церковь с этим редким посвящением уже существовала в К. в 1-й пол. XI в. Обитель упомянута в Типиконе мон-ря Пресв. Богородицы Вевея-Эллис как соседствующая с ним. В 1340 г. здесь проходил церковный Собор. В ходе гражданской войны 40-х гг. XIV в. мать Иоанна Кантакузина поместила рядом с мон-рем припасы, к-рые вскоре расхитили люди имп. Анны Савойской. Сохранилось неск. рукописей, происходящих из монастырской б-ки (подробнее см.: Laurent V. Une fondation monastique de Nicéphore Choumnos: La Néa Moni de la Théotokos Gorgoépikoos // REB. 1954. Vol. 12. P. 32–44).

Церковь Пресв. Богородицы в квартале Диакониссы (17) (τῶν Διακονίσσης) (Janin. 1969. P. 174–175; Иванов. 2011. С. 269–270), основана патриархом свт. Кириаком II (596–606). Согласно соч. «О церемониях византийского двора» имп. Константина VII Багрянородного, была местом остановки во время торжественной имп. процессии, направлявшейся в ц. св. Апостолов в Светлый понедельник. В храме совершался синаксис в честь ап. Иоанна Богослова (15 февр.), Пресв. Богородицы (13/14 мая), апостолов Петра и Павла, Стефана и Иакова, брата Господня (19 нояб.); освящение церкви праздновалось дважды



«Похвала Богоматери с Акафистом».
Икона из Успенского собора
Московского Кремля. Кон. XIV в.
(ГММК)

(28 июля и 19 нояб.), что может указывать на ее большую реконструкцию. Развалины церкви были обнаружены в ходе раскопок 1943–1946 гг. на месте, к-рое в наст. время занимает здание философского фак-та Стамбульского ун-та.

Монастырь Пресв. Богородицы Эвергетиды (18) (Эвергетис) (τῆς Εβεργέτιδος — Благодетельницы; Эвергетидский мон-рь) (Janin. 1969. P. 178–183), известен в основном благодаря своему Типикону (см. *Эвергетидский Типикон*), составленному во 2-й пол. XI в. Основан состоятельным жителем К. Павлом в его загородном владении, где он начал вести подвижническую жизнь в 1048 г. После его смерти (1054) управление общиной перешло к его ученику Тимофею, который организовал полноценный мон-рь с церковью (освящение — 29 дек.) и 3 часовнями — в честь Спасителя, во имя св. Апостолов и кладбищенской. В рукописях известны неск. игуменов и насельников мон-ря XI–XII вв. В числе последних был буд. патриарх *Неофит I* (1153–1154). Мон-рь неоднократно посещал свт. *Савва I*, архиеп. Сербский (1219–1237), к-рый вместе со своим отцом великим жупаном Стефаном Неманей сделал в его пользу значительные пожертвования. В марте 1206 г. мон-рь (лат. Santa Maria de Virgiotis) со всем его имуществом был передан обители *Монте-Кассино* с условием, что греч. монахи не будут из него выселены (акт о передаче был подтвержден в 1217 и 1222). Мон-рь

находился в прибрежном районе на расстоянии ок. 3 км от городских стен. У него было подворье в К., о к-ром упоминал Антоний Новгородец и в к-ром, вероятно, останавливался свт. Савва Сербский. По мнению Жанена, подворье может быть отождествлено с «монастырем святого Андрея», к-рый находился близ мон-ря св. Андрея в Криси и в к-ром, по свидетельству анонимного рус. паломника XV в., хранился посох прп. Андрея Юродивого (по сведениям Антония Новгородца, на подворье хранился крест ап. Андрея Первозванного).

Церковь Пресв. Богородицы «Живоносный Источник» (19) — см. ст. «Живоносный Источник» иконы *Божией Матери монастырь*, расположенный за к-польской городской стеной.

Монастырь Пресв. Богородицы Кехаритомени (20) (τῆς Κεχαρίτωμένης — Благословенной) (Janin. 1969. P. 188–191), основан не позднее нач. XII в. Ириной Дукеной, женой имп. Алексея I Комнина, к-рая составила для обители Типикон (до 1118; изд.: PG. 127. Col. 985–1128; Miklosich, Müller. Vol. 5. P. 327–391). Мон-рь был полностью автономным. Его церковь была купольная, имела экзонартекс, предназначенный для погребения представительниц августейшей фамилии, и нартекс с изображением сцены «Омовение ног». На территории обители также была ц. св. Димитрия и имп. апартаменты с 2 примыкавшими банями. Мон-рь соседствовал с другим, также основанным имп. Ириной, — в честь Христа Филантропа (Человеколюбца) и имел общее с ним водоснабжение. Из рус. паломников только диак. Зосима упоминает, что в мон-ре хранилась глава прп. Иоанна Дамаскина. Хотя указание на мощи не подтверждается др. источниками, само упоминание может свидетельствовать о существовании мон-ря в 1-й четв. XV в. В то же время не исключено, что церковь стала приходской, поскольку сохранилось разрешение на совершение венчания ее священником и певчим ок. 1400 г. (Miklosich, Müller. Vol. 2. P. 299). На основании указаний Типикона, что мон-рь находился недалеко от ц. св. Анны в квартале Девтерон и соседствовал с жен. мон-рем св. Николая, Жанен локализует обитель между Адрианопольскими воротами и совр. р-ном Балат.





Монастырь Пресв. Богородицы Кириотиссы (Календерхане-джами?) (21) — см. *Панагии Кириотиссы храм в Константинополе*.

Монастырь Пресв. Богородицы Константина Липса (Фенари-Иса-джами) (22) — см. *Липса монастырь, в Константинополе*.

Монастырь Пресв. Богородицы Одигон (23) — см. *Одигон*.

Монастырь Пресв. Богородицы Паммакариссос (Фетхие-джами) (24) — см. *Паммакариссос монастырь*.

Монастырь Пресв. Богородицы Панахрантос (25) (τῆς Παναχράτου) (*Janin*. 1969. P. 214–215), первое упоминание о нем относится к 1073 г.: кафигумен монастыря Феоктист подписал документ, подтверждавший собственность монастыря св. Иоанна Богослова на Патмосе (*Miklosich, Müller*. 1890. Vol. 6. P. 15). В 1245 г. коннетабль Жоффруа де Мери получил частицу главы св. ап. Филиппа из ц. Пресв. Богородицы Панахрантос. Монастырь имел владения рядом с р. Меандр, больше в Пиргосе, которые после падения К. в 1204 г. и перехода обители под управление латинян стали бесхозными (res nullius). В 1216 г. монахи монастыря св. Иоанна Богослова на Патмосе добились права владения этой собственностью (*Miklosich, Müller*. 1890. Vol. 6. P. 176–179). После отвоевания К. в 1261 г. греч. монахи вновь заняли мон-рь. 8 марта 1279 г. патриарх *Иоанн XI Векх* удалился в обитель, чтобы не обострять отношений с имп. Михаилом VIII Палеологом; 26 дек. 1282 г. он вновь прибыл сюда после вынужденного отречения от престола. Прп. *Григорий Синаит* с учениками был принят в ц. Трех святителей этого мон-ря. Впосл. (вероятно, во 2-й пол. XIV в.) мон-рь был преобразован в женский и просуществовал до падения Византийской империи. По свидетельству русских паломников XIV — нач. XV в. в нем находилась глава свт. Василия Великого (*Majeska*. 1984. P. 37, 161, 183). Также здесь хранился отпечаток стопы ап. Павла. Монастырь находился рядом с Св. Софией и недалеко от двorca Манганы.

Монастырь Пресв. Богородицы Пантанассы (26) (τῆς Παντανάσσης) (*Janin*. 1969. P. 215–216), возник во 2-й пол. XII в. Строительство начала Мария Антиохийская, вдова имп. Мануила I Комнина, однако

вскоре она была арестована и затем 27 авг. 1182 г. казнена по приказу Андроника I Комнина. Имп. Исак II Ангел (1185–1195) закончил строительство и поместил в этот мон-рь свою старшую дочь. По сведениям рус. паломников сер. XIV — нач. XV в., обитель располагалась недалеко от мон-ря Пресв. Богородицы Панахрантос и в ней находилась часть орудий Страстей Христовых (*Khitrovo*. 1889. P. 119, 202, 230), переданная, возможно, из монастыря св. Георгия в Манганах.

Монастырь Пресв. Богородицы Перивлетты (27) — см. ст. *Перивлетты монастырь, в Константинополе*.

Монастырь Пресв. Богородицы Пиги (19) — см. ст. *«Живоносный Источник» иконы Божией Матери монастырь*.

Церковь Пресв. Богородицы в Сигме (28) (ἐν τῷ Σίγματι) (*Janin*. 1969. P. 230–231), по мнению Жанена, визант. традиция, согласно которой церковь была построена имп. Константином I Великим, является вымышленной. Вероятно, она была отремонтирована имп. Юстинианом ок. 532 г. и разрушена во время землетрясения 9 янв. 870 г. Василий I Македонянин построил на ее месте более прочную и красивую церковь. Место Сигма, возможно, получило название от полукруглого портика и находилось между цистерной Мокия и мон-рем Пресв. Богородицы Перивлетты.

Церковь Пресв. Богородицы Фара (Фаросской) (29) — см. ст. *Большой дворец в Константинополе*.

Церковь Пресв. Богородицы на форуме (30) (τοῦ Φόρου) (*Janin*. 1969. P. 236–237; *Иванов*. 2011. С. 254–255), была построена имп. Василием I (867–886) в первые годы его правления для торговцев, которые проживали в районе форума Константина. По обычаю, установленному, возможно, имп. Василием I, императоры во время триумфов доезжали верхом от Золотых ворот до форума и переодевались в этой церкви из военного в царское одеяние, чтобы потом шествовать до Св. Софии. Этот храм посещал прп. Андрей Юродивый, согласно его Житию (X в.). Антоний Новгородец (1200) сообщает, что в церкви хранился мраморный стол, за которым совершалась Тайная вечеря (Книга Паломник. С. 23–24). Церковь находилась в левом портике форума.

Монастырь Пресв. Богородицы Халкопратийской (31) — см. *Халкопратийской Пресвятой Богородицы монастырь*.

Монастырь Пресв. Богородицы (Успения) Хора (Кахрие-джами) (32) — см. ст. *Хора, монастырь в Константинополе*.

Бодрум-джами (71) — см. ст. *Мирелейон*.

Церковь святых Бориса и Глеба (33) (*Janin*. 1969. P. 65), по сообщению летописца из рукописи XVI в., ее строительство относится к 1117 г. (РГАДА. МГАМИД. Ф. 181. № 478. Л. 471–471 об.). Антоний Новгородец (1200) свидетельствовал, что церковь, посвященная Борису и Глебу, находилась в квартале Ис-Пигас (εἰς Πηγάς), где было явление этих святых и по молитве к ним происходили мн. исцеления (Книга Паломник. С. 33). Не исключено, что данная церковь принадлежала рус. населению К.

Церковь св. Вавилы (34) (*Janin*. 1969. P. 55–56), находилась в квартале Саллюстия (ἐν τοῖς Σαλλουστίου), по другим источникам — в К-польском предместье Евдом, недалеко от имп. резиденции. По мнению Жанена, церковь была посвящена сщмч. *Вавиле*, еп. Антиохийскому (пам. 4 сент.). Именно здесь сенаторы встречали императора, когда он возвращался из походов на Запад. Правитель совершал молитвы в церкви, а затем отправлялся во дворец. В кн. «О церемониях византийского двора» имп. Константина VII Багрянородного эта церковь названа церковью младенцев (τῶν Νηπίων), возможно, в честь 3 отроков, принявших мученическую кончину вместе с Антиохийским епископом. После разрушения церкви болгарами (IX в.) хранившиеся в ней мощи святых были перенесены в Студийский мон-рь. Предположительно церковь могла находиться на северо-западе от Бакыркёя (Макрыкёя) и ее останки были использованы при постройке особняка в 1571 г.

Монастырь св. Василия (35) (*Janin*. 1969. P. 58–59), располагался около ц. Благовещения (τῶν Κύρου), в окрестностях ворот св. Романа (Топкапы); был построен Василием, внебрачным сыном имп. Романа I Лакапина, паракиноменом (постельничим) и паракиноменом при имп. Константине VII Багрянородном. Имп. Василий II, придя



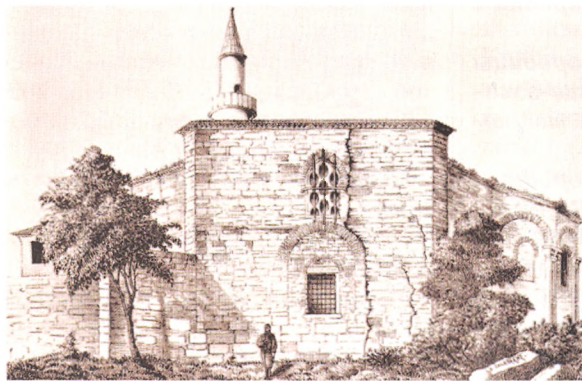


к власти, устранил постельничего Василия и намеревался разрушить до основания его мон-рь, однако довольствовался лишь тем, что вывез оттуда наиболее роскошные вещи (мебель, скульптуру) и, возможно, лишил обитель имений. Монастырь существовал после 976 г.; в 985 г. мон. Михаил сделал в нем копию рукописи (РНБ. Б. 1/5) при игум. Василии. Здесь был похоронен К-польский патриарх *Иосиф I Галисий* в кон. марта 1283 г. и заключен после низложения *Иоанн XIV Калека* (февр. 1347). В рукописи 1354 г. этот мон-рь назван императорским. Герман, игумен мон-ря св. Василия, был одним из представителей греч. Церкви на Соборе во Флоренции и выступал против унии (нояб. 1452). По сведениям Антония Новгородца в 1200 г. в мон-ре хранилась епитрахиль свт. *Василия Великого* и кость десницы прав. Симеона Богоприимца (Книга Паломник. С. 31).

Церковь Васса (36) (τῶν Βάσσου) (*Janin*. 1969. P. 61–62), по словам Псевдо-Кодина, была построена Вассом, патрицием и префектом претория при имп. Юстиниане. В 1-й пол. IX в. при церкви существовал мон-рь: согласно Житию св. *Феофано*, написанному Никифором Григорой, рядом с этим храмом Пресв. Богородицы, в котором родители буд. императрицы молились о даровании им ребенка, находился муж. мон-рь. Вероятно, в нач. XV в. обитель была на грани разрушения, т. к. известно, что в мае 1400 г. Матфей I, патриарх К-польский, передал ее во владение епископу императрицы при условии, что тот срочно проведет работы по восстановлению мон-ря. После этого обитель возродилась: именно в ней греки вели переговоры с представителями Зап. Церкви о предстоящем Вселенском Соборе (1437). Жанен на основе сообщения Псевдо-Кодина о том, что мон-рь находился между кварталами Карпиана (τὰ Καρπιανῶν) и Оксия (τὰ Ὀξεία), предположил, что он располагался на вост. склоне 3-го холма.

Монастырь св. Вассиана (37) (*Janin*. 1969. P. 60–61), был основан в кон. V в. прп. Вассианом (пам. 10 окт.) при содействии знатных мужей Севера и Иоанна в квартале Девтерон, недалеко от ц. св. Анны (по мнению Жанена, мон-рь находился к западу от цистерны Аспара

(Чукурбостан)). Обитель достигла небывалого расцвета — к концу жизни прп. Вассиана в ней подвизалось ок. 300 монахов. В течение мн. лет здесь под видом евнуха Вавилы жила прп. Матрона (пам. 9 нояб.). Новый расцвет мон-ря в X в. произошёл благодаря прп. Луке Ново-



*Мон-рь Гастрия.
Гравюра. 1877 г.*

му (пам. 11 дек.), впосл. он был здесь похоронен. В нач. XIII в. обитель владела доходными домами недалеко от ворот Неорион. Она являлась подворьем мон-ря Элегмон (τῶν Ἐλεγμόν) в Вифинии. Возможно, мон-рь прекратил существование в период лат. владычества, поскольку о нем нет никаких сведений после хрисовула Алексея III Ангела (1195–1203).

Церковь Всех святых (38) (*Janin*. 1969. P. 389–390; *Иванов*. 2011. С. 339), находилась к востоку от ц. св. Апостолов, основана имп. Львом VI Мудрым (886–912) в память о его 1-й жене св. *Феофано*. В янв. 1010 г. в результате землетрясения в храме обрушился купол; имп. Василий II Болгаробойца восстановил его. Паломники кон. XII — нач. XIII в. упоминают эту церковь и хранившиеся в ней мощи (Антоний Новгородец — главу ап. Филиппа). В Неделю Всех святых в храм направлялась торжественная процессия. В июне 1296 г. церковь вновь пострадала от землетрясения и, вероятно, ее уже не восстанавливали, поскольку в XIV в. имп. Иоанн V Палеолог использовал ее материалы для ремонта городских стен.

Монастырь Гастрия (39) (Μονὴ τῶν γαστρίων — мон-рь ваз) (*Janin*. 1969. P. 67–68; *Иванов*. 2011. С. 399–401), согласно легендарной версии, сообщаемой Псевдо-Кодином, основана имп. равноап. Елена, к-рая, возвращаясь из Иерусалима, поместила здесь вазы с растениями, собранными на Голгофе. Средневек.

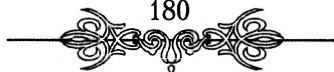
хронисты согласны в том, что монастырь был построен при имп. *Феофиле* (829–842), но расходятся во мнении относительно того, кто является его основательницей: мать имп. св. *Феодоры* *Феоктиста*, дочь имп. *Константина VI Евфросиния* (впосл. удалившаяся в эту обитель) или сама имп. *Феодора*. Наиболее вероятна 1-я версия. При этом, по всей видимости, мон-рь принадлежал имп. *Фео-*

доре, поскольку в нем была погребена не только она сама, но и ее дочери *Фекла*, *Анастасия* и *Пулхерия*, брат *Пет-*

рона, мать *Феоктиста* и племянница (дочь кесаря *Варды*) *Ирина*, а также хранилась часть останков (нижняя челюсть) кесаря *Варды*. Согласно хронике «Продолжатель *Феофана*», *Феоктиста* часто приглашала к себе в мон-рь внучек (дочерей *Феодоры*), пытаясь подарками склонить их к иконопочитанию; впосл. их брат *Михаил III*, став императором, заточил их в этот монастырь. Обитель локализуется на месте мечети *Санджактар-Хайретдин-джами* (2-я пол. XV в.).

Монастырь св. Георгия в Манганах (40) — см. ст. *Большой дворец в Константинополе*.

Монастырь св. Георгия Сикеота (41) (*Janin*. 1969. P. 77–78), в районе *Девтерон* получил известность после того, как в него в сер. IX в. были перенесены мощи прп. *Феодора Сикеота*. В источниках VIII в. упоминается «Сикеонский монастырь», однако неизвестно, идет ли речь о монастыре в К. или в Галатии. Согласно поздней версии, обитель была разрушена имп. *Константином V* (741–775) и он же вынужден был ее восстанавливать. В 893 г. здесь был похоронен патриарх *Стефан I*, который, возможно, имел тесные отношения с обителью и которому в X–XI вв. здесь совершался синаксис (27 мая) наряду с вмч. *Георгием* (23 апр.) и прп. *Феодором Сикеотом* (23 апр.). Исходя из упоминаний *Анной Комниной* и *Антонием Новгородцем*, мон-рь можно локализовать в районе цистерны близ *Адрианопольских ворот*; не исключено, что он находился на том месте,





где в 1562–1565 гг. была построена мечеть Михримах-султан-джами (р-н Эдирнекапы).

Голь-джами (100) — см. *Феодосий святой монастырь*, в Константинополе.

Монастырь прп. Далмата (42) — см. *Далмата монастырь*.

Церковь прор. Даниила (43) (*Janin*. 1969. P. 85), существование к-рой Жанен ставит под сомнение, поскольку свидетельства о ней сохранились только у нек-рых рус. паломников XV в.: диак. Зосима и Аноним (1424–1434) упоминали о церкви прор. Даниила, располагавшейся недалеко от Студийского мон-ря. Другие рус. паломники более раннего времени (Антоний Новгородец (1200), Стефан Новгородский (ок. 1350), Игнатий Смоленский (XIV в.)) свидетельствовали лишь о мощах прор. Даниила в церкви «у Романовых ворот» (Книга Паломник. С. 27), освященной в честь мч. Романа.

Монастырь св. Даниила Столпника в Стиле (44) (ἐν τῷ Στόλῳ) (*Janin*. 1969. P. 86), имп. Лев I (457–474) построил для учеников прп. Даниила Столпника рядом со столпом, на котором подвизался св. Даниил с 461 г. до своей кончины в 493 г. По сведениям, содержащимся в Житии прп. Луки Столпника (*Delehaye H. Les Saints Stylites. Brux.; P., 1923. P. 195–237. (SH; 14)*), столп, а следов., и обитель прп. Даниила находились вблизи Сосфениона (ныне Истинье). Игумены мон-ря участвовали в К-польских Соборах в 518 и 536 гг., но в позднейший период мон-рь редко упоминается в источниках. Известно, что он существовал по крайней мере до XII в. От этого времени сохранилось письмо мон. Николая из Катаскепи игумену мон-ря Савве.

Монастырь св. Димитрия Палеологов (45) (*Janin*. 1969. P. 92–93). В сер. XII в. Георгий Палеолог построил церковь и мон-рь во имя вмч. Димитрия Солунского, к-рый считался небесным покровителем рода Палеологов. Имп. Михаил VIII Палеолог (1258–1282) восстановил храм и обитель после разрушения латинянами и объединил ее с Келливарским монастырем, расположенным в М. Азии, так что у них был общий игумен, который мог именоваться «игумен Келливарский», «игумен святого Димитрия» или этими 2 титулами одновременно.

Монастырь пользовался полной независимостью и контролировался только императором. В обители проживало 36 монахов, из них 15 исполняли исключительно обязанности, связанные с богослужениями, а 26 занимались материальными вопросами. В подчинении у монастыря было множество обителей в окрестностях К., в Вифинии и во Фракии. В нояб. 1433 г. *Исидор*, буд. митр. Киевский, кард. и лат. патриарх К-польский, а в то время кафигумен мон-ря св. Димитрия, был отправлен имп. *Иоанном VIII Палеологом* на Собор в Базель для обсуждения места и времени проведения Собора о соединении католич. и правосл. Церквей. В 1448 г. игумен мон-ря св. Димитрия Григорий возглавлял посольство в Италию, отправленное Иоанном VIII Палеологом, в 1458 г. по настоянию папы Каллиста III он был поставлен на Киевскую митрополицию кафедр. Мон-рь находился на Золотом Роге между Иудейскими воротами и Дворцовым мысом (Сарайбурну), к-рый в визант. эпоху назывался мысом св. Димитрия. Русский паломник Стефан Новгородский (ок. 1350) сообщил, что мон-рь стоял на берегу моря и в нем находились мощи «святого царя Ласкариасафа», под к-рым, по мнению Жанена, следует понимать имп. *Иоанна III Дуку Ватаца*, почитаемого у греков святым (*Khitrowo*. 1889. P. 121).

Церковь св. Димитрия в Ксилопорте (Канава, позднее Канану) (46) (Ἁγιος Δημήτριος εἰς τὴν Ἐυλοπόρταν, ὁ Κανάβης, ὁ Κανανοῦ). (*Janin*. 1969. P. 90; *Müller-Wiener*. 1977. S. 110), впервые упомянута в 1334 г., когда патриарх Исаия подтвердил передачу этого храма на попечение донатору Георгию Пепагомену. В поздневизант. К-поле храм был малозначителен и получил известность уже в османскую эпоху, став в кон. XVI в. одной из резиденций К-польских патриархов.

Монастырь св. Диомиды (47) (*Janin*. 1969. P. 95–97; *Иванов*. 2011. С. 527–528), располагался близ Золотых ворот. Первоначально существовала церковь во имя мч. Диомиды, строительство к-рой визант. городские предания относят к периоду правления имп. Константина Великого (306–337). По мнению Жанена, мон-рь во имя мч. Диомиды возник в нач. VI в. и назывался: «мон-рь Преславной Девы Богоро-

дицы и мч. Диомиды», «мон-рь Пресв. Богородицы и мч. Диомиды в Иерусалиме» или просто «Иерусалим», а также «Новый Иерусалим». Исследователь предположил, что такие названия могли возникнуть, потому что на территории обители находилось 2 церкви, во имя Пресв. Богородицы и во имя мч. Диомиды. Из «Хроники» Иоанна Малалы известно, что в этой обители часто собиралось множество людей для совместной молитвы о предотвращении стихийных бедствий, в частности в авг. 562 г. патриарх К-польский *Евтихий* молился здесь о предотвращении засухи. Мон-рь беспрерывно существовал до сер. IX в. и был перестроен и богато украшен Василием I Македонянином (867–886), после того как он получил здесь предсказание о восшествии на престол. Антоний Новгородец (1200) поклонялся мощам мч. Диомиды, хранящимся в посвященном ему храме (Книга Паломник. С. 25). В нач. XIV в. обитель находилась в упадке, однако церковь во имя мч. Диомиды еще существовала во 2-й четв. XIV в., когда анонимный рус. паломник видел в ней стол, за к-рым совершал Тайную вечерю Спаситель (*Khitrowo*. 1889. P. 231).

Монастырь прп. Дия (48) (*Janin*. 1969. P. 97–99), один из наиболее древних мон-рей К., основан в кон. IV в. сир. монахом *Дием* († ок. 430; пам. 19 июля), прибывшим в К. после мн. лет аскетической жизни близ Антиохии. Имп. Феодосий I Великий (379–395), посетив Дия и поразившись его праведной жизнью, выделил ему землю и средства на устройство обители. Во время патриаршества свт. Аттика (406–425) Дий был рукоположен во пресвитера и назначен игуменом монастыря. По свидетельству прп. Феодора Студита (PG. 99. Col. 1081) этот монастырь иногда называется 1-м из построенных в К., однако в совр. науке наиболее ранним принято считать мон-рь мч. Далмата. Обычно датой основания называется 390 г., однако в источниках сведения о времени основания обители противоречивы. К сер. V в. мон-рь приобрел большую известность: в соборных документах V–VI вв. подписи его архимандритов стоят на 2-м месте после подписей архимандритов мон-ря мч. Далмата (*Mansi*. T. 8. Col. 986, 1052). Дальнейшая история монастыря известна не полностью: в 1-й период





иконоборчества там были спрятаны частицы мощей мч. Стефана Нового. Согласно Феофану, имп.-иконоборец Константин V (741–775) разрушил до основания мон-рь прп. Дия за приверженность монахов почитанию икон. Однако после прекращения гонений на иконопочитателей обитель была восстановлена, уже в 787 г. ее игумен Антоний присутствовал на 2-м Соборе в Никее. Со 2-й пол. IX в. до нач. XIII в. исторические свидетельства о мон-ре отсутствуют. Известно лишь, что Антоний Новгородец (1200) видел главу и мощи прп. Дия в посвященном ему монастыре (Книга Паломник. С. 26). Вероятно, монастырь располагался в 12-м районе К. (между совр. районами Аксарай и Едикуле) к северо-востоку от цистерны св. Мокия.

Церковь вмц. Евфимии (Всехвальной) близ ипподрома (49) (Janin. 1969. P. 120–124; Müller-Wiener. 1977. S. 122–125; Иванов. 2011. С. 214–215), крупнейшая из 6 (по меньшей мере) к-польских церквей во имя вмц. Евфимии Всехвальной (др. название: τὸ ἄγιον — в честь

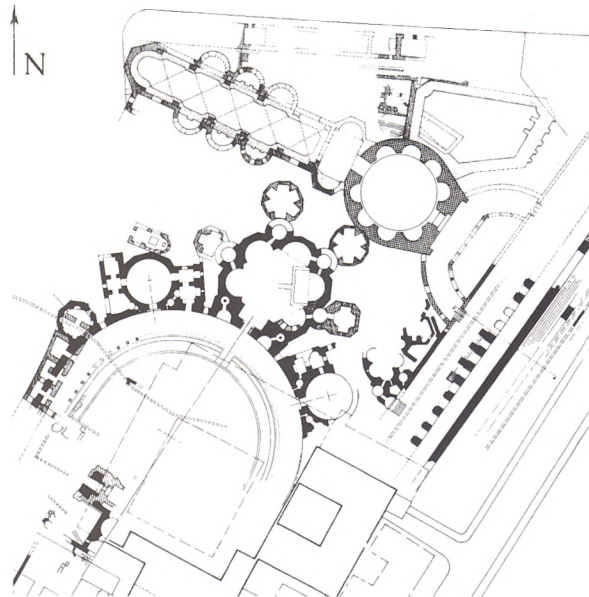
дении церкви. В 1939 г. в 45 м к северо-востоку от ипподрома были обнаружены руины церкви. В 1942–1952 гг. были проведены их археологические исследования, которые позволили частично восстановить строительную историю и сложный архитектурный облик памятника. Ок. 416–418 гг. на месте буд. храма был выстроен дворец, вероятно, преппозита Антиоха, влиятельного придворного имп. Феодосия II. Парадные помещения дворца в плане представляли собой центрические постройки в виде ротонд и многогранников и были организованы вдоль обращенного полукругом на юг большого портика с колоннадой. Возможно, при имп. Юстине I (518–527) центральный зал дворца, в плане гексагон с 6 апсидами, был переоборудован в ц. вмц. Евфимии. Остальные части комплекса оставались имп. собственностью и служили нуждам двора по крайней мере до X в. Вероятно, в VI–VII вв. к церкви с разных сторон были пристроены 4 мавзолея: 2 октагональных и 2 12-гранных в плане. О находившихся в них погребениях или реликвиях сведений нет. Мощи вмц. Евфимии были перенесены в этот храм из Халкидона, скорее всего в нач. VII в., в связи с угрозой разорения Халкидона персами. В иконоборческий период, при

имп. Константине V или его отце Льве III Исавре, церковь была десакрализована; мощи святой были выброшены в море, а здание некое время служило военным арсеналом. В 796/7 г. мощи были торжественно возвращены и храм восстановлен императрицей св. Ириной. Свидетельства паломников XII–XV вв. содержат противоречивые данные о наличии в церкви мощей вмц. Евфимии, однако очевидно, что храм просуществовал до тур. завоевания. Он пострадал в пожарах 1203 г., во время лат. правления находился в запустении; был восстановлен в кон. XIII в. и тогда же был украшен фресками, фрагменты к-рых частично сохрани-

лись и были раскрыты археологами (ныне экспонируются в музее Топкапы). На одной из фресок было изображено мученичество св. Евфимии. Храм был разрушен вместе со зданиями всех окружающих, наполовину запустевших кварталов, скорее всего, во время строительства большого серала Ибрагимом-пашой в 20-х гг. XVI в.

Монастырь вмц. Евфимии в квартале Олибрия (50) (ἐν τῷ Ὀλυβρίου) (Janin. 1969. P. 124–126). На основе 2 сохранившихся эпиграмм Жанен предположил, что строительство церкви было начато Лицинией Евдоксией, супругой имп. Валентиниана III после ее прибытия в К-поль в 462 г. и полностью окончено ее дочерью Галлой Плацидией и зятем Олибрием до 472 г., когда он был провозглашен рим. императором. Украшением церкви занималась также и Аникия Юлиана, внучка Лицинии Евдоксии. Вероятно, уже в кон. V или нач. VI в. рядом с церковью возник одноименный мон-рь. В Синаксаре К-польской ц. (X в.) говорится, что 13 авг. в ц. вмц. Евфимии совершалась торжественная служба мученикам Памфилию и Капитону (SynCP. Col. 890). Обитель и церковь находились на пути, соединявшем собор св. Апостолов и квартал Филадельфион (Φιλαδέλφιον); они практически полностью перестали упоминаться в документах и др. источниках с кон. X в. и, возможно, пришли в запустение до XIII в.

Монастырь вмц. Евфимии (Благовидной) в районе Петрион (51) (ἐν τῷ Πετρίῳ) (Janin. 1969. P. 127–129; Иванов. 2011. С. 369–370). Основание церкви на этом месте ошибочно приписывается в позднейших источниках легендарным епископам Византия III в. Первые достоверные сведения о жен. мон-ре относятся к эпохе имп. Василия I Македонянина, к-рому иногда и приписывают его основание. Мон-рь известен как место заточения царственных особ: дочерей Василия Македонянина, 4-й жены Льва VI Зои Карвонопсины, буд. имп. Феодоры (1031), родственниц Алексея I Комнина (1081). Согласно Синаксарю К-польской ц. (X в.), в храме обители хранилась глава мч. *Арефы* (пам. 24 окт.), а также совершалась память мучеников *Евсевия*, *Хараламптия*, *Романа*, *Мелетия* (*Телетия*), *Христины* — видимо, потому, что в этот день (30 мая)



План ц. вмц. Евфимии и окружающих ее зданий

ороса IV Вселенского Собора, в защиту к-рого эта святая совершила чудо). Письменные источники дают довольно туманную картину происхождения и ранней истории комплекса. Псевдо-Кодин приписывает основание храма имп. Константину Великому, а Псевдо-Дорофей (VII–VIII вв.) — *Кастину*, еп. Византия (30-е гг. III в.). Эти атрибуции, хотя и являются явно ошибочными, свидетельствуют о древнем происхож-

влении храма. В 1939 г. в 45 м к северо-востоку от ипподрома были обнаружены руины церкви. В 1942–1952 гг. были проведены их археологические исследования, которые позволили частично восстановить строительную историю и сложный архитектурный облик памятника. Ок. 416–418 гг. на месте буд. храма был выстроен дворец, вероятно, преппозита Антиоха, влиятельного придворного имп. Феодосия II. Парадные помещения дворца в плане представляли собой центрические постройки в виде ротонд и многогранников и были организованы вдоль обращенного полукругом на юг большого портика с колоннадой. Возможно, при имп. Юстине I (518–527) центральный зал дворца, в плане гексагон с 6 апсидами, был переоборудован в ц. вмц. Евфимии. Остальные части комплекса оставались имп. собственностью и служили нуждам двора по крайней мере до X в. Вероятно, в VI–VII вв. к церкви с разных сторон были пристроены 4 мавзолея: 2 октагональных и 2 12-гранных в плане. О находившихся в них погребениях или реликвиях сведений нет. Мощи вмц. Евфимии были перенесены в этот храм из Халкидона, скорее всего в нач. VII в., в связи с угрозой разорения Халкидона персами. В иконоборческий период, при имп. Константине V или его отце Льве III Исавре, церковь была десакрализована; мощи святой были выброшены в море, а здание некое время служило военным арсеналом. В 796/7 г. мощи были торжественно возвращены и храм восстановлен императрицей св. Ириной. Свидетельства паломников XII–XV вв. содержат противоречивые данные о наличии в церкви мощей вмц. Евфимии, однако очевидно, что храм просуществовал до тур. завоевания. Он пострадал в пожарах 1203 г., во время лат. правления находился в запустении; был восстановлен в кон. XIII в. и тогда же был украшен фресками, фрагменты к-рых частично сохрани-





праздновалось и освящение церкви обители (по Патмосскому списку Типикона Великой ц., X в.). Согласно соч. «О церемониях византийского двора» имп. Константина VII Багрянородного (945–959), храм служил усыпальницей семьи имп. Василия Македонянина: здесь покоились его мать, 2 брата и дочери, а также Зоя Карвонопсина. С кон. XI в. упоминание обители исчезает из источников.

Церковь вц. Евфимии (Всехвальной) в Петре (52) (ἐν τῇ Πέτρῳ) (*Janin*. 1969. P. 126–127), Псевдо-Кодин приписывает строительство этого сооружения имп. Анастасию I Дикору и его супруге Ариадне и т. о. датирует его кон. V — нач. VI в. Однако, возможно, церковь построили раньше, поскольку Феодор Анагност, современник Анастасия, сообщал, что по приказу имп. Феодосия Великого останки мучеников Терентия и Африкана (см. ст.: *Африкан, Терентий, Максим, Помпий [Пулий], Зион, Александр, Феодор*) были перенесены в мартирий вц. Евфимии в Петре (PG. 86. Col. 213). В Синаксаре К-польской ц. под 13 марта содержится запись о совершении праздника в честь этих мучеников в квартале Петрион (SynCP. Col. 534). По мнению Жанена, данное указание не позволяет отождествить ц. вц. Евфимии в Петре с одноименным мон-рем в Петрионе, т. к. оно возникло из-за ошибочного смешения названия кварталов. Кроме того, на основе сообщения из Синаксаря XII в. (Paris. gr. 1594) о том, что 20 нояб. совершалась торжественная служба мученикам *Евстафию, Феспесию и Анатолию* в посвященном им монастыре близ ц. вц. Евфимии в Скотинон-Пигадион (SynCP. Col. 239–240), Жанен пришел к выводу, что ц. вц. Евфимии в Петре могла также иметь и другое обозначение — «в Скотинон-Пигадион» и находилась на сев. склоне 5-го холма.

Монастырь прп. Евфросинии (53) (*Janin*. 1969. P. 130–131). О происхождении мон-ря и его названия имеются противоречивые сведения. По одной версии, обитель основала при имп. Льве VI Мудром (886–912) прп. *Евфросиния Младшая*, как сообщается в ее позднем Житии, рядом с воротами Пиги. Согласно Анониму Сафаса (XIII в.), вероятно опирающемуся на более ранний источник, имп. Феофил (829–842) уда-

лил свою мачеху Евфросинию (дочь имп. Константина VI) в этот мон-рь, получивший ее имя — τῆς Ευφροσύνης τὰ Λιβάδια; 2-я часть названия (τὰ Λιβάδια — луга) указывает на то, что мон-рь находился в незаселенной местности, по всей видимости, рядом с воротами Пиги. Наконец, по версии Псевдо-Кодина, мон-рь основала имп. св. Ирина (780–790, 792–802), а имп. Михаил III (842–867) даровал ему значительное имущество, поскольку заключил здесь свою мать имп. св. Феодору и сестер, постриженных в монашество; имя одной из них и было якобы дано обители (в действительности у имп. Михаила не было сестры с таким именем). Известен саркофаг из этой обители, в к-ром были погребены имп. Константин VI, его 1-я жена Мария и дочери Ирина и Евфросиния, а также дочь имп. Феофила Анна. Т. о., мон-рь, очевидно, принадлежал имп. фамилии и был основан имп. Ириной.

Зейрек-хилисе-джами (108) — см. ст. *Пантократора монастырь*, в Константинополе.

Имрахор-джами (96) — см. ст. *Студийский монастырь*, в Константинополе.

Церковь св. Иоанна Богослова в Дииптии (54) (ἐν τῷ Διίπτιῳ) (*Janin*. 1969. P. 264–267; *Иванов*. 2011. С. 215), вероятно, была построена имп. Ираклием (610–641) и затем отреставрирована визант. имп. Романом I Лакапином (919–944). Внутри комплекса св. Иоанна располагались также ц. св. Фоки и ц. или часовня (придел) св. Трифона. Согласно синаксарным сказаниям, в X в. в этой церкви скончался и был похоронен прп. *Георгий* (пам. греч. 11 и 23 марта), от мощей к-рого вполсл. происходили многочисленные чудеса. По свидетельству Антония, архиеп. Новгородского, в нач. XIII в. в этой церкви, находившейся недалеко от Св. Софии, хранился камень, к-рый лежал в гробу под головой Иоанна Богослова (Книга Паломник. С. 33). В нач. XV в. некий Иоанн Мелидонис израсходовал крупную сумму денег на восстановительные работы западной части храма и украшение алтаря и получил от патриарха Мефодия право на владение участком земли около этой церкви (*Miklosich, Müller*. 1862. Vol. 2. P. 495–496). 26 сент. здесь отмечался день кончины ап. Иоанна Богослова, 13 дек. совершалась тор-

жественная служба мученикам *Евстратию, Авксентию, Евгению, Мардарию и Оресту*, 11 марта — прп. Георгию, 11 апр. — сщмч. *Антипе*, еп. Пергамскому, 9 июля — мч. Оресту (SynCP. Col. 82, 305–306, 598, 810). Название квартала Дииптий переводится как «Чрезконье», поскольку здесь проводили лошадей для участия в бегах (*Иванов*. 2011. С. 215). Часть территории храма с кон. XV в. занимает мечеть Фирузага-джами.

Монастырь св. Иоанна Богослова в Евдоме (55) (ἐν τῷ Ἐβδόμῳ) (*Janin*. 1969. P. 267–269; *Иванов*. 2011. С. 215), первое свидетельство о существовании этого мон-ря относится к 1-й четв. XI в. По предположению Жанена, имп. Василий II Болгаробойца (976–1025) отреставрировал ц. во имя ап. Иоанна Богослова в Евдоме, строительство к-рой относится к IV в., и возвел рядом с ней мон-рь, где завещал похоронить себя. Приблизительно в 1074 г. могущественный логофет Никифор получил эту обитель во владение от имп. Михаила VII Дуки, однако спустя неск. лет Никифор III Вотаниат (1078–1081) передал этот мон-рь во владение супруге имп. Михаила Марии Аланской и ее сыну Константину. 8 мая сюда съезжался имп. двор для празднования памяти ап. Иоанна Богослова (SynCP. Col. 664). Церковь и мон-рь были полностью разрушены в эпоху лат. правления.

Церковь и монастырь св. Иоанна Предтечи в квартале Даниила (56) (ἐν τοῖς Δανιήλ) (*Janin*. 1969. P. 412), согласно версиям Жития прп. Маркиана, пресвитера и эконома Великой ц., подвизавшегося в V в. (BHG, N 1032–1034), он построил церковь и мон-рь во имя Иоанна Предтечи в квартале Даниила и вполсл. был там похоронен. В визант. Синаксарях X–XII вв. в дни памяти прп. Маркиана 9 и 10 янв. торжественная служба святому совершалась в ц. св. Иоанна Предтечи, расположенной в квартале Даниила, недалеко от цистерны св. Мокия (SynCP. Col. 380, 383–384). Поскольку в др. источниках эта церковь и мон-рь не упоминаются, Жанен предложил отождествить их с мон-рем Олимпия (τοῦ Ὀλυμπίου), к-рый находился недалеко от ц. во имя св. Фомы в квартале Анфемия (ἐν τοῖς Ἀνθεμίου) около цистерны св. Мокия. На основе указания из Синаксаря





К-польской ц. (X в.), что 23 июля в квартале Олимпия (ἐν τοῖς τοῦ Ὀυμπλίου) совершалась торжественная служба св. Иоанну Предтече (SynCP. Col. 835–836), Жанен предположил, что в этот же день праздновалось освящение храма св. Иоанна в квартале Даниила.

Церковь св. Иоанна Предтечи в Евдоме (57) (*Janin*. 1969. P. 413–415), по сведениям Жанена, была древнейшей церковью, посвященной св. Иоанну Предтече в К. и его окрестностях. Имп. Феодосий I Великий (379–395) специально построил ее ок. 391 г., чтобы перенести туда главу Крестителя Господня (Sozom. Hist. eccl. VII 21), что и было сделано 12 марта 392 г. Начиная с V в. здесь происходила важная часть церемонии возведения императоров на престол: в кн. «О церемониях византийского двора» рассказывается о провозглашении императоров Льва I (457–474) и Фоки (602–610). К сер. VI в. церковь была сильно (или полностью) разрушена, а мощи святого увезены; имп. св. Юстиниан I (527–565) перестроил эту церковь (или построил новую на том же месте) и для ее освящения принес главу Иоанна Предтечи из Эмесы, а затем возвратил обратно. Мон. Прокопий сообщал, что по своим размерам и убранству ц. св. Иоанна Предтечи очень напоминала ц. во имя арх. Михаила в Анапле, также возведенную Юстинианом. Т. о., она могла иметь круглую форму и быть украшена внутри круговой колоннадой, которая прерывалась в восточной части, оставляя пространство для алтаря. Над церковью возвышался купол, снаружи ее окружали портики (*Procop. De aedif. I 8*). Примерно в сер. IX в. постройка, от которой к тому времени остались только стены, вновь нуждалась в реконструкции. Имп. Василий I Македонянин (867–886) очистил здание от мусора и полностью перестроил ее так, что она стала подобна наиболее красивым и большим храмам столицы (*Theoph. Contin. P. 340*). После победы над павликианами в 873 г. Василий I торжественно въехал в столицу и, перед тем как последовать в Св. Софию, остановился в ц. св. Иоанна Крестителя, чтобы воздать благодарственные молитвы Богу (PG. 112. Col. 941). После эпохи Василия I следы этой церкви в источниках теряются, из чего Жанен сделал вы-

вод, что она существовала до нач. X в., а затем пришла в запустение или была разрушена. 5 июня здесь совершалась торжественная служба по случаю чудесного избавления К. от нашествия варваров (SynCP. Col. 729–731; *Mateos*. Турисон. Т. 1. P. 306–308).

Церковь св. Иоанна Предтечи в Оксии (58) (ἐν τῇ Ὀξείᾳ) (*Janin*. 1969. P. 419–420; *Иванов*. 2011. С. 305), была построена имп. Анастасием I (491–518). Впоследствии получила большую известность благодаря многочисленным исцелениям, происходившим от находившихся здесь мощей вмч. *Артемия*. Рака с мощами св. Артемия располагалась в крипте под алтарем, куда вели 2 лестницы. Справа от алтаря находился придел (часовня) прмц. Февронии, торжественная служба которой ежегодно совершалась здесь 25 июня; 20 окт. праздновался день памяти вмч. Артемия (SynCP. Col. 772, 153).

Монастырь св. Иоанна Предтечи в Петре (59) (ἐν τῇ Πέτρᾳ) (*Janin*. 1969. P. 421–429), один из крупнейших в К. Согласно энкомиию (BHG, N 212), составленному, возможно, *Иоанном Мавроподом* (XI в.), к-рый до возведения на митрополичью кафедру Евхаит был монахом и архимандритом этого мон-ря, его основателем был прп. *Вар*. Он происходил из Египта и пришел в К., вероятно, при имп. Зиноне (474–491) в одно время с преподобными Патапием и Раввулой. Вар поселился в безлюдном месте рядом с заброшенной каменной часовней св. Иоанна Предтечи. Однажды подвижника заметили охотники и сообщили о нем императору, к-рый захотел взглянуть на Вара. Святой, желая оказать честь правителю и, согласно обычаю, воскурить фимиам при встрече с ним, за неимением кадила положил горящие угли в складки одежды, к-рая при этом не сгорела. Пораженный чудом, Зинон отдал в собственность Вару земли вокруг церкви. Основанный Варом монастырь часто отождествляется с к-польской обителью Вары (τοῦ Βάρᾳ), известной с VI в. Прп. *Иоанн Постник* († кон. XI – нач. XII в.) передал все свое имущество мон-рю и стал его игуменом. Он построил храм, трапезную, кельи и др. сооружения, за что его стали называть 2-м ктитором обители. Согласно указанию в состав-

ленном им уставе (Ambros. gr. 270; нач. XIV в.), мон-рю покровительствовала Анна Далассина, мать имп. Алексея I Комнина (1081–1118). По свидетельству митр. *Евстафия* Фессалоникийского (2-я пол. XII в.), обитель была настолько богата, что могла обеспечить всеми необходимыми продуктами визант. имп. Мануила I Комнина (1143–1180), который однажды решил устроить пышный обед в Сыропустную неделю. Антоний Новгородец ок. 1200 г. сообщал, что паломникам разрешалось входить в мон-рь 3 раза в год: в дни памяти св. Иоанна Предтечи и на Пасху; в эти дни кормили всех пришедших. Монахиням обители, к-рых было 200 чел., не разрешали выходить за ее пределы, они не возделывали поля и питались милостью Божией, заботами и молитвами св. Иоанна. Жанен считает, что изначально муж. мон-рь вряд ли мог быть переформирован в XII в. в женский, и предполагает, что рус. паломник спутал данную обитель с одним из близлежащих жен. монастырей. В 1204 г. монастырь был захвачен латинянами. Во время лат. оккупации греч. монахи были вынуждены покинуть обитель и вернулись туда много времени спустя после освобождения города. В кон. марта 1283 г. Георгий Кипрский (см. ст.: *Григорий II Кипрский*) перед его возведением на Патриарший престол был пострижен в монахи, возведен во тщецы, а затем в диаконы в заброшенной церкви этого монастыря. Серб. кор. св. Милутин (Стефан Урош II; 1282–1321) построил здесь больницу, богадельню и школу. В 1380 г. обитель подверглась серьезной угрозе из-за пожара, возникшего у Книгийских ворот на Золотом Роге и дошедшего до стен обители. В 1381 г. монастырь занимал 3-е место среди монастырей К., а его игумены, согласно постановлению патриарха *Нила* (1380–1388), были удостоены сана архимандрита и протосинкелла. В 1395 г. имп. Мануил II Палеолог сделал щедрое пожертвование монастырю на помин души своего тестя сербского кн. Константина Драгаша и подарил усадьбу в черте города, приносящую доход в 50 иперпиров. В визант. эпоху при монастыре располагалась богатейшая б-ка; 28 уцелевших рукописей из нее находятся в различных собраниях мира, среди них — «Венский Диоскорид» (нач.





и украсил ее. В 626 г. осаждавшие К. авары ограбили церковь, а 3 года спустя сожгли ее. Впосл. храм был восстановлен. Вероятно, именно он упоминается в деяниях VII Вселенского Собора в связи с происшедшим в нем чудом (*Mansi*. Т. 13. Col. 64). Мон-рь служил военной базой при осадах К. Фомой Славянином (822), Иоанном Вриеннием (1076), Готфридом Бульонским (1096), а также для византийских наемников, борющихся с генуэзцами (1303). Имп. Михаил IV Пафлагон (1034–1041) украсил церковь мрамором и мозаиками, а также благоустроил территорию монастыря; в конце жизни принял здесь постриг и провел последние дни. В 1081 г. в монастыре укрылись Исаак и Алексей Комнины, прежде чем покинуть город. Настоятелем обители до возведения на Патриаршество (1147) был Николай IV Музалон. Неизвестно, находился ли монастырь под властью латинян. Именно в нем провел ночь имп. Михаил VIII Палеолог перед торжественным вступлением в К. после его отвоевания (1261). В монастыре содержали бывш. патриарха Иоанна XI Векка накануне осудившего его Собора (1285); здесь находился свт. Афанасий I, после того как в 1-й раз отрекся от престола (1293). Мон-рь и его насельники упоминаются в документах XIV — нач. XV в.; его игум. Иосиф был одним из противников Ферраро-Флорентийского Собора. Русские паломники XIII–XV вв. оставили противоречивые сведения о монастыре, в т. ч. о нахождении в нем мощей святых Космы и Дамиана. Очевидно, обитель просуществовала до взятия К. турками. Квартал, в к-ром она располагалась и к-рый также назывался Космидион, отождествляется с совр. районом Эюп у Золотого Рога (обитель, вероятно, находилась в его зап. части), где была построена тур. мечеть в честь Абу Айюба аль-Ансари.

Монастырь св. Лазаря (66) (*Janin*. 1969. P. 298–300; *Иванов*. 2011. С. 179), был основан имп. Львом VI или его отцом Василием I Македонянином в кон. IX в. Имп. Лев поместил здесь мощи прав. Лазаря, привезенные им с Кипра, и равноап. Марии Магдалины, присланные из Эфеса (или Вифании); по свидетельству ряда средневеков. паломников, в обители также имелись мощи святых Марфы и Ма-

рии, сестер Лазаря. Согласно визант. хронистам, Лев VI привлек для строительства матросов военного флота, а после освящения поселил в монастыре евнухов. Обитель несомненно уже действовала в 901 г., когда имп. Лев хотел похоронить здесь свою 3-ю жену Евдокию, но получил от игумена отказ. В 1204 г. в мон-ре расположился капитул лат. каноников. После отвоевания К. мон-рь был возрожден; император и придворные посещали его в Лазареву субботу. Высказывалась гипотеза, локализирующая обитель на месте совр. госпиталя Гюльхане, она не подкрепляется надежными аргументами.

Церковь св. Лаврентия в Пульхерианах (67) (*ἐν ταῖς Πουλχεριανοῖς*) (*Janin*. 1969. P. 301–304), величественная базилика, которая была построена имп. Пульхерией († 453; по другой, менее вероятной версии — совместно с супругом, имп. Маркианом), чтобы принять мощи сщмч. Лаврентия, принесенные в К. из Рима при имп. Феодосии II. Здесь также хранились мощи архидиака Стефана, мч. *Агнии* и прор. Исаии. Церковь упоминается в связи с восстанием «Ника» (532) и в актах Собора 536 г., в последний раз — Антонием Новгородцем (1200); в IX в. была отреставрирована имп. Василием I Македонянином. Базилика локализуется у Золотого Рога, между 4-м и 5-м холмом. Высказывались гипотезы, отождествляющие ее с различными существующими ныне мечетями или визант. развалинами, однако все они, по мнению Жанена, противоречат данным письменных источников о том, что храм был очень больших размеров и соседствовал с монастырем св. Евфимии в Петрионе и кварталом Платея.

Монастырь Липса (Фенари-Иса-джами) (22) — см. *Липса монастырь*, в Константинополе.

Монастырь св. Маманта (68) — см. *Маманта святого монастырь*, в Константинополе.

Церковь Марии Монгольской (76) — см. *Панагии Мухлиотиссы монастырь*, в Константинополе.

Церковь св. Мины близ Акрополя (69) (*πλησίον τῆς ἀκροπόλεως*) (*Janin*. 1969. P. 333–335; *Иванов*. 2011. С. 167). Никифор Каллист приписывает ее основание имп. Константину I; Псевдо-Кодин добавляет к этому, что завершили строительство и обеспечили содержание

храма имп. Пульхерия и имп. Маркиан. Согласно Исихию Милетскому (VI в.), церковь была воздвигнута на месте храма Посейдона, согласно Псевдо-Кодину — Зевса. Ок. 420 г. рядом с церковью подвизался прп. Александр Константинопольский. При имп. Анастасии I (491–518) во время расчистки подземного хода были обнаружены гигантские человеческие кости, выставленные затем в имп. дворце. Возможно, эти работы были связаны с установкой за церковью статуи императора. Здесь в течение 6 лет жили насельницы мон-ря св. Олимпиады после его разрушения в 532 г. В окт. 877 г. в храме было выставлено тело свт. *Игнатия* К-польского, прежде чем оно было погребено в мон-ре Сатира. Не ранее посл. трети IX в. появилось сказание о перенесении в церковь мощей вмч. Мины, хотя его аутентичность вызывает сомнения. Английский паломник (1190) вспоминал, что видел здесь его главу, а также мощи мч. Виктора, сщмч. Викентия и мч. Прокопия, к-рому была посвящена отдельная часовня, или придел. В храме совершался синаксис в честь его освящения (21 сент.), а также в честь вмч. Мины (11 нояб.) и вмч. Марины (17 июля). Согласно различным указаниям источников относительно локализации церкви, она располагалась на севере мыса Сарайбурну. Сохранившаяся в совр. Стамбуле поздняя ц. св. Мины находится скорее всего на другом месте и в визант. эпоху была мартирием во имя святых Карпа и Папилы (*Müller-Wiener*. 1977. S. 186–187).

Церковь св. Мины (и Поликарпа) (70) — см. ст. *Мины святого храм в Константинополе*.

Монастырь Мирелейон имп. Романа Лакапина (Бодрум-джами) (71) — см. ст. *Мирелейон*, мон-рь в Константинополе.

Церковь свт. Митрофана в Гептаскалоне (72) (*ἐν τῷ ἑπτασκάλῳ*) (*Janin*. 1969. P. 336–337), была построена на месте дома свт. Митрофана, еп. Византия в 306/7–314 (пам. 4 июня). Упоминается в трактатах корпуса Псевдо-Кодина, где основание храма приписывается имп. Константину I Великому. Эти сведения едва ли достоверны, но тем не менее святой несомненно почитался в К. с эпохи Константина. Храм упомянут также Антонием Новгородцем (1200). Церковь на-





ходилась неподалеку от храма св. Акакия.

Церковь арх. Михаила в Анапле (73) (*Janin*. 1969. P. 338–340). Культ архангела был одним из наиболее распространенных в К. Даже к моменту падения К. в 1453 г. в городе и его окрестностях (на европейском и азиатском берегах Босфора) насчитывалось ок. 35 мон-рей и церквей, посвященных арх. *Михаилу* (подробнее см.: *Janin*. 1969. P. 337–350). Наиболее почитаемыми святынями были 2 храма за пределами города — в Анапле и Сосфенионе. Слово «Анапл» (Ἀνάπλος) имело неск. значений: 1-е связано с навигацией в Босфоре и с направлением течения, к-рое идет из Чёрного м. в Средиземное, т. о. «анапл» — направление курса судов против этого течения; 2-е — европ. берег Босфора и 3-е — одноименный населенный пункт. Из источников невозможно точно установить, связано ли название храма с конкретным сел. Анапл, или он находился в каком-либо др. месте на европ. берегу Босфора; точное положение храма неизвестно. Он назывался также Михаэлион в память о явлении в этом месте арх. Михаила. Храм построен при имп. Константине Великом. О нем впервые упоминает церковный историк V в. Созомен (*Sozom. Hist. eccl.* II 3). Он сообщает о чудесах исцеления, которые происходили в храме по молитве к архангелу, и добавляет, что и сам был там благодетельствован. Храм был реконструирован при имп. Юстиниане I в VI в. Вероятно, он продолжал существовать и в средние века вплоть до тур. завоевания, однако источники обходят его молчанием, что, видимо, связано с понижением значения этого храма для столицы. Вероятно, роль главного центра почитания арх. Михаила на Босфоре перешла в средние века к мон-рю Михаила в Сосфенионе.

Монастырь арх. Михаила в Сосфенионе (74) (*Janin*. 1969. P. 346–350), находился на берегу Босфора в неск. км к северу от Анапла. Никаких следов от построек мон-ря не осталось, из-за чего его точное местонахождение установить невозможно. Сведения об основании монастыря сообщил историк VI в. Иоанн Малала (*Ioan. Malal. Chron.* P. 78–79). Он изложил предание, согласно которому, легендарные аргонавты, намеревающиеся войти в Чёрное м., были атакованы царем Амиком.

Они укрылись в безлюдном месте, где к ним спустилось с неба некое существо, имеющее крылья, подобные орлиным, и помогло одержать победу. В благодарность неизвестному божеству аргонавты построили в том месте святилище, а в нем установили скульптуру, изображающую их помощника. Это место они назвали Сосфенион (Сосфений; Σωσθένιον), т. к. получили там спасение («спасаю» — σώζω). Когда в IV в. имп. Константин Великий увидел статую, стоящую в храме, он решил, что перед ним изображение ангела в монашеских одеяниях, и в видении получил ответ, что это — арх. Михаил. Храм в Сосфенионе — один из первых в окрестностях К., поскольку был основан еще до начала строительства столицы Константином Великим. Имя основателя неизвестно. Позднее (точное время установить невозможно) в Сосфенионе возникла монашеская обитель. Однако в IX в. храм архангела находился в состоянии, близком к разрушению. Хроника «Продолжатель Феофана» сообщает о том, что реставрировал храм имп. Василий I Македонянин (867–886), сделав его «вместилищем всех красот» (*Theoph. Contin.* 94). С этого времени начинается расцвет Сосфениона как главного центра почитания арх. Михаила в окрестностях К. В XI в. Сосфенион упомянут Иоанном Мавроподом в качестве лавры (*Iohannes Mauropos. Jambi.* 79 // PG. 120. Col. 1176). Вероятно, реставрировался мон-рь и при Василии II Болгаробойце (976–1025), во всяком случае Никита Хониат и Феодор Скутариот свидетельствуют о том, что этот император дал мон-рю устав (*Nicet. Chron. Hist. Col.* 736; *Theodoros Scutariotes. Σύνοψις Χρονική // Σαθάς.* МВ. 1894. Т. 7. С. 373). Во времена лат. оккупации Сосфенион, несомненно, попал в руки крестоносцев, позже его вместе с др. мон-рями выкупил св. Иоанн III Дука Ватац. Последнее упоминание Сосфениона относится к 1337 г. (*Miklosich, Müller.* Vol. 1. P. 168). В Синаксаре К-польской ц. указан день празднования памяти арх. Михаила в Сосфенионе — 9 июня (*SynCP.* Col. 739).

Церковь и монастырь св. Мокия (75) — см. *Мокия святого храм в Константинополе.*

Церковь Мухлиотиссы (Марии Монгольской) (76) — см. *Панагии Мухлиотиссы монастырь, в К-поле.*

Церковь свт. Николая Чудотворца во Влахернах (77) — см. ст. *Влахерны.*

Новая церковь (Неа-Экклесия) (78) — см. ст. *Большой дворец в Константинополе.*

Монастырь св. Олимпиады (79) (*Janin*. 1969. P. 381), основан св. *Олимпиадой*, духовной дочерью свт. Иоанна Златоуста и диакониссой Св. Софии, в кон. IV в. в юж. части этого храмового комплекса. После смерти Олимпиады в ссылке монастырем управляли ее родственницы Марина и Елисанфия. Обитель сгорела во время восстания «Ника» (532), затем была восстановлена имп. Юстинианом (537). После разрушения мон-ря св. Фомы во Врохвах, где находились мощи св. Олимпиады, они были перенесены в ее обитель при патриархе Сергии I (610–638). Дальнейшая судьба монастыря неизвестна. В ходе раскопок были обнаружены предположительно его остатки под зданием слева от главного входа в Св. Софию, т. е. у сев. части несохранившегося атриума собора.

Церковь св. Павла Исповедника (80) (*Janin*. 1969. P. 394–395), была построена соперником К-польского еп. Павла I еп. *Македонием I*, который и был в этом храме поставлен на К-польскую кафедру (342). После его смерти (360) сторонники Македония продолжали служить в этой церкви до сер. 80-х гг. IV в. Имп. Феодосий I Великий (379–395) перенес сюда мощи еп. Павла, и храм стал называться его именем, хотя, как отмечает Созомен, мн. люди из простых относили посвящение к ап. Павлу (*Sozom. Hist. eccl.* VII 10). При свт. Иоанне Златоусте, как известно из гомилии, произнесенной им в этой церкви (CPG, N 4441.9), здесь совершали богослужение для *готов* с чтением Евангелия и проповедью на их языке. Храм упоминают паломники на рубеже XII и XIII вв., после чего он, по всей видимости, был занят капитулом каноников. Судя по формулировкам Никифора Каллиста (XIV в.), в его время церковь еще действовала. Ее точная локализация ввиду противоречивых сведений источников затруднительна; возможно, она находилась на склоне, ведущем от Базара к Золотому Рогу.

Церковь святых Петра и Марка во Влахернах (81) — см. ст. *Влахерны.*





Церковь святых Петра и Павла близ дворца Гормизда (82) — см. *Сергия и Вакха храм в Константинополе* (Кючюк-Аясофья-джами).

Церковь святых Петра и Павла при Орфанотрофии (83) (ἐν τῷ ὀρφανοτροφείῳ — сиротском доме) (*Janin*. 1969. P. 399–400) (развалины орфанотрофия на территории совр. парка Гюльхане — *Иванов*. 2011. С. 162–164), обычно упоминаемая в источниках как ц. св. Павла, основана имп. Юстином II в 70-х гг. VI в. Возможно, реставрировалась при императорах Романе III Аргире (1028–1034) и Алексее I Комнине (1081–1118), к-рые проводили строительные работы в орфанотрофии, а также при Андронике II Палеологе (1282–1328). В правление последнего ритор *Мануил Оловол* организовал при церкви школу грамматики. В последний раз храм упоминается в рукописи XIV в. В церкви совершалось значительное число синаксов: мученикам Трофиму, Савватию и Доримедонту (19 сент.); освящению церкви и апостолам Петру и Павлу и целому ряду святых (29 окт.); прп. Нилу, мощи которого вместе с мощами его сына прп. Феодула и др. отшельников имп. Юстин II поместил под алтарем этой церкви (12 нояб.); сщмч. Зотику Сиропитателю (31 дек.), апостолам Петру и Павлу (29 июня), 12 апостолам (30 июня) и мч. Иусту (14 июля).

Церковь св. Полиевкта (84) — см. *Полиевкта храм в Константинополе*.

Церковь св. Романа (85) (*Janin*. 1969. P. 448–449), во имя *Романа*, мч. Антиохийского, находилась в квартале Элевиха близ ворот св. Романа (см.: *Иванов*. 2011. С. 543). Псевдо-Кодин приводит легендарные сведения, согласно к-рым церковь была основана имп. равноап. Еленой, поместившей здесь перенесенные из Иерусалима мощи *Даниила* и др. пророков, а также вмч. *Никиты*. Русские паломники XIII–XV вв. оставили противоречивые сведения об имеющихся в церкви мощах, однако все они сходятся в указании на мощи прор. Даниила (согласно анонимному паломнику XV в., в честь пророка именовалась и сама церковь; он считал, что св. мощи принадлежат Роману Сладкопевцу). Синаксарь К-польской ц. упоминает о мощах вмч. *Никиты* и пророков *Даниила* и *Аввакума*. Не согласуется с др. источниками сообщение из



Последнее упоминание о церкви относится к нач. XIII в.: в соглашении от 13 нояб. 1202 г. говорит-

Ворота Эдирнекапы.
Гравюра. 1840 г.

ся, что имп. *Алексей III Ангел Комнин* (1195–1203) даровал генуэзцам право на владение Золотым Рогом вплоть до ц. св. *Силы* (*Miklosich, Müller*. Vol. 3. P. 52).

Церковь Сорока мучеников в квартале Кесария (89) (τοῦ Καίσαριῶν) (*Janin*. 1969. P. 482–483), была основана, согласно «Пасхальной хронике», консулом и префектом претория Кесарием в связи с обретением в 451 г. имп. Пульхерией мощей *Севастийских мучеников*, которые и были здесь помещены (впосл., вероятно, перенесены в Св. Софию, где их видел анонимный рус. паломник во 2-й четв. XV в.). Церковь находилась за стенами Троядских портиков, т. е. недалеко от Золотых ворот; др. прямых упоминаний о храме нет.

Церковь Сорока мучеников на Месе (90) (τῆς Μέσης) (*Janin*. 1969. P. 483–484; *Иванов*. 2011. С. 263–264), основана на месте претория имп. Тиверием I (578–582) и его женой имп. Анастасией. Согласно *Иоанну Эфесскому*, император употребил для работ материалы, на к-рые разобрал не достроенный его предшественником Юстином II колосс в Зевксии. Завершил строительство церкви имп. Маврикий в 590 г. В IX в. имп. *Феофил* предоставил храм для преподавания *Льву Математику* (впосл. архиепископ Фессалоникийский); в XI в. здесь преподавал *Иоанн Итал.* Имп. *Андроник I Комнин* (1183–1185) отреставрировал церковь с целью сделать ее своей фамильной усыпальницей и перезахоронил здесь прах своей 1-й жены; он также поместил снаружи свое изображение в виде простого крестьянина и построил рядом дворец. *Исаак II Ангел*, свергнув *Андроника*, запретил хоронить его в церкви, а дворец переделал в больницу. Сохранилась эпиграмма XII в., сообщающая о наличии в пропелеях церкви фрески Сорока мучеников. Возможно, в латинский период здесь был капитул каноников. Согласно историку *Дуке*, церковь

Patria CP о том, что при имп. Льве V Армянине (813–820) здесь занимались гимнографическим творчеством прп. *Феодор Студит* и его брат *Иосиф* (впосл. архиепископ Фессалоникийский). По данным хронистов, церковь полностью отреставрировал имп. *Василий I Македонянин*. Вероятно, об этом храме идет речь в соч. «О церемониях» имп. *Константина VII Багрянородного* (сер. X в.), согласно к-рой в Неделю ваий сюда торжественно прибывал префект города. В 1400–1401 гг. храм упоминается в 2 постановлениях патриарха *Матфея I*. В церкви отмечали 4 синаксиса: в честь ее освящения (28 окт.), вмч. *Никиты* (15 сент.), мч. *Романа* (18 нояб.) и прор. *Аввакума* (2 дек.).

Церковь св. Самуила близ Евдома (86) (πλησίον τοῦ Ἐβδόμου) (*Janin*. 1969. P. 449–450), построена в нач. V в. при имп. *Аркадии* по случаю перенесения в К. мощей прор. *Самуила*, к-рые и были в ней положены. Разрушена землетрясением 14 дек. 557 г., в позднейших источниках не упоминается.

Церковь святых Сергия и Вакха (Кючюк-Аясофья-джами) (87) — см. *Сергия и Вакха храм в Константинополе*.

Церковь св. Силы (88) (Δύναμις) (*Janin*. 1969. P. 101), возможно, построил имп. *Константин Великий*, посвятив ее Силе Божией, подобно тому как ц. Св. Софии была посвящена Мудрости, а ц. Св. Ирины — Миру. В источниках XII–XIII вв. говорится, что церковь имела форму базилики, на основе чего *Жанен* высказал предположение, что она была сооружена к нач. VI в.: начиная с имп. *Юстиниана I* (527–565) такой тип постройки больше не использовался. Согласно *Синаксарю К-польской ц.* (кон. X в.), 16 мая в этой церкви, которая находилась недалеко от гавани *Неория*, совершалась служба мц. *Евфимии* (*SynCP*. Col. 689).





просуществовала до кон. XIV в., когда имп. Иоанн V Палеолог повелел ее разобрать, чтобы восстановить городские стены от Золотых ворот до моря, хотя, по мнению Жанена, эта информация может относиться к ц. Сорока мучеников в квартале Кесария, располагавшейся вблизи Золотых ворот. Локализуется на месте совр. медресе Мерзифонлу Кары Мустафа-паши.

Церковь Сорока мучеников близ Медного Тетрапилона (91) (πλῆσιον τοῦ Χαλκοῦ Τετραπύλου) (*Janin*. 1969. P. 485–486), наиболее известная и посещаемая церковь К. во имя Севастийских мучеников. Согласно Псевдо-Кодину и анониму Бандури, основана имп. Анастасием I (491–518) и его женой Ариадной и находилась в квартале Константины. Несомненно, она уже существовала в нач. VII в., поскольку, по сведениям «Пасхальной хроники», в 609 г. к востоку от нее было завершено строительство цистерны (предположительно отождествляется с совр. цистерной Сарачхане). Если, как предположил Жанен, к этой церкви относится сообщение Антония Новгородца, то в ней имелась часть мощей мучеников и глава св. Иоанникия (Великого?). В храме отмечалось 3 синаксиса: во имя Севастийских мучеников (9 марта) в присутствии патриарха и императора, в честь освящения церкви (29/30/31 дек.) и во имя мучеников Мардония, Мигдония и др. (30 сент.). В Неделю вайй отсюда направлялась торжественная процессия в Св. Софию, где проходило основное богослужение. По свидетельству мон. Кристофоро Буондельмонти, в 1-й пол. XV в. храм практически пришел в запустение.

Собор (базилика) Св. Софии (Айя-София) (92) — см. *Софии Святой собор в Константинополе*.

Церковь св. Стефана в Аврелианах (93) (ἐν ταῖς Ἀυρηλιαναῖς) (*Janin*. 1969. P. 472–473), освящена во имя первомч. Стефана; согласно Феодору Чтецу, основана Аврелианом, чиновником высокого ранга при имп. Феодосии I Великом и Аркадии (консул в 400); вода из источника, бывшего в алтаре храма, поступала в бани дворца Еленианы — с ними связано описанное Феодором Чтецом чудо, в память о котором по повелению имп. Анастасия I была сделана икона с подписями, выполненными диаконом этой цер-

кви. В алтаре храма был похоронен прп. Исаакий, основатель Далматского мон-ря (см. ст. *Исаакий, Далмат и Фавст*). Церковь восстанавливали из руин имп. Василий I Македонянин (867–886) и сын имп. Алексея I Комнина севастократор Исаак, который передал ее в дар основанному им мон-рю Пресв. Богородицы Космосотиры в Феррах (1152). Исходя из упоминаний в источниках, церковь располагалась близ дворца Еленианы и мон-ря Пресв. Богородицы Перивлелты и к югу от Далматского мон-ря. Предположительно может быть отождествлена с ц. св. Стефана в Сигме (*Janin*. 1969. P. 477).

Церковь св. Стефана в Большом дворце (94) — см. ст. *Большой дворец в Константинополе*.

Церковь св. Стефана в Константиныанах (95) (ἐν ταῖς Κωνσταντιναιαῖς) (в местности Зевгма на берегу Золотого Рога) (*Janin*. 1969. P. 474–475), в Patria CP создание церкви приписывается имп. Анастасию (491–518) и его жене Ариадне после перенесения в К. из Иерусалима мощей первомч. Стефана, однако это указание следует понимать лишь в хронологическом отношении. Существует др. легендарная версия, согласно к-рой мощи были принесены в К. при имп. Константине и еп. Митрофане (306/7–314) некой Юлианой. Несмотря на явные анахронизмы, лишающие эту легенду доверия, имя Юлианы, по всей видимости, отражает реальное участие в перенесении мощей и создании церкви знатной визант. дамы *Аникии Юлианы* († 528). В церкви совершался синаксис во имя первомч. Стефана (2 авг., 11 и 27 дек.), а также, возможно, и во имя мч. Стефана Нового (28 нояб.), если признать, что наименование τὰ Κώνστα относится к кварталу Константиныаны. Во время лат. владычества, вероятно, была занята капитулом каноников.

Монастырь св. Стефана (*Janin*. 1969. P. 477), основан (или отреставрирован) при имп. Михаиле VIII Палеологе паракимоменом Константином Нестонгом, к-рый и был здесь погребен. Вероятно, в этом мон-ре в 1347 г. прошел Собор 20 епископов-антипаламитов против патриарха *Исидора I Вухира*. Вероятно, монастырь следует отождествлять с ц. св. Стефана в Константиныанах, поскольку Игнатий Смольня-

нин в XIV в. видел здесь мощи первомч. Стефана.

Студийский монастырь св. Иоанна Предтечи (Имраходжами) (96) — см. ст. *Студийский монастырь*, в Константинополе.

Сулу-манастыр (27) — см. ст. *Перивлелты монастырь*, в Константинополе.

Церковь Успения Пресв. Богородицы во Влахернах (15) — см. ст. *Влахерны*.

Церковь св. Феклы около гавани Юлиана (97) (παρὰ τὸν λιμένα Ἰουλιανοῦ) (*Janin*. 1969. P. 142), согласно Прокопию Кесарийскому, была построена имп. Юстинианом I до его восшествия на престол (*Procop. De aedif. I 4*). Жанен предложил отождествить ее с ц. первомч. равноап. Феклы на Ячменном рынке (ἐν Κριθοπώλειος), в к-рой ежегодно 24 сент. совершалась торжественная служба этой святой (*SynCP. Col. 75–76, 78; Mateos. Turicon. T. 1. P. 42*). Исследователь также предположил, что церковь следует идентифицировать с церковью, находившейся в квартале Контарии (ἐν τὰ Κοντάρια), которая была построена имп. Константином во имя Пресв. Богородицы, а затем расширена, украшена и переименована во имя св. Феклы имп. Юстином II. Антоний Новгородский (1200) утверждал, что мощи св. Феклы находились «за Пятирицею» (возможно, в ц. св. Феклы во Влахернах; Книга Паломник. С. 31), тогда как, по сведениям анонимного англ. паломника (1190), в К. не было мощей этой святой, а хранилась лишь ее одежда в посвященной ей церкви «на главной дороге» (лат. in ipsa via; вероятно, имеется в виду Меса). На основе всех имеющихся данных Жанен сделал вывод, что церковь располагалась на склоне крутого холма над портом Юлиана, недалеко от Форума и Месы; вероятно, постройка просуществовала до XIII в.

Фенари-Иса-джамии (22) — см. ст. *Липса монастырь*, в Константинополе.

Церковь св. Феодора в Сфоракионе (98) (ἐν τοῖς Σφωρακίου) (*Janin*. 1969. P. 152–153), самая древняя из церквей К., посвященных вмч. Феодору Тирону, имела небольшие размеры и существовала уже в 1-й пол. V в.: краеведы относят ее появление ко времени правления имп. Аркадия (395–408) и его сына Феодосия II (408–450) (PG. 157. Col. 557).





Церковь построил патрикий Сфракий (консул в 452), о чем свидетельствуют 2 сохранившиеся эпиграммы (Anthologie palatine / Ed. F. Dübner. P., 1864. Vol. 1. P. 1–2. N 6, 7), новеллы имп. Юстиниана и энкомий Хрисиппа, пресв. Иерусалимского (ок. 460 г.; ActaSS. Nov. T. 4. P. 70–71). В храме прислуживал клир из собора Св. Софии и собора Св. Ирины, что говорит о его большом значении в К. Согласно Феодану Исповеднику, в 513 г. здесь впервые в К. по распоряжению имп. Анастасия было сделано теопасхитское добавление к «Трисвятому» (*Theoph. Chron.* P. 159). Церковь, за исключением скевофилакиона, пострадала при пожаре во время восстания «Ника» в 532 г. и почти сразу была восстановлена. Она снова частично сгорела при имп. Маврикии (582–602), к-рый восстановил здание в его первоизданном великолепии. В XII в. при храме существовала школа. Ок. 1350 г. эту церковь видел рус. паломник Стефан Новгородец. Память вмч. Феодора Тирона совершалась здесь 1 дек. и в субботу 1-й недели Великого поста; 5 нояб. отмечался день освящения храма (*SynCP. Col.* 197, 272, 469). Церковь располагалась на Месе или в непосредственной близости от нее.

Церковь св. Феодора (Килисе-джами?) (99) — см. ст. *Феодора святого храм в Константинополе* (Килисе-джами).

Монастырь св. Феодосии в Дексикратиах (100) — см. *Феодосии святой монастырь*, в Константинополе (Гюль-джами).

Фетхие-джами (24) — см. *Паммакарistos монастырь*, в Константинополе.

Церковь св. Филиппа в квартале Мельтиада (101) (ἐν τοῖς Μελτιάδου) (*Janin.* 1969. P. 493–494; *Иванов.* 2011. С. 411), освящена во имя ап. *Филиппа*, синаксис к-рому здесь совершался 14 нояб. Основана, согласно Псевдо-Кодину, имп. Анастасием I; упоминается в связи с волнениями в К. в нач. VI в. Храм был отреставрирован при имп. Василии I Македоняnine. Последнее упоминание относится к 944 г. Церковь отождествляется с одноименным храмом близ цистерны Мокия.

Монастырь св. Фоки (102) (*Janin.* 1969. P. 498–499), первоначально был построен как дворец с портиками, банями и цистернами братом патриарха *Иоанна VII Грам-*



ный имп. Фока. Церковь упоминается в связи еще с 2 пожарами — при имп. Льве VI (886–912), который ее впол-

Вид Константинополя с башни Беязит. Фотография. Кон. XIX в.

матика (837–843) Арсавиром, который затем продал его буд. имп. Василию I, а тот устроил здесь монастырь. Игуменом обители был назначен Петр Галатийский, подвизавшийся на Олимпе (пам. визант. 9 окт.; *SynCP. Col.* 121–124); число братии вскоре возросло до 150 чел. В XI в. мон-рь неоднократно переходил из рук в руки, о чем сохранилось документальное свидетельство. Из рус. паломников мон-рь упоминает только Антоний Новгородец. В нач. XIII в. обитель была передана лат. капитулу св. Михаила в Вукелеоне, после ухода латинян возродилась; в последний раз упоминается в связи со свт. Григорием Паламой († 1357). На месте визант. храма в стамбульском районе Ортакёй существует совр. греч. церковь св. Фоки.

Церковь св. Фомы в квартале Амантия (103) (ἐν τοῖς Ἀμαντίου) (*Janin.* 1969. P. 248–250), освящена во имя ап. *Фомы*. Псевдо-Кодин и ряд хронистов указывают, что церковь была основана паракимоменом Амантием при имп. Анастасии I. Однако имеются свидетельства о более раннем ее существовании. Так, в 438 г. здесь были кратковременно положены мощи свт. Иоанна Златоуста при их перенесении в К., а в 461 г. храм пострадал в городском пожаре. В таком случае Амантий может быть отождествлен с консулом 344–345 гг. или с евнухом имп. Евдоксии. Сохранилась посвященная Амантию и построенной им церкви эпиграмма, согласно к-рой храм находился на самом побережье (об этом говорит и название мола в честь св. Фомы). Существовало предание, нашедшее отражение в «Хронике» Иоанна Никиуского (VII в.), что в ц. св. Фомы в 610 г. проходила коронация имп. Ираклия и туда же был приведен для казни свержен-

восстановил, и в конце царствования Константина VII Багрянородного (945–959), когда стихия бушевала рядом с храмом. Церковь локализуется вблизи гавани Софианы и, по мнению Жанена, может быть отождествлена с церковью монастыря Августы (см. выше). В храме совершался синаксис в память его освящения (19 сент.) и во имя ап. *Фомы* (6 окт.). По свидетельству Иоанна Зонары, церковь еще существовала во 2-й пол. XII в. После эпохи лат. господства упоминания о храме отсутствуют; возможно, он стал ошибочно отождествляться с храмом арх. Михаила в местности Адда.

Монастырь Харсианита (104) (τοῦ Ἁρσιανίτου) (*Janin.* 1969. P. 501–502), основан в сер. XIV в. и имел храм, освященный в честь Пресв. Богородицы Перивлепты. В «Завещании» Матфея I, патриарха К-польского, бывшего игуменом этой обители, рассказывается, что Иоанн Харсианит (происходивший, возможно, из фемы Харсиан в Каппадокии и в монашестве получивший имя Иов) имел большое состояние и пользовался уважением при имп. дворе, однако он решил оставить мир и устроить мон-рь. Иоанн приобрел у некоего человека по имени Ампар земельный участок вместе с церковью и др. строениями, бывшими в плачевном состоянии. Иоанн отремонтировал храм, построил кельи и попросил Марка, игум. мон-ря святых Космы и Дамиана, стать первым настоятелем обители. Имп. Иоанн VI Кантакузин издал хрисовул, подтверждающий права новой обители, и некоторое время жил в ней (*Hunger H. Das Testament des Patriarchen Matthaios I (1397–1410) // BZ.* 1958. Bd. 51. S. 288–309). После кончины Марка игуменом мон-ря был назначен Нил, избранный К-польским патриархом в кон. 1379 г. и похороненный в этой обители в 1388 г., а затем патриарх Матфей I.





Хырами-Ахмет-паша-месджи-ди — см. *Монастырь святого Иоанна Предтечи в Трулле* (60).

Монастырь Хора (Какхрие-джами) (32) — см. *Хора*, монастырь в Константинополе.

Церковь Христа Антифонита (105), **монастырь Христа Евергета**, **монастырь Христа Филантропа** (106) — см. *Христа монастыри*, в Константинополе.

Монастырь Христа Пантеопта (Эски-Имарет-джами) (107) — см. *Пантеопта монастырь*, в Константинополе.

Монастырь Христа Пантократора (Зейрек-килисе-джами) (108) — см. *Пантократора монастырь*, в Константинополе.

Э. П. Г.

Лит.: *Procor. De aedif.; Ducange Ch. Constantinopolis christiana. P., 1688; Gilles P. Antiquites de Constantinople. P., 1729; Базилу К. Босфор и новые очерки Константинополя. СПб., 1836. Т. 1–2; Paulus Silentarius. Descriptio ecclesiae sanctae Sophiae et ambonis / Ed. I. Bekker. Bonnae, 1837; Codinus Georgius. Excerpta de antiquitatibus Constantinopolitanis / Ed. I. Bekker. Bonnae, 1843; Σκαρλάτος Βυζάντιος Δ. Η Κωνσταντινούπολις ἡ περιγραφή τοπογραφική, ἀρχαιολογική καὶ ἱστορική τῆς περιώνμου ταύτης μεγαλόπλευας. Ἀθήνα, 1851–1869. 3 τ.; Roujoulat V. Histoire de Constantinople comprenant la Bas-Empire et l'Empire Ottoman. P., 1853. 2 t.; Gautier Th. Constantinople. P., 1854²; Salzenberg W. Altchristliche Baudenkmäler von Constantinopel vom 5. bis 12. Jh. V., 1854–1855. Bd. 1 [Text]–2 [Atlas]; Лестуниус Г. С. Очерки Константинополя // Вестн. Имп. РГО. 1857. Кн. 1. Отд. 3. С. 1–11; Кн. 2. Отд. 3. С. 5–36; он же. Топография средневеков. Константинополя // ЖМНП. 1882. Ч. 219. Отд. 2. С. 1–132; 1883. Ч. 225. Отд. 2. С. 1–29, 229–263; он же. Историкотопогр. очерк сухопутных стен Константинополя // Тр. VI Археол. съезда. Од., 1887. Т. 3. С. 235–280; Mordtmann A. D. Belagerung und Eroberung Constantinopels durch die Türken im Jahre 1453. Stuttg., 1858; idem. Esquisse topographique de Constantinople. Lille, 1892; idem. Die Kapitulation von Constantinopel im Jahre 1453 // BZ. 1912. Bd. 21. S. 129–144; Tchihatchef P., de. Le Bosphore et Constantinople. P., 1864; Dethier P. A. Der Bosphor und Constantinopel. W., 1873; Riant P. Des débris religieuses enlevées à Constantinople au XIII^e siècle par les latins. P., 1875; Πασιπάτης Α. Γ. Βυζαντινὰ μελέται. Κωνσταντινούπολις, 1877; idem. Πολιορκία καὶ ἄλωσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως ὑπὸ τῶν Ὀθωμανῶν. Ἀθήνα, 1890; Lewis V. The Antiquities of Constantinople // ArchJ. 1882. Vol. 39. P. 117–153; Кондаков Н. П. Византийские церкви и памятники Константинополя // Тр. VI Археол. съезда в Одессе. Од., 1887. Т. 3. С. 1–229; Антоный, иером. Путеводитель по Константинополю. Ярославль, 1888; Khitrowo [S. P.] V., de. Itinéraires russes en Orient. Gen., 1889; Беляев Д. Ф. Byzantia: Очерки, материалы и заметки по визант. древностям. СПб., 1891–1906. 3 т.; он же. Храм Пресв. Богородицы Халкопратийской в Константинополе // ЛетИФО. 1892. Т. 2. Визант. отд. 1. С. 85–106; Красносель-*

цев Н. Ф. Типик церкви Св. Софии в Константинополе // Там же. С. 156–254; Успенский Ф. И. Типик монастыря Св. Маманта в Константинополе // Там же. С. 25–84; он же. Партии цирка и димы в Константинополе // ВВ. 1894. Т. 1. Вып. 1. С. 1–17; он же. Константинопольский епарх // ИРАИК. 1899. Т. 4. Вып. 2. С. 79–104; он же. Константинополь в последние годы IV в.: (По случаю 1500-летнего юбилея св. Иоанна Златоуста) // Там же. Т. 4. Вып. 3. С. 156–165; он же. История. 1996–1997. 3 т.; Strzygowski J. Die Tische von Constantinopel // Analecta Graeciensia: FS zur 42. Versammlung deutschen Philologen. Graz, 1893. S. 141–153; Belin A. Histoire de la Latinité de Constantinople. P., 1894²; Grosvenor E. A. Constantinople. L., 1895; Беглери Г. П. Храм св. апостолов и др. памятники Константинополя по описанию Константина Родия. Од., 1896; он же. Заметки по топографии Константинополя // ВВ. 1898. Т. 5. Вып. 4. С. 618–625; Vouvy E. Souvenirs chrétiens de Constantinople et des environs. P., 1896; Шеляговский Ф. Е. Падение Константинополя. СПб., 1898; Книга паломник: Сказание мест святых в Царьграде Антония, архиеп. Новгородского в 1200 г. / Ред.: Х. Лопарев // ППС. 1899. Т. 17. Вып. 3. С. 8–15, LXXIII–LXXXI; Марен Э. Константинопольское монашество от основания города до кончины патриарха Фотия (330–898 гг.). СПб., 1899; Van Millingen A. Byzantine Constantinople: The Walls of the City and Adjoining Historical Sites. L., 1899; idem. Byzantine Churches in Constantinople: Their History and Architecture. L., 1912; Oberhammer E. Constantinopolis // Pauly, Wissowa. 1900. Bd. 4. Hbd. 7. Sp. 963–1013; Patria CP. 1901–1907. 2 vol.; Preger T. Das Gründungsdatum von Constantinopel // Hermes. 1901. Bd. 36. N 3. S. 336–342; idem. Studien zur Topographie Konstantinopels // BZ. 1905. Bd. 14. S. 272–280; 1910. Bd. 19. S. 450–461; 1912. Bd. 21. S. 461–471; Beylié L., de. L'habitation byzantine. P.; Grenoble, 1903. Suppl.: Les anciennes maisons de Constantinople; Pargoire J. Les Saint-Mamas de Constantinople // ИРАИК. 1904. Т. 9. Вып. 1/2. С. 261–316; idem. Saint-Mamas, le quartier des Russes à Constantinople // EO. 1908. Т. 11. P. 203–210; Diehl Ch. La colonie venetienne à Constantinople // Idem. Études Byzantines. P., 1905. P. 241–275; idem. Constantinople. P., 1924; Goble W., Van Millingen A. Constantinople. L., 1906; Μηλιόπουλος Ι. Π. Βυζαντινὰ τοκοθεσία // BZ. 1907. Bd. 16. S. 555–561; Васильевский В. Г. Варяго-русская и варяго-английская дружина в Константинополе XI и XII вв. // Он же. Труды. СПб., 1908. Т. 1. С. 176–377; Ebersolt J. Étude sur la topographie et les monuments de Constantinople. P., 1909; idem. Une mission à Constantinople // RA. Ser. 4. 1909. Vol. 4. P. 1–41; idem. Le Grand Palais de Constantinople et le Livre des Cérémonies. P., 1910; idem. Constantinople byzantine et les voyageurs du Levant. P., 1918; idem. Les Sanctuaires de Byzance: Rech. sur les anciens trésors des églises de Constantinople: Tours. P., 1921; idem. Constantinople: Recueil d'études d'archéologie et d'histoire. P., 1951; Leclercq H. Byzance // DACL. 1910. T. 2. Col. 1363–1454; Андреев И. Д. Константинополь // ПБЭ. 1911. Т. 12. Стб. 861–904; Baynes N. H. Topographica Constantinopolitana // JHS. 1911. Vol. 31. P. 266–269; idem. The Supernatural Defenders of Constantinople // AnBoll. 1949. Vol. 67. P. 165–177; Stöckle A. Spätromische und byzantinische Zünfte. Lpz., 1911;

Mordtmann J. H. Die Kapitulation von Constantinopel im Jahre 1453 // BZ. 1912. Bd. 21. S. 129–144; Ebersolt J., Thiers A. Les Églises de Constantinople. P., 1913; Schultze V. Altchristliche Städte und Landschaften. Lpz., 1913. Bd. 1: Constantinopel (324–450); Baedeker K. Constantinopel, Balkanstaaten, und Kleinasien, Archipel, Cypren. Lpz., 1914²; Schlumberger G. Le siège, la prise et le sac de Constantinople par les Turks en 1453. P., 1914; Барп А. Царьград и его окрестности. Пг., 1915; Фупиннов С. Н. Константинополь, его окрестности и Принцезы острова. Пг., 1915²; Brehier L. Constantin et la foundation de Constantinople // RH. 1915. T. 119. P. 241–272; Коркмас Д., Скоковская М. Иллюстрированный путеводитель по Константинополю, окрестностям и провинции. Стамбул, 1919; Andreades A. De la population de Constantinople sous les Empereurs Byzantines // Metron. R., 1920. Vol. 1. Pt. 2. P. 68–120; Kelsey F. W. The Burnt Areas of Constantinople // Art and Archeology. Wach., 1920. Vol. 10. P. 163–170; Janin R. La Banlieue asiatique de Constantinople // EO. 1922. T. 21. P. 335–386; 1923. T. 22. P. 50–58, 182–198, 281–298; idem. Les couvents secondaires de Psammathia // Ibid. 1933. T. 32. P. 325–339; idem. Deutéron, Triton et Pempton: Étude de topographie byzantine // Ibid. 1936. T. 35. P. 205–219; idem. Études de topographie byzantine // Ibid. 1937. T. 36. P. 129–156, 288–308; 1938. T. 37. P. 73–88; idem. Topographie de Constantinople byzantine: Le port Sophien et les quartiers environnants // REB. 1943. T. 1. P. 116–151; idem. Les sanctuaires de Byzance sous la domination latine // Ibid. 1944/1945. T. 2. P. 134–184; idem. Notes sur les Régions de Constantinople // Ibid. 1945. T. 3. P. 29–42; idem. Les sanctuaires des colonies latines à Constantinople // Ibid. 1946. T. 4. P. 163–177; idem. Les ports de Constantinople sur la Propontide // Byz. 1950. T. 20. P. 73–79; idem. Les églises et les monastères de Constantinople byzantine // REB. 1951/1952. T. 9. P. 143–153; idem. La région occidentale de Constantinople // Ibid. 1957. T. 15. P. 89–122; idem. Le palais patriarcal de Constantinople byzantine // Ibid. 1962. T. 20. P. 131–155; idem. Constantinople byzantine: Développement urbain et répertoire topographique. P., 1964²; idem. Le siège de Constantinople et de patriarchat oecuménique. P., 1969². T. 3: Les églises et les monastères; Thibaut J. L'Hebdomode de Constantinople // EO. 1922. T. 21. P. 31–44; Lathoud D. La consécration et dédicace de Constantinople // EO. 1924. T. 23. P. 289–314; 1925. T. 24. P. 180–201; Emereau C. Constantinople sous Theodose le Jeune // Byz. 1925. T. 2. P. 109–122; Macri C. M. L'organisation de l'économie urbaine dans Byzance sous la dynastie de Macédoine. P., 1925; Roberti M. Ricerche intorno alla Colonia veneziana in Constantinopoli nel sec. XII. Padova, 1925; Wulzinger K. Byzantinische Baudenkmäler zu Constantinopel auf der Serai-Spitze, die Nea, das Tekfur Serai und das Zisternenproblem. Hannover, 1925; Brunoff N., Alpatoff M. Rapport sur un voyage à Constantinople // REG. 1926. T. 39. P. 1–30, 301–322; Brown H. F. The Venetians and the Venetian Quartier in Constantinople to the Close of the XIIth Cent. // JHS. 1929. Vol. 40. P. 68–88; Vasiliev A. A. Harun-ibn-Yahya and His Description of Constantinople // SK. 1932. T. 5. P. 149–163; idem. Imperial Porphyry Sarcophagi in Constantinople // DOP. 1948. Vol. 4. P. 1–26; Gerland E. Byzanzion und die Gründung der Stadt Konstantinopel // BNJ. 1933. Bd. 10. S. 97–105;





Γεωδόν Μ. Κωνσταντινούπολις // Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια. Ἀθήνα, 1933. Τ. 15. Σ. 596–626; *Wiegand Th.* Die Kaiserpaläste von Konstantinopel. В., 1934; *Manojlović G.* Le peuple du Constantinople // *Byz.* 1936. Vol. 11. P. 617–716; *Schneider A. M.* Byzanz: Vorarbeiten zur Topographie und Archäologie der Stadt. В., 1936; *idem.* Deuteron und Melantiastor // *BNJ.* 1939. Bd. 15. S. 181–186; *idem.* Die Grabung im Westhof der Sophienkirche zu Istanbul. В., 1941; *idem.* Topographica // *BZ.* 1941. Bd. 41. S. 60–69; *idem.* Brände in Konstantinopel // *Ibid.* S. 382–403; *idem.* Die Bevölkerung Konstantinopels im 15. Jh. // *NGWG.* 1949. S. 233–244; *idem.* Mauern und Tore am Goldenen Horn zu Konstantinopel // *Ibid.* 1950. N 5. S. 65–107; *idem.* Die Blachernen // *Oriens.* Leiden, 1951. Vol. 4. N 1. P. 82–120; *idem.* Ἐἰλω ἡ πόλις // *Ibid.* 1951. Vol. 6. N 1. P. 1–9; *idem.* Yedikule und Umgebung // *Ibid.* 1952. Vol. 5. N 2. P. 197–208; *idem.* Konstantinopel: Gesicht und Gesalt einer geschichtlichen Weltmetropole. Mainz, 1956; *Schönebeck H.* Die griechische Stadtmauer von Byzanz // *ArchAnz.* 1936. P. 36–52; *Martiny G.* The Great Theatre, Byzantium // *Antiquity.* 1938. P. 89–93; *Waltz P.* Méliète // *Byz.* 1938. Vol. 13. P. 183–192; *Demangel R., Mamboury E.* Le Quartier des Manganes et la première région de Constantinople. P., 1939; *Faral E.* La Conquête de Constantinople. P., 1939; *Galanté A.* Les juifs de Constantinople sous Byzance. Istanbul, 1940; Bericht über die Eroberung Konstantinopels: Nach der Nikon-Chronik / Übers., Hrsg.: M. Braun, A. M. Schneider. Lpz., 1943; *Mayer R.* Byzantion, Konstantinopolis, Istanbul: Eine genetische Stadtsgographie. W., 1943; *Berza M.* La Colonia fiorentina di Constantinopoli nei secoli XV–XVI // *RESEE.* 1944. T. 21. P. 137–154; *Frolow A.* La dédicace de Constantinople dans la tradition byzantine // *RHR.* 1944. Vol. 127. P. 61–127; *Alföldi A.* On the Foundation of Constantinople: A Few Notes // *JRS.* 1946. Vol. 37. P. 10–16; *Скржинская Е. Ч.* Генуэзцы в Константинополе в XIV в. // *ВВ.* 1947. Т. 1(26). С. 215–234; The Great Palace of the Byzantine Emperors: First Rep. / Ed. by D. Talbot Rice. L., 1947; *Брунов Н. И.* Архитектура Константинополя IX–XII вв. // *ВВ.* 1949. Т. 2(27). С. 150–214; *Mango C.* Le Diipion: Étude historique et topographique // *REB.* 1950. T. 8. P. 152–161; *idem.* The Brazen House: A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople. Copenhagen, 1959; *idem.* Three Imperial Byzantine Sarcophagi discovered in 1750 // *DOP.* 1962. Vol. 16. P. 397–402; *idem.* Constantinopolitana // *JbDAI.* 1965. Bd. 80. S. 305–336; *idem.* Byzantine Architecture. Mil.; N. Y., 1985; *idem.* Studies on Constantinople. Aldershot, 1993; *idem.* The Triumphal Way of Constantinople and the Golden Gate // *DOP.* 2000. Vol. 54. P. 173–188; *idem.* Septime Severe et Byzance // *CRAI.* 2003. Vol. 147. N 2. P. 593–608; *idem.* Le développement urbain de Constantinople: IV–VII siècles. P., 2004; *Сюзюмов М. Я.* Ремесло и торговля в Константинополе в нач. X в. // *ВВ.* 1951. Т. 4. С. 11–41; *он же.* Внутренняя политика Андроника Комнина и разгром пригородов Константинополя в 1187 г. // Там же. 1957. Т. 12. С. 58–74; *Mamboury E.* Contribution à la topographie générale de Constantinople // *Actes du CIEB.* 6. 1951. T. 2. P. 243–253; *Dölger F., Schneider A. M.* Byzanz. Bern, 1952; *Анасян А. С.* Армянские хронисты о падении Константинополя // *ВВ.* 1953. Т. 7. С. 444–466; Византийские историки Дука и Франдзи о падении Константинопо-

ля / Пер., предисл.: А. С. Степанов // Там же. С. 385–430; *Каждан А. П.* Цехи и гос. мастерские в Константинополе в IX–X вв. // *ВВ.* 1953. Т. 6(31). С. 132–155; *он же.* Новые работы о средневек. Константинополе // *ВИ.* 1976. № 8. С. 179–188; *он же.* Два дня из жизни Константинополя. СПб., 2002; *Неская В. П.* Византий в классическую и эллинистическую эпохи. М., 1953; *Смирнов И. А.* Историческое значение русской «Повести» Нестора Искандера о взятии турками Константинополя в 1453 г. // *ВВ.* 1953. Т. 7. С. 50–71; *Dalleggio d'Alessio E.* Les sanctuaires urbains et suburbains de Byzance sous la domination latine // *REB.* 1953. T. 12. P. 50–61; *Barisic F.* Le siège de Constantinople par les Avares et les Slaves en 626 // *Byz.* 1954. T. 24. P. 371–395; *Downey G.* Earthquakes at Constantinople and Vicinity // *Speculum.* Camb. (Mass.), 1955. Vol. 30. P. 596–600; *idem.* The Church of All Saints (Church of St. Theophano) near the Church of the Apostles at Constantinople // *DOP.* 1956. Vol. 9/10. P. 301–305; *idem.* Constantinople in the Age of Justinian. Norman, 1960; *idem.* From the Pagan City to the Christian City // *GOTR.* 1964. Vol. 10. P. 121–139; *Eyice S.* Istanbul: Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs. Istanbul, 1955; *Deichmann F. W.* Studien zur Architektur Konstantinopels im 5. und 6. Jh. Baden-Baden, 1956; *idem.* Constantinopoli // *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale.* R., 1959. Vol. 2. P. 880–918; *Jenkins R. I. H., Mango C.* The Date and Significance of the Tenth Homily of Photius // *DOP.* 1956. Vol. 9/10. P. 123–140; *Scheidweiler F.* Die Bedeutung der «Vita Metrophanis et Alexandri» für die Quellenkritik bei den griechischen Kirchenhistorikern // *BZ.* 1957. Bd. 50. S. 74–98; *Brown E. A. R.* The Cistercians in the Latine Empire of Constantinople and Greece // *Traditio.* N. Y., 1958. Vol. 14. P. 63–120; The Great Palace of the Byzantine Emperors: Second Rep. / Ed. D. T. Talbot Rice. Edinb., 1958; *Ankōri Z.* Karaites in Byzantium: The Formative Years, 970–1100. N. Y.; Jerusalem, 1959; *Kriess A.* Über den Wohnhaustyp im frühen Konstantinopel // *BZ.* 1960. Bd. 53. S. 322–327; *Jacoby D.* La population de Constantinople à l'époque byzantine // *Byz.* 1961. T. 31. P. 81–110; *idem.* Les quartiers des juifs de Constantinople à l'époque byzantine // *Ibid.* 1967. T. 37. P. 167–227; *Müller-Wiener W.* Zur Frage der Stadtbefestigung von Byzantion // *Bonner Jahrbücher.* 1961. Bd. 161. S. 165–175; *idem.* Entwicklung und Gestalt der Stadt Istanbul / Seminarleitung – W. Müller-Wiener. [Ркп.] Istanbul, 1974; *idem.* Bildlexikon zur Topographie Istanbul. Tüb., 1977; Византийская книга Эпарха / Ред.: М. Я. Сюзюмов. М., 1962; *Mateos.* Typicon. 1962–1963; *Notitia Dignitatum* / Ed. O. Seeck. Fr./M., 1962; *Megaw A. H. S.* Notes on Recent Work of the Byzantine Institute in Istanbul // *DOP.* 1963. Vol. 17. P. 222–371; *Sherrard P.* Konstantinopel: Bild einer heiligen Stadt. Freiburg i. Br., 1963; *idem.* Constantinople: Iconography of a Sacred City. L., 1965; *Vryonis S., Jr.* Byzantine Διοκράτεια and the Guilds in the XIth Cent. // *DOP.* 1963. Vol. 17. P. 289–314; *Франчес Э.* Народные движения осенью 1354 г. в Константинополе и отречение Иоанна Кантакузина // *ВВ.* 1964. Т. 25. С. 142–147; *Macridy T., Megaw A. H. S., Mango C., Hawkins E. J. W.* The Monastery of Lips (Fenari Isa Camii) at Istanbul // *DOP.* 1964. Vol. 18. P. 249–315; *Beck H.-G.* Konstantinopel: Zur Sozialgeschichte einer früh-mittelalterlichen Hauptstadt // *BZ.* 1965. Bd. 58. S. 11–45; *Kleiss W.* Topographisch-ar-

chäologischer Plan von Istanbul. Tüb., 1965; *idem.* Neue Befunde zur Chalkopratenkirche in Istanbul // *IstMitt.* 1965. Bd. 15. S. 149–167; *idem.* Grabungen in Bereich der Chalkopratenkirche in Istanbul, 1965 // *Ibid.* 1966. Bd. 16. 217–240; *Geanakoplos D. J.* Church Building and «Caesaropapism», AD 312–565 // *GRBS.* 1966. Vol. 7. P. 167–186; Istanbul: Geschichte und Entwicklung der Stadt / Hrsg. K. Bachteler. Ludwigsburg, 1967; *Brand C. M.* Byzantium Confronts the West, 1180–1204. Camb., 1968; *Fenster E.* Laudes Constantinopolitanae. Münch., 1968; *Frances E.* Constantinople byzantine aux XIV et XV siècles // *RESEE.* 1969. T. 7. P. 405–412; *Gouillard J.* Un quartier d'émigrés palestiniens à Constantinople au IX^e siècle? // *Ibid.* P. 73–76; *Guillard R.* Études de Topographie de Constantinople byzantine. В., 1969. 2 t.; *Dagron G.* Les moines de la ville: Le monachisme à Constantinople jusqu'au Concile de Chalcedon (451) // *TM.* 1970. T. 4. P. 229–276; *idem.* La naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451. P., 1974; *idem.* Le christianisme dans la ville byzantine // *DOP.* 1977. Vol. 31. P. 3–25; *idem.* Constantinople imaginaire: Études sur le recueil de Patria. P., 1984; *idem.* Constantinople: Les sanctuaires et l'organisation de la vie religieuse // *Actes di XI^e Congrès intern. d'archéologie chrétienne.* R., 1989. T. 2. P. 1069–1085; *Alexander S. S.* Studies in Constantinian Church Architecture // *RACr.* 1971. T. 47. P. 281–330; 1973. T. 49. P. 33–44; *Mathews Th. F.* The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. L., 1971; *idem.* The Byzantine Churches of Istanbul: A Photographic Survey. L., 1976; *Laiou A.* Constantinople and the Latins: The Foreign Policy of Andronicus II, 1282–1328. Camb., 1972; *Melville Jones J. R.* The Siege of Constantinople 1453: Seven Contemporary Accounts. Amst., 1972; *Oikonomides N.* Quelques boutiques de Constantinople au X^e siècle: Prix, loyers, impositions (Cod. Patmiac. 171) // *DOP.* 1972. Vol. 26. P. 345–356; *Чекалова А. А.* Константинопольские агрпропраты в эпоху Юстиниана // *ВВ.* 1973. Т. 34. С. 15–21; *она же.* Восстание Ника и соц.-полит. борьба в Константинополе в кон. V – 1-й пол. VI в. // *Визант. очерки.* 1977. С. 158–181; *она же.* К вопросу о димах в ранней Византии // Там же. 1982. С. 37–52; *она же.* Константинопольский сенат и сословие куриалов в IV в. // *ВВ.* 1992. Т. 53. С. 20–35; *она же.* Константинополь в VI в.: Восстание Ника. СПб., 1997²; *Studien zur Frühgeschichte Konstantinopels* / Hrsg. H.-G. Beck. Münch., 1973; *Toynbee A.* Constantine Porphyrogenitus and His World. L., 1973; *Nicetas Choniates.* Historia / Ed. I. A. Van Dieten. В.; N. Y., 1975; *Striker C. L., Dogan Kuban Y.* Work at Kalenderhane Camii in Istanbul: Fifth Prelim. Rep. (1970–1974) // *DOP.* 1975. Vol. 29. P. 306–318; *Cameron Alan.* Circus Factions. Oxf., 1976; *Ciggaar K. N.* Une description de Constantinople traduite par un pèlerine anglais // *REB.* 1976. T. 34. P. 211–267; *idem.* Western Travellers to Constantinople. Leiden, 1996; La caduta di Costantinopoli / Testi a cura di A. Pertusi. Mil., 1976. 2 vol.; *Петросян Ю. А., Юсупов А. Р.* Город на двух континентах: Византий, Константинополь, Стамбул. М., 1977; *Cameron Averil.* The Cult of Theotokos in VIth Cent. Constantinople // *JThSt.* 1978. Vol. 29. P. 79–108; *eadem.* The Virgin's Robe: An Episode in the History of Early VIIth Cent. Byzantium // *Byz.* 1979. T. 49. P. 42–56; *Van der Vin J. P. A.* Travellers to Greece and Constantinople. Leiden, 1980.





2 vol.; *Majeska G.* The Sanctification of the First Region: Urban Reorientation in Palaeologian Constantinople // CIEB, 15, 1981. Vol. 2. P. 359–365; *idem.* Russian Travelers to Constantinople in the XIVth and XVth Cent. Wash., 1984; *Striker C. L.* The Myrelaion (Bodrum Camii) in Istanbul. Princeton, 1981; *Рансимен С.* Падение Константинополя в 1453 г.: Пер. с англ. М., 1983; Constantinople in the Early VIIIth Cent.: The Parastaseis Syntomoi Chronikai / Ed. A. M. Cameron, J. Herrin. Leiden, 1984; Excavations at Saraçhane in Istanbul. I: The Excavations, Structures, Architectural Decoration, Small Finds, Coins, Bones and Molluscs / Ed. R. M. Harrison. Princeton, 1985–1986; *Клару Р., де.* Завоевание Константинополя / Пер., ст. и коммент.: М. А. Заборов. М., 1986; *Baldovin J. F.* The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy. R., 1987; *Berger A.* Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos. Bonn, 1988; *idem.* Zur Topographie der Ufergegend am Goldenen Horn in der byzant. Zeit // IstMitt. 1995. Bd. 45. S. 149–165; *idem.* Regionen und Strassen im frühen Konstantinopel // Ibid. 1997. Bd. 47. S. 349–414; *idem.* Streets and Public Spaces in Constantinople // DOP. 2000. Vol. 54. P. 161–172; *idem.* Strassen und Plätze in Konstantinopel als Schauplätze der Liturgie // Bildlichkeit und Bildorte von Liturgie / Hrsg. R. Warland. Wiesbaden, 2002. S. 9–17; *idem.* Sightseeing in Constantinople: Arab Travellers, c. 900–1300 // Travel in the Byzantine World / Ed. R. Macrides. Aldershot, 2002. P. 179–191; *idem.* Konstantinopel // RAC. 2006. Bd. 21. Sp. 481–482; *Harrison R. M.* A Temple for Byzantium: The Discovery and Excavation of Anicia Juliana's Palace-Church in Istanbul. L., 1989; *Restle M.* Konstantinopel // RBK. 1990. Bd. 4. Sp. 366–737; *Ατζαμογλου Ν.* Τα Αγίασμα της Πόλης. Αθήνα, 1990; *Bassett Guberti S.* The Antiques in the Hippodrome of Constantinople // DOP. 1991. Vol. 45. P. 87–96; *eadem.* Historia custos: Sculpture and Tradition in the Baths of Zeuxippos // AJA. 1996. Vol. 100. N 3. P. 491–506; *eadem.* «Excellent Offerings»: The Lausus Collection in Constantinople // The Art Bull. 2000. Vol. 82. N 1. P. 6–25; *eadem.* The Urban Image of Late Antique Constantinople. Camb., 2004; *Шандровская В. С.* Эпархии Константинополя XI–XII вв.: По данным печатей Эрмитажа // АДСВ. 1992. Т. 26. С. 62–77; *Виллардуэн Ж., де.* Завоевание Константинополя / Пер., ст. и коммент.: М. А. Заборов. М., 1993; *Литаврин Г. Г.* Условия пребывания древних русов в Константинополе в X в. и их юрид. статус // ВВ. 1993. Т. 54. С. 81–92; *Koder J.* Gemüse in Byzanz: Die Versorgung Konstantinopels mit Frischgemüse im Lichte der Geoponika. W., 1993; *idem.* Maritime Trade and the Food Supply for Constantinople in the Middle Ages // Travel in the Byzantine World: Papers / Ed. R. Macrides. Aldershot, 2002. P. 109–124; *Magdalino P.* Medieval Constantinople. P., 1993; *idem.* Constantinople Médiévale: Études sur l'évolution des structures urbaines. P., 1996; *idem.* The Maritime Neighborhoods of Constantinople: Commercial and Residential Functions, VIth to XIIth Cent. // DOP. 2000. Vol. 54. P. 209–226; *idem.* Medieval Constantinople: Built Environment and Urban Development. Pt. 2 // DOS. 2002. Vol. 39. P. 529–537; *idem.* Studies on the History and Topography of Byzant. Constantinople. L., 2007; *Talbot A.-M.* The Restoration of Constantinople under Michael VIII // DOP. 1993. Vol. 47. P. 243–261; *eadem.* Monasticism in Constan-

tinople in the Final Decades of the Byzant. Empire // 550th Anniversary of The Istanbul University: Intern. Byzant. and Ottoman Symposium (XVth Cent.), 30–31 May 2003. Istanbul, 2004. P. 295–308; Catalogue of Ancient Earthquakes in the Mediterranean Area up to Xth Cent. / Ed. A. Guidoboni e. a. R., 1994; *Kidonopoulos V.* Bauten in Konstantinopel, 1204–1328: Verfall und Zerstörung, Restaurierung, Umbau und Neubau von Profan- and Sakralbauten. Wiesbaden, 1994; Constantinople and its Hinterland / Ed. G. Dagron, C. Mango. Aldershot, 1995; Рим, Константинополь, Москва: Сравн.-ист. исслед. центров идеологии и культуры. М., 1997; *Bardill J.* The Palace of Lausus and Nearby Monuments in Constantinople: A Topographical Study // AJA. 1997. Vol. 101. P. 67–95; *idem.* The Golden Gate in Constantinople // Ibid. 1999. Vol. 103. P. 671–696; *idem.* The Great Palace of the Byzantine Emperors and the Walker Trust Excavations // JRArch. 1999. Vol. 12. P. 216–230; *idem.* Brickstamps of Constantinople. Oxf., 2004. 2 vol.; Byzantine Court Culture from 842 to 1204 / Ed. H. Maguire. Wash., 1997; *Лобова-Костогрызова Л. Ю.* Константинопольский мон-рь тоу φιλανθρώπου Σωτήρος в 1-й пол. XIV в. // АДСВ. 1999. Т. 30. С. 260–270; *Медведев И. П.* Падение Константинополя в греко-итал. гуманистической публицистике XV в. // Византия между Западом и Востоком / Под ред. Г. Г. Литаврина. СПб., 1999. С. 293–332; *Фонкич Б. Л.* Иоанн Евгений и его «Монодия на падение Константинополя» // Там же. С. 270–292; *Dark K.* The Byzantine Church and Monastery of St Mary Peribleptos in Istanbul // The Burlington Magazine. L., 1999. Vol. 141. P. 656–664; *idem.* Houses, Streets and Shops in Byzantine Constantinople from Vth to XIIth Cent. // J. of Medieval History. 2004. Vol. 30. P. 83–107; Neue Forschungen und Restaurierungen im byzant. Kaiserpalast von Istanbul: Akten. W., 1999; *Γκίνης Ν., Σπράτος Κ.* Εκκλησίες της Κωνσταντινούπολης. Αθήνα, 1999; *Краутхаймер Р.* Три христианские столицы: Рим, Константинополь, Милан. М.; СПб., 2000; *Ченцова В. Г.* Константинополь глазами западноевропейцев // Город в средневек. цивилизации Зап. Европы. М., 2000. Т. 4. С. 299–305; *Harris J.* Distortion, Divine Providence and Genre in Nicetas Choniates' Account of the Collapse of Byzantium, 1180–1204 // J. of Medieval History. Amst., 2000. Vol. 26. P. 19–31; *Maguire H.* Gardens and Parks in Constantinople // DOP. 2000. Vol. 54. P. 251–264; *Mundell Mango M.* The Commercial Map of Constantinople // Ibid. P. 189–207; *Nicolle D.* Constantinople 1453: The End of Byzantium. Oxf., 2000; Древнескандинавские итнерарии в Рим, Константинополь и Св. Землю // Вступ. ст., публ. текстов, пер., примеч.: Е. А. Мельникова // ДГВЕ, 1999 г.: Вост. и Сев. Европа в средневековье. М., 2001. С. 363–436; Byzantine Constantinople: Monuments, Topography and Everyday Life / Ed. N. Necipo lu. Leiden, 2001; Восточнохрист. реликвии / Под ред. А. М. Лидова. М., 2003; Byzance et les reliques du Christ / Ed. J. Durand, B. Flusin. P., 2004; *Оустерхаут Р.* Византийские строители. К., 2004; *Пентковский А. М.* Евергетидский мон-рь и имп. мон-ри в Константинополе в кон. XI – нач. XII в. // ВВ. 2004. Т. 63(88). С. 76–88; *Freely J., Çakmak A. S.* Byzantine Monuments of Istanbul. Camb., 2004; *Shahid I.* The Church of Hagios Polyeyktos in Constantinople: Some New Observations // Graeco-Arabica. 2004. Vol. 9/10. P. 343–355;

Византийский мир: Искусство Константинополя и нац. традиции / Под ред. А. М. Лидова. М., 2005; *Μπούρας Χ.* Η αρχιτεκτονική της Παναγίας του Μουσχίου στην Κωνσταντινούπολη // ΔΧΑΕ. 2005. Т. 26. Σ. 35–50; Византийские историки о падении Константинополя в 1453 г. / Под ред. Я. Н. Любарского, Т. И. Соболев. СПб., 2006; Реликвии в Византии и Древней Руси / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2006; *Riccardi L.* «Un altro cielo»: l'imperatore Basilio II e le arti // RIASA. Ser. 29. Pisa, 2006. Vol. 61. P. 103–146 (117–128); *Asutay-Effenberger N.* Die Landmauer von Konstantinopel-Istanbul: Hist.-topographische und baugeschichtliche Untersuch. B.; N. Y., 2007; *Hatlie P.* The Monks and Monasteries in Constantinople, ca. 350–850. Camb., 2007; Istanbul: 8000 Years Brought to Daylight: Marmaray, Metro, Sultanahmet Excavations / A. Karamani-Pekin, S. Kangel. Istanbul, 2007; *Schreiner P.* Constantinople: Geschichte und Archäologie. Münch., 2007; *Седов В. В.* Килисе Джами: Столичная архитектура Византии. М., 2008; *Crow J., Bardill J., Bayliss R., Bono P., Krausmüller D., Jordan R.* The Water Supply of Constantinople. L., 2008; *Hennessy C.* Tools for the Study of the Discipline: Topography of Constantinople // The Oxford Handbook of Byzantine Studies / Ed. E. Jeffreys, J. Haldon, R. Cormack. Oxf., 2008. P. 202–216; *Kalkan E.* The World Beneath Istanbul. Istanbul, 2010; *Иванов С. А.* В поисках Константинополя: Путев. по визант. Стамбулу и окрестностям. М., 2011; *Const. Porphyr.* The Book of Ceremonies / Transl. A. Moffatt, M. Tall. Canberra, 2012. 2 vol.; Accounts of Medieval Constantinople. The Patria / Transl. by A. Berger. Camb. (Mass.). L., 2013; *Dark K., Özgümü F.* Constantinople: Archaeology of a Byzant. Megapolis: Final Rep. on the Istanbul Rescue Archaeology Project, 1998–2004. Oxf., 2013; Stories from the Hidden Harbor: Wrecks of Yenikapi: Cat. of the Exhibition. Istanbul, 2013; www.ehw.gr/constantinople/ [Электр. ресурс]; www.tayproject.org/dosya bizmareng.html [Электр. ресурс].

КОНСТАНТИНОПОЛЬСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ

[К-польский Патриархат; греч. Οἰκουμενικὸν Πατριάρχειον Κωνσταντινουπόλεως; КПЦ], Патриархат, занимающий 1-е место в диптихе правосл. Церквей. Предстоятель КПЦ носит титул «Его Божественнейшее Всесвятейшество Архиепископ К-польский, Нового Рима и Вселенский патриарх» (Ἡ Αἰτοῦ Θεωτάτη Παναγιότης, ὁ Αρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ῥώμης καὶ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης). Патриаршая резиденция располагается в квартале *Фанар* в Стамбуле (К-поль; Турция) при храме вмч. Георгия Победоносца. Свящ. Синод, управляющий КПЦ, осуществляет высшую законодательную, судебную и исполнительную власть и состоит из 12 регулярно сменяющихся митрополитов (6 членов заменяются в 1-м полугодии, др. 6 членов — во 2-м), Председателем Синода является патриарх.



СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ



При Синоде действуют следующие комиссии: экономическая, ревизионная, каноническая, по межправосл. вопросам, внешних епархий КПЦ (т. е. расположенных за пределами Турции) и правосл. миссионерства, внешних учреждений КПЦ, по межхрист. вопросам, по диалогу с нехалкидонскими Церквями, по диалогу с Римско-католической Церковью, по богословским исследованиям, по делам Св. Горы Афон, по изданию ж. «Ортодоксия», по изданию календаря КПЦ, духовного служения, монастырская, по реконструкции, благоустройству и поддержанию патриарших храма и резиденции, по патриаршим архиву и б-кам, по ризнице и мирохранилищу, по водоосвящению, богослужебная, по диалогу с исламом, по европ. делам, по пенсиям и расходам на лечение, по использованию церковной собственности, по делам молодежи, по биоэтике, а также правовой совет, наблюдательный совет монарха Св. Троицы на о-ве Халки, синодальная канцелярия, референтура, патриар-

шая канцелярия. Великая канцелярия патриарха состоит из следующих подразделений: Великая протосинкеллия, Великая архидиакона, Патриаршая центральная церковная комиссия, отдел религ. дел, канцелярия по тур. делам, архив, патриаршая б-ка, бухгалтерия и казначейство, пресс-служба, патриарший храм и группы технического обслуживания.

В юрисдикцию КПЦ входят епархии на территории Турции, Греции, образованные греч. диаспорой на всех континентах мира. На территории Турции действуют К-польская архиепископия (Патриаршая область) и 4 митрополии — Халкидонская, Деркская, Имброская и Тенедосская, Принкипониская. Еще 23 митрополии существуют формально, но тем не менее их архиереи не именуется титулярными: Никомидийская, Никейская, Пергийская, Листрийская, Феодоропольская, Транопольская, Тиролойская и Серентийская, Милетская, Пергамская, Приконисская, Филадельфийская,

Севастийская, Писидийская, Мирриофитская и Перистасийская, Мирская, Дарданелльская, Сасимская, Иконийская, Каллипольская и Мадитская, Пруская, Кидонийская, Силиврийская, Адрианопольская. Титулярными считаются митрополиты Диоклийский, Иерапольский, Аспендский и Телмисский. В иерархии КПЦ существует 31 викарный епископ: Кианейский, Аристийский, Дервийский, Эвменийский, Родостольский, Лампсакский, Аполлониадский, Парнасский, Левкийский, Клавдиопольский, Синадский, Тропейский, Андидский, Дорилейский, Фасианийский, Филомилиийский, Синопский, Арианзский, Эдмонтонский, Кратийский, Мокисийский, Авидский, Памфилийский, Милитопольский, Зильский, Пагарский, Скопельский, Нисский, Аморийский, Мидийский, Фигийский.

На территории Греции расположены находящиеся в юрисдикции КПЦ полуавтономная Критская Православная Церковь, митрополия о-вов Додеканес, Святая Гора Афон,

Патмосская экзархия, а также монастырь *Влатадон* в Фессалонике и *Анастасии святой Узорешительницы мужской ставропигиальный монастырь* на п-ове Халкидики. 36 митрополий «новых земель» (епархии, расположенные в Эпире, Македонии, Зап. Фракии и на островах сев.-вост. части Эгейского м.) с 1928 г. находятся в двойном подчинении — К-польского Патриархата и Элладской Православной Церкви.

КПЦ учредила ряд епархий в Европе (Фиатирская и Великобританская архиепископия, Французская (Галльская), *Германская, Австрийская, Шведская* и всей Скандинавии, Бельгийская, Швейцарская, *Италийская и Мелитская, Испанская и Португальская* митрополии), в Сев. Америке (*Американская архиепископия*, состоящая из 8 митрополий, Торонтская митрополия и Мексиканская митрополия), в Юж. Америке (Буэнос-Айресская митрополия), в Юго-Вост. Азии (Корейская, Гонконгская, Сингапурская митрополии), в Австралии и Нов. Зеландии (Австралийская архиепископия и Новозеландская митрополия). Кроме того, в юрисдикции КПЦ действует *Западноевропейский Экзархат русских приходов Константинопольского Патриархата*, имеющий определенные особенности самоуправления.

В Сев. Америке и в Европе существуют приходы, образованные эмигрантами-украинцами и карпатроссами, Украинская Православная Церковь в США, самоуправляемая *Карпаторусская Православная епархия Америки* в составе Американской архиепископии КПЦ, а также Украинская Православная Церковь в Канаде.

Под омофором КПЦ находится автономная *Финляндская Православная Церковь*. Действующую в Эстонии структуру КПЦ она также с 1996 г. считает автономной Церковью, однако этот статус не признает РПЦ, и он не является общепризнанным в правосл. мире.

Область, правящим архиереем к-рой является К-польский патриарх, именуется К-польской Архиепископией и состоит из 5 благочиний. На ее территории расположены 10 мон-рей, 37 правосл. общин, в к-рых служат 26 священников и диакон, действуют 12 начальных школ, 4 средних учебных заведения (Патриаршая Великая школа нации, гимназия и лицей «Зографин», Центральная



Центры епархий Константинопольской Православной Церкви в Турции и Греции

1 Константинопольской архиепископии	21 Фессалоникийской митрополии	39 Мифимской митрополии
2 Дерской митрополии	22 Неапольской и Ставрупольской митрополии	40 Хиосской митрополии
3 Принкипониской митрополии	23 Неа-Кринийской и Каламарийской митрополии	41 Самосской и Икарийской митрополии
4 Халкидонской митрополии	24 Ангадасской, Литийской и Рендаской митрополии	42 Полианской и Килкисской митрополии
5 Имброской и Тенедосской митрополии	25 Кассандрийской митрополии	43 Гуменической, Аксиупольской и Поликастрской митрополии
6 Патмосской экзархии	26 Иериской, Святогорской и Ардамерийской митрополии	44 Эдесской, Пельской и Алмопийской митрополии
7 Леросской, Калимносской и Аспиналгейской митрополии	27 Серрской и Низритской митрополии	45 Веррийской, Науской и Кампанийской митрополии
8 Косской и Нисирской митрополии	28 Сидирокастрской митрополии	46 Китрской, Катеринийской и Платамонской митрополии
9 Симской митрополии	29 Зихнийской и Неврокопийской митрополии	47 Элассонской митрополии
10 Родосской митрополии	30 Драмской митрополии	48 Сервийской и Козанской митрополии
11 Карпафской и Кассоской митрополии	31 Елевферупольской митрополии	49 Гревенской митрополии
12 Критской архиепископии	32 Филиппийской, Неапольской и Фасосской митрополии	50 Сиагестской и Сисанийской митрополии
13 Гортинской и Аркадийской митрополии	33 Ксанфийской митрополии	51 Флоринской митрополии
14 Рефимийской и Авлопотамской митрополии	34 Маронийской и Комотинийской митрополии	52 Касторийской митрополии
15 Кидонийской и Апокоронской митрополии	35 Александрупольской митрополии	53 Дринопольской, Полявинской и Коцикской митрополии
16 Кисамской и Селинской митрополии	36 Дидимотихской, Орестиадской и Суффийской митрополии	54 Янинской митрополии
17 Ламийской, Сивритской и Сфакийской митрополии	37 Лемносской и св. Евстратия митрополии	55 Парамидийской, Филадельфийской и Лиромерийской митрополии
18 Петрской и Херронисской митрополии	38 Митилинской митрополии	56 Никопольской и Превезской митрополии
19 Иерапитийской и Ситийской митрополии		
20 Аркалохорийской, Каstellийской и Вианнской митрополии		

жен. гимназия, жен. гимназия «Зап-пион»), 10 столовых.

При КПЦ существует ряд церковно-общественных и научных орг-ций и учреждений: Православный центр в Шамбези (кантон Женева, Швейцария), включающий аспирантуру «Институт повышения квалификации в области православного богословия», Патриарший ин-т патристических исследований в Фессалонике, Ин-т правосл. миссионерства на Дальнем Востоке в Афинах, Православный ин-т «Патриарх Афинагор» в Беркли (шт. Калифорния, США), а также фонд поддержки К-польского Патриархата и неправительственная орг-ция «Оесимеписа» в Пирее.

Действуют постоянное представительство КПЦ при ВСЦ в Женеве, бюро при Евросоюзе в Брюсселе, секретариат по подготовке Великого Всеправославного Собора в Шамбези, братство должностных лиц Великой Христовой Церкви «Пресв. Богородица Паммакарistos» в Афинах и представительство КПЦ в Афинах. Лит.: *Ἡμερολόγιον τοῦ Οἰκουμηνικοῦ Πατριάρχειου ἐτους 2014. Θεσσαλονίκη, 2014. Σ. 631–654; www.ec-patr.gr* [офици. сайт КПЦ].

Э. П. Г.

История. Христианская община Византия от св. ап. Андрея до имп. Константина (I — нач. IV в.). Основой сведений о древнейшем периоде истории христиан в Византии является предание о проповеди



христианства в городе ап. *Андреем Первозванным*. Впервые упоминание о его посещении Византии встречается в апокрифических «Деяниях Андрея», восходящих ко II в. (*Prieur*. 1989. P. 59). Лат. перевод «Деяний...» сохранился в краткой версии в сочинении еп. *Григория Тирского* (*Greg. Turon. Liber de miraculis beati Andreae // MGH. Ser. Mer. T. 1. P. 821–846*). В нем не говорится о пребывании апостола в Византии (в отличие от др. городов), что может быть связано с тем, что автор перевода или сам еп. Григорий сомневались в достоверности. Из текста еп. Григория ясно только, что апостол столкнулся с какими-то сложностями при переправе через Боспор и после выхода из Византии.

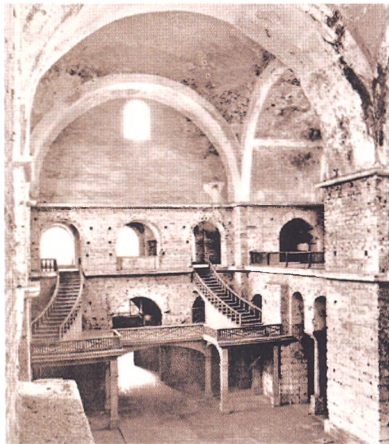
Эти обстоятельства нашли более полное отражение в ранневизант. «Списке апостолов и учеников» Псевдо-Епифания. Согласно ему, ап. Андрей поставил ап. *Стахия* во епископы Византия не в самом городе, а в его пригороде — в Аргирополе (*Schermann*. 1907. S. 120). Принадлежность параграфа о Стахии к оригинальному тексту Псевдо-Епифания ставилась под сомнение из-за его присутствия только в редакции В этого памятника, но после находки 2 рукописей редакции А, содержащих данный параграф эта версия подтвердилась (*Dolbeau*. 1986. P. 303). Т. о., представление о св. Стахии как 1-м епископе Византии возникает уже в ранневизант. период, однако вряд ли раньше V в., т. к. в отражающих самую раннюю традицию апостольских «Греко-сирийском списке» и сир. списке из рукописи Sinait. sug. 10 (IX в.) св. Стахий упоминается без всякого уточнения о его епископстве в Византии (*Schermann*. 1907. S. 176, 220).

Параграф о св. Стахии на основании «Списка» Псевдо-Епифания закрепился в последующей визант. традиции, а также в более поздних апостольских списках, в т. ч. в списке Ипполита (в соч. «Об учениках Христовых», к-рое, вероятно, было составлено еп. Ипполитом Фиванским в VIII в.) и в списке Псевдо-Дорофея Тирского. Последний использовал эти сведения об ап. Стахии в «Хронике» Псевдо-Симеона Логофета (X в.; *Schermann*. 1907. S. 137, 168, 181). Псевдо-Дорофей значительно расширяет повествование о пребывании ап. Андрея в Византии и о поставлении Стахии.



Св. ап. Андрей Первозванный.
Икона. Ок. 1700 г.
(Галерея Филиппа фон Кюльмера;
Германия)

Рассказав об истории мученика святых Адриана и Наталии в Аргирополе (Хрисополе), он сообщает, что апостол, путешествуя вдоль Понта Эвксинского, не смог войти в Византий из-за жестокости правившего там идолопоклонника Зевксиппа (известный персонаж к-польского фольклора; *Berger*. 2013. P. 116), который приказал казнить всех прибывавших в город христиан. Из-за



Интерьер ц. Св. Ирины.
Западная часть

этого апостол прожил 2 года за городом, в одной стадии от Аргирополя, где, собрав вокруг себя 2 тыс. верных, поставил епископом Стахия и освятил престол в пещерном храме. Псевдо-Дорофей сообщает также о проповеди апостола около старых стен, в квартале Петрион (*Schermann*. 1907. S. 144). Оттуда апостол удалился в Синопу (*Ibid*. S. 146–148). Маршрут передвижений ап. Андрея у Псевдо-Дорофея противоречит маршруту в «Деяни-

ях Андрея» с востока на запад. Представление о возвращении апостола из Византии на восток является новацией Псевдо-Дорофея.

Из текстов Псевдо-Дорофея легенда о пребывании ап. Андрея в Аргирополе попала в один из вариантов Жития св. ап. Андрея, известный как «Narratio» (ВНГ, N 99; *Виноградов*. 2005). Версия Псевдо-Епифания вдохновила *Епифания Монаха* (1-я пол. IX в.), составившего Житие ап. Андрея, к-рое стало основой для всей последующей традиции (ВНГ, N 94d, 95b, 95d, 102). К списку учеников апостола Епифаний в 1-й редакции Жития добавляет еще одну подробность: ап. Андрей освятил храм Богородицы на акрополе Византия (*Виноградов*. 2005. С. 147), из др. источников неизвестный. Идентификация этого храма вызывала сложности уже у непосредственных последователей Епифания Монаха: одна из рукописей 1-й редакции Жития Епифания (*Ath. Laur. Δ 56*) и связанное с ним «Похвальное слово» апостолу Никиты Давида Пафлагона (*Виноградов*. 2005. С. 147, 210) добавляют, что этот храм находился в квартале Армация (τοῦ Ἀρμασίου). Однако такой топоним в К-поле также неизвестен. Никита Давид локализовал эту церковь в соседнем с акрополем квартале Евгения (τοῦ Εὐγενίου): Евгениев храм Богородицы был построен, по преданию, патриархом Евгением в своем дворце в эпоху имп. Феодосия I Великого (кон. IV в.; *Janin. Églises et monastères*. P. 178). Корректор рукописи Р Жития св. ап. Андрея, известного как «Laudatio» (ВНГ, N 100), исправил название квартала Армация на Арматия, где был храм Богородицы, основанный магистром Арматием при имп. Зеноне (474–491) (*Janin. Églises et monastères*. P. 157–158).

Неизданная редакция апокрифических «Деяний Андрея и Матфия» (ВНГ, N 110d) содержит сведения о том, что ап. Андрей основал храм своего имени в Галате. В трактате средневизант. эпохи «Patria Constantinopoleos» указано сразу 3 места в К-поле, связанные с именем апостола: кроме вышеупомянутого квартала Арматия собор Св. Ирины, где апостол поставил собственноручно высеченный крест, и Неорион, район на юж. берегу Золотого Рога, между кварталами Арматия и Евгения (*Patria CP. T. 2. P. 179*).





Продолжатель Феофана (Leo V. 10) сообщает, что имп. Никифор I (802–811) во время охоты нашел алтарь с надписью: «Это алтарь восходящего архистратига Михаила, воздвиг же его апостол Андрей» — на месте буд. мон-ря Сатира (*Janin. Grands centres. P. 42–43*); это предание может восходить ко 2-й редакции «Деяний Андрея и Матфия» (ВНГ, N 110b), где упоминается святилище Сатира, арх. Михаил и воздвижение алтаря.

Об истории кафедры Византия после апостольской эпохи до нач. IV в. достоверных сведений крайне мало. В кон. II в. христиане в городе присутствовали, поскольку из Византия происходил еретик-динамист Феофан Кожевник, проповедовавший свое учение в Риме (*Hipp. Refut. VII 35; Theodoret. Haer. fab. II 5*; см. в ст. *Адопцианство*). Епископы Византия II — нач. IV в. упомянуты лишь в списках, к-рые были широко известны в К-поле в визант. эпоху. Наиболее ранний вариант списка епископов от св. ап. Стахия до свт. Митрофана с периодами их предстоятельства есть в тексте Псевдо-Дорофея. В нем указаны: Стахий — занимал кафедру 16 лет, Онисим — 14, Поликарп — 21 (3 с Онисимом и 18 самостоятельно), Плутарх — 16, Седекион — 9, Диоген — 15, Елевферий — 7, Феликс — 5, Поликарп — 17, Афинодор — 4, Евзой — 6, Лаврентий — 11,5, Алипий — 13,5, Пертинакс — 14, Олимпиан — 11, Марк — 13, Кириллиан — 16, Кастин — 7, Тит — 35,5, Дометий — 24,5, Проб — 12, Митрофан — 10 лет (до взятия Византия имп. Константином Великим в 324; *Schermann. 1907. S. 147–150*). Неизвестно, заимствовал ли Псевдо-Дорофей этот список из какого-то источника или составил его сам, однако его недостоверность и искусственный характер очевидны, несмотря на попытку адаптации дат к историческим реалиям. Даты правления с указанием 6 (и только!) месяцев всегда стоят друг рядом с другом и всегда образуют при сложении числа, кратные 10. Некоторые имена (Седекион, Евзой, Кириллиан, Кастин) нигде не засвидетельствованы и представляют собой искусственные конструкты. Сведения о строительстве церкви этими епископами также неисторичны, включая рассказ о перестройке имп. Константином пещерного хра-

ма визант. епископов в свой крестообразный мавзолей.

Наконец, Псевдо-Дорофей утверждает, что папа Римский Иоанн (вероятно, *Иоанн II*), однажды прибывший в К-поль, отказался сослужить на Рождество с местным архиепископом, т. к. епископская кафедра в Риме появилась много прежде К-поля. К-польские клирики предъявили ему список Псевдо-Дорофея, который папа признал подлинным (*Schermann. 1907. S. 151–152*). Однако и этот рассказ Псевдо-Дорофея содержит следы выдумки, т. к. события в нем датированы несуществующим консульством «Проба и Филоксена».

Возникновение списка Псевдо-Дорофея исследователи относили к разным периодам визант. истории VIII и IX вв., когда отношения между Римом и К-полем были напряжены (см.: *Dvornik. 1958. P. 164–226*). Однако рукописная традиция текста весьма сложна. Во всех списках этого сочинения присутствуют Житие свт. Дорофея и перечни 70 и 12 апостолов, но остальные части, в т. ч. и рассказы о к-польских эпизодах, содержат далеко не все рукописи. В тексте списка Дорофей часто упоминается как давно умерший и события его рассказа относятся к VI в. Текст Псевдо-Дорофея явно неоднороден, и в нем следует различать раннюю часть, близкую к тексту Псевдо-Епифания (Житие свт. Дорофея, списки 70 и 12 апостолов), и позднюю, расширенную версию, составленную в эпоху церковной полемики между Римом и К-полем (до XI в. — дата самых ранних рукописей с этой вставкой). В любом случае Псевдо-Дорофей не является, как это часто считалось прежде, изобретателем «константинопольской» легенды о св. ап. Андрее, т. к. она появляется уже у Псевдо-Епифания.

А. Ю. Виноградов
От основания Константинопольской кафедры до начала IV Вселенского Собора. Преобразование провинциальной кафедры в Патриарший престол (IV — 1-я пол. V в.). В 324 г. св. равноап. Константин I Великий заложил на месте Византия Константинополь — город, призванный стать новым центром Римской империи, а впосл. и 2-й столицей «римского мира». Город был торжественно освящен 11 мая 330 г. Уже при Константине и его ближайших преемниках К-поль приобретает под-

черкнуто христ. облик. Здесь строятся большие христ. храмы: базилика Св. Ирины, собор св. Апостолов, ставший усыпальницей императоров, собор Св. Софии.

Первым достоверно известным епископом Византия в нач. IV в. был свт. *Митрофан* (*Vailhé S. Origines de l'Église de Constantinople // EO. 1907. Vol. 10. N 66. P. 287–295*). Его преемником стал свт. *Алек-*



Свт. Митрофан,
патриарх К-польский.
Роспись кафоликона мон-ря Дечаны
(Косово и Метохия). 1348 г.

сандр I (313–337), которого можно считать последним епископом Византия и 1-м епископом К-поля. Дискуссионным является вопрос о первоначальном статусе К-польской кафедры. Формально Византий располагался на территории пров. Европа, митрополией к-рой была *Ираклия Понтийская* (Гераклея) Фракийская. Поэтому в соответствии с канонами *Вселенского I Собора* (325), фиксирующими формирование церковных митрополий на Востоке (4-е прав.), Византийский епископ должен был находиться в подчинении Иракийского митрополита, однако данные о сколько-нибудь активном участии последнего в церковной жизни К-поля в источниках отсутствуют. Вероятно, это объясняется тем, что К-поль изначально обладал особым статусом





в системе гос. управления и не был включен во Фракийский диоцез (Dagron. 1974. P. 62–64). Впосл. за Ираклийским митрополитом будет закреплено почетное право рукоположения К-польских патриархов (Ibid. P. 418–419; *Петр (Л'Юилье)*. 2005. С. 203–204).

Свт. Александру приписывается активное участие в арианских спорах; ему было адресовано письмо свт. Александра Александрийского, осуждающее Ария и его сторонников (Theodoret. Hist. eccl. I 4). В 336 г.



*I Вселенский Собор.
Роспись церкви
монаря Ставрополеос
(Румыния). XVIII в.*

имп. Константином в К-поле был созван Собор, в к-ром принял участие ряд епископов из Илирика и с Востока (Hilar. Pict. Fragm. hist. III 27; см. *Константинопольские Соборы*). Свт. Александр не играл на Соборе руководящей роли и, вероятно, даже противился его проведению. Тем не менее созыв в К-поле Собора указывает на превращение этого города в один из центров соборной деятельности на Востоке. Очевидно, что это было мотивировано не значимостью К-польской кафедры, а присутствием в городе имп. двора. Позднее, в сер. IV в., при имп. *Констанции II* (337–361), центр соборной активности переместится вслед за имп. резиденцией в Антиохию, а затем в Сирмию. В 336 г. евсевияне, сторонники одного из самых влиятельных вост. епископов, *Евсевия* Никомидийского, собирались организовать возвращение Ария в лоно Церкви. Свт. Александр К-польский активно выступал против реабилитации Ария, несмотря на угрозу низложения со стороны Евсевия Никомидийского, и, согласно преданию, именно «по его молитвам ересиарх неожиданно умер» в К-поле за день до того, как он должен был быть официально оправдан и при-

нят в Церковь (Athanas. Alex. Ep. ad Serapionem [de morte Arii] // PG. 25. Col. 685–690; *Socr. Schol. Hist. eccl.* I 37–38; *Sozom. Hist. eccl.* II 30; *Theodoret. Hist. eccl.* I 14).

Свт. Александр скончался вскоре после смерти имп. Константина I в 337 г. (по утверждению Сократа Схολастика, ему было 98 лет; *Socr. Schol. Hist. eccl.* II 6). В к-польской общине произошло разделение: кандидатами на епископский престол были выдвинуты свт. *Павел I* Исповедник и *Македоний I*. Оба претендента, судя по всему, утверждали, что получили благословение занять кафедру от свт. Александра. Последующая историо-

графическая традиция интерпретировала этот раскол как разделение между правосл. партией свт. Павла и проарианской партией Македо-

ния. Однако нет оснований утверждать, что борьба между 2 кандидатами сопровождалась богословской полемикой (*Socr. Schol. Hist. eccl.* II 6; *Sozom. Hist. eccl.* III 3–4). Более того, в послании представителей вост. Церкви участников *Сардикийского Собора* 343 г. отмечалось, что свт. Павел поставил свою подпись под осуждением свт. Афанасия Великого (Hilar. Pict. Fragm. hist. III 13). Свт. Павел был рукоположен в 337 г. присутствовавшими в городе епископами без одобрения епископов соседних с К-полем городов — Феодора Ираклийского и Евсевия Никомидийского, а также без согласования с императором. Хронология событий епископата свт. Павла I (337–351, с перерывами) не вполне ясна (см.: *Dagron. 1974. P. 432; Barnes. 1993. P. 217*). Между 337 и 339 гг. свт. Павел был низложен небольшим Собором, созванным имп. *Констанцием II*, и выслан или в Понт, или в Фессалонику (см. *Константинопольские Соборы*). К-польскую кафедру вопреки канонам I Вселенского Собора, запрещавшим переход епископа с одной кафедры на другую (15-е прав.), занял еп. Евсевий Никомидийский. Вместе с тем перемещение одного из самых влия-

тельных вост. епископов на К-польский престол указывает на высокий статус этой кафедры в церковной иерархии.

Несмотря на конфликт между епископами К-поля и Александрии в этот период, представляется неверным говорить о начале открытой борьбы этих престолов за первенство среди Восточных Церквей на рубеже 30-х и 40-х гг. IV в. (см.: *Dagron. 1974. P. 420; Baynes. 1926*). Конфликт между свт. *Афанасием I Великим*, архиеп. Александрийским, и еп. Евсевием носил личный, а не институциональный характер и возник до перемещения Евсевия в К-поль. В то же время этот конфликт объективно стал 1-м этапом длительного до сер. V в. противостояния между церковными кафедрами К-поля и Александрии и оказал влияние на историю Вселенской Церкви этой эпохи. Кроме того, под влиянием этого конфликта будет формироваться и интерпретация истории КПЦ в сочинениях визант. церковных историков V в., к-рые пытались представить свт. Павла К-польского по аналогии со свт. Афанасием как стойкого противника арианства, пострадавшего за верность католической вере. Тем самым историки стремились лишить Александрию авторитета важнейшей (и даже единственной) правосл. кафедры Востока и очистить К-поль от обвинений в компромиссном отношении к арианам (*Dagron. 1974. P. 425–435*). Ок. 339 г. свт. Павел отправился ходатайствовать о своем деле на Запад — в Августу Треверов к имп. *Константину II*, влиятельному еп. Максимино Треверскому, и, возможно, также в Италию к имп. *Константу I* и Римскому еп. *Юлию I*. Судя по всему, свт. Павел заручился поддержкой зап. епископов, которые, вероятно, вступили с ним в общение, за что их порицали евсевияне на Сардикийском Соборе (Hilar. Pict. Fragm. hist. III 27).

Краткое епископство Евсевия Никомидийского (338–341) было ознаменовано важным событием в истории КПЦ. На рубеже 30-х и 40-х гг. IV в. Евсевий рукоположил во епископа Готии *Вульфилу*, участника гот. посольства к императору (*Philost. Hist. eccl.* II 5). Т. о., община гот. христиан на Дунае была вовлечена в орбиту влияния К-польского престола. Судя по всему, Евсевий Никомидийский сыграл решающую роль в формировании богословских воз-





зрений Вульфилы, характеризующихся тринитарным *субординационизмом*. После смерти Евсевия свт. Павел вернулся в К-поль, но в это же время Македоний был рукоположен во епископа небольшим Собором его сторонников (*Socr. Schol. Hist. eccl. II 12; Sozom. Hist. eccl. III 7*). Противостояние свт. Павла с Македонием возродилось с новой силой; конфликт стал причиной народного возмущения. Вероятно, свт. Павел пользовался поддержкой значительной части христ. общины, а Македоний, напротив, — части епископата Фракии, Балкан и М. Азии — территорий, к-рые впосл. войдут в сферу юрисдикции КПЦ. В результате беспорядков в городе в 342 г. погибло множество людей, в т. ч. магистр конницы Ермоген. Свт. Павел не принял участия в Сардикийском Соборе 343 г. (*Theodoret. Hist. eccl. II 5; Telfer. 1950. P. 78; Dagron. 1974. P. 429*) вопреки утверждению Сократа Схоластика (*Socr. Schol. Hist. eccl. II 20*). Между 344 и 350 гг. свт. Павел был арестован по приказу имп. Констанция II и отправлен в ссылку в Сингару (Сев. Месопотамия), затем переведен в Эмесу и еще раз переведен в Кукус (М. Азия). По офиц. версии, здесь он скончался от болезни, но свт. Афанасий Великий (а вслед за ним и церковные историки V в.) утверждает, что свт. Павел был задушен после неудавшейся попытки уморить его голодом (*Athanas. Alex. Apol. de fuga sua. 3; Idem. Hist. arian. 7; Socr. Schol. Hist. eccl. II 26; Sozom. Hist. eccl. IV 2; Theodoret. Hist. eccl. II 5; см.: Dagron. 1974. P. 432; Barnes. 1993. P. 214–217*).

До 360 г. с перерывами, К-польскую кафедру занимал Македоний I. Во время его интронизации вновь произошли кровавые столкновения между народом и воинами. Чтобы укрепить свое положение, он организовал гонения против проникийской и новацианской общин и поставил на кафедры близлежащих городов своих кандидатов: в Никомидию — диак. Марафония, в Кизик — Елевсия, а также, вероятно, способствовал возведению на престол Помпейополя Софрония. В результате сторонники Македония (македониане) взяли под контроль церковные дела в близлежащих к К-полю регионах по обоим берегам Боспора. Т. о., именно с правлением Македония можно связать начало процесса иерархического подчинения

епископата Фракии и М. Азии К-польской кафедре (*Dagron. 1974. P. 437–438*). Проникийские авторы приписывают Македонию и его сторонникам приверженность ереси *духоборчества* (см., напр.: *Socr. Schol. Hist. eccl. II 45; Sozom. Hist. eccl. IV 27; Theodoret. Hist. eccl. II 6*). С именем Македония связано также образование в К-поле первых монашеских общин, мужских и женских. Надзирал за ними, а также за богоугодными заведениями диак. Марафоний (*Socr. Schol. Hist. eccl. II 38; Sozom. Hist. eccl. IV 20, 27*). Однако подлинным лидером столичных аскетов стал *Евстафий* (*Sozom. Hist. eccl. IV 27*), позднее возведенный на кафедру Севастии.

В 359 г. Македоний вызвал гнев имп. Констанция II, самовольно переместив останки его отца Константина в ц. св. Акакия (*Socr. Schol. Hist. eccl. II 38; Sozom. Hist. eccl. IV 21*). Он также не принял в полной мере и поддерживаемый императором проект примирения всех враждующих церковных течений с помощью исповедания веры омиев, провозглашавшего Бога Сына подобным Богу Отцу и воспрещавшего споры о единосущии и о подобосущии Лиц Пресв. Троицы. На Селевкийском Соборе в 359 г. Македоний поддерживал, судя по всему, омиусианское большинство, отвергнутое предложенный императором и его доверенными епископами проект богословской формулы (см. ст. *Аримино-Селевкийский Собор*). В 360 г. имп. Констанций провел в К-поле Собор, на котором была утверждена окончательная редакция омийского Символа веры и низложен ряд нелояльных к омийству епископов, в т. ч. Македоний (см. *Константинопольские Соборы*). На К-польскую кафедру был перемещен один из лидеров омиев, Антиохийский еп. *Евдоксий* (360–370), которого впоследствии обвиняли в покровительстве *аномеям*.

Переход епископа Антиохии в К-поль указывает на то, что эта кафедра уже в сер. IV в. могла рассматриваться как более престижная, чем кафедра столицы диоцеза Восток. В то же время в источниках отсутствуют к.-л. свидетельства соперничества К-поля и Антиохии, хотя вопрос о том, какой из этих городов станет центром вост. части империи, был еще не решен (*Dagron. 1974. P. 443*).

В епископство Евдоксия сложилась конфликтная ситуация с омиусианским епископатом М. Азии, который продолжал поддерживать Македония и в 364/5 г. на Лампсакском Соборе объявил Евдоксия низложенным (*Socr. Schol. Hist. eccl. IV 4*). Противостояние Евдоксия с омиусианами имело не только церковно-политический, но и богословский характер. Его богословские рассуждения, а также инициированное им возведение на кафедру Кизика *Евномия*, одного из лидеров *аномеев*, не могли вызвать одобрение омиусиан (*Philost. Hist. eccl. V 3; Socr. Schol. Hist. eccl. II 43; IV 7; Sozom. Hist. eccl. IV 25–26*). Евдоксий также благословил Евномия проповедовать в столице на праздник Богоявления. Судя по всему, Евдоксий испытывал симпатию к Евномию и пытался подтолкнуть его к принятию омийского компромисса. Евномий на это не пошел и оставил кафедру Кизика (*Philost. Hist. eccl. VI 2–3*). Несмотря на офиц. разрыв между к-польскими омиями и *аномеями*, последние не были полностью изгнаны из столицы и даже рукоположили для своей к-польской общины собственных епископов — Пимения, а затем Флоренция (*Philost. Hist. eccl. VIII 2*). В правление имп. *Валента* (364–378) Евдоксий, безусловно, был одним из самых влиятельных епископов на Востоке; в 366/7 г. он совершил крещение императора (*Theodoret. Hist. eccl. IV 12*).

По смерти Евдоксия на кафедру К-поля был перемещен еп. Берои Фракийской *Димофил* (370–380), также придерживавшийся омийства, к-рое при имп. Валенте было офиц. исповеданием Восточной империи. Интронизацию Димофила совершил еп. Феодор Ираклийский; при этом часть присутствовавших кричала: «Недостойн!» (*Philost. Hist. eccl. IX 10*). Свт. *Василий Великий* сообщает в одном из своих писем, что о Димофиле ходила молва, будто он придерживается правосл. веры (*Basil. Magn. Ep. 48(44)*). Сохранившийся у Филосторгия фрагмент богословского рассуждения Димофила указывает на то, что слухи эти были ложными, — еп. Димофил был сторонником тринитарного субординационизма (*Philost. Hist. eccl. Fr. 7*). Тайно прибывший в К-поль Евстафий, бывш. еп. Антиохии, рукоположил для правосл. общины





К-поля еп. *Евагрия*, однако имп. Валент изгнал и Евстафия и Евагрия из города, подавив возмущение силой (*Socr. Schol. Hist. eccl. IV 14–15; Sozom. Hist. eccl. VI 13*). Значительная часть клира не приняла еп. Димофила. По преданию, достоверность к-рого ставится под сомнение (*Dagron. 1974. P. 447*), к имп. Валенту в Никомидию была направлена делегация из 80 правосл. пресвитеров, однако все они были сожжены еретиками на корабле во время плаванья (*Socr. Schol. Hist. eccl. IV 16; Sozom. Hist. eccl. VI 14; Theodoret. Hist. eccl. IV 24*).

Гибель имп. Валента в 378 г. в войне с готами привела к тому, что омиство потеряло статус офици. исповедания Восточной империи и начало стремительно терять свои позиции. Чтобы укрепить никейскую общину К-поля, в город в 379 г. прибыл свт. *Григорий Богослов*. Возможно, он был направлен сюда по решению Антиохийского Собора, состоявшегося в том же году. Свт. Григорий не мог совершать богослужения и проповедовать в главных храмах столицы, занятых омиами, и служил в небольшой частной ц. Воскресения (Анастасии). Судя по всему, еп. Димофил к этому моменту уже слабо контролировал ситуацию в К-поле, к-рый погрузился в своеобразную «духовную анархию». Город стал ареной противостояния различных церковных течений. Свт. Григорий, будучи одним из ведущих правосл. богословов своего времени, активно включился в эту борьбу. К к-польскому периоду относятся его соч. «Слова о богословии» (*Greg. Nazianz. Or. 27–31*). Свт. Григорий подвергался нападениям толпы, в т. ч. женщин, нищих и монахов (*Idem. Ep. 77; Idem. Carm. Lib. II. I. 11. 665–669*), вероятно придерживавшихся не омийских, а македонянских взглядов (*McLynn. 1992*).

Ситуация в К-поле радикально изменилась, после того как имп. *Феодосий I Великий* (379–395) был крещен в Фессалонике правосл. еп. Асхолием и 28 февр. 380 г. провозгласил эдикт «*Sunctos populos*», в к-ром истинными христианами признавались только те, кто придерживаются одной веры с епископами *Дамасом I Римским* и *Петром II Александрийским*, предводителями православно-никейского течения (СТh. XVI 1. 2). Александрийская Церковь в этот момент попыталась



Свт. Василий Великий.
Роспись ц. Богородицы Заумской
(Македония). 1361 г.

взять К-польскую кафедру под свой контроль. В 380 г. в к-польской ц. Воскресения ночью был рукоположен во епископа александриец *Максим Киник*. Однако этот акт, очевидно направленный против свт. Григория Богослова, не был поддержан имп. Феодосием, а также папой Римским Дамасом, и через некоторое время Максим вынужден был возвратиться в Александрию. В 381 г. II Вселенский Собор (канон 4) признал поставление Максима незаконным.

24 нояб. 380 г. имп. Феодосий прибыл в К-поль и потребовал от Димофила принять никейскую веру. Димофил ответил отказом и демонстративно покинул К-поль; его община начала проводить собрания за городскими стенами, а Димофил стал рассматриваться епископами омиев на Балканах и в Италии в качестве их общего лидера. После изгнания Димофила имп. Феодосий сопроводил свт. Григория Богослова в кафедральный собор, несмотря на возмущение части населения города (*Greg. Nazianz. Carm. Lib. II. I. 11. 1325–1341*). Позже к святителю был даже подослан убийца, к-рый, раскаявшись, сам открыл свт. Григорию преступный замысел.

В мае 381 г. имп. Феодосий созвал в К-поле *Вселенский II Собор*. На нем егип. епископы во главе с *Тимофеем I Александрийским* оспорили законность перехода свт. Григория на К-польскую кафедру, поскольку ранее он уже был поставлен во епископа Сасимы. В результате свт. Григорий отказался от К-поль-

ского престола и покинул столицу; на его место был рукоположен свт. *Нектарий* (381–397), светский чиновник, к-рый на момент избрания еще не принял крещение. 2-й и 3-й каноны Собора, посвященные юрисдикционным проблемам и иерархии церковных кафедр, важны для истории КПЦ. 2-й канон указывает, что епископат одного гражданского диоцеза не должен вмешиваться в церковные дела другого. Далее перечислены все диоцезы вост. части империи: Египет (первенствующая кафедра Александрия), Восток (во главе с Антиохией), Азия, Понт и Фракия; первенствующие кафедры Азии, Понта и Фракии не упоминаются. В 3-м каноне подчеркивается особый статус К-польской кафедры, предстоятель к-рой должен обладать «прерогативами чести» (ὡς πρεσβεία τῆς τμήτης) после Римского епископа, поскольку К-поль есть «Новый Рим».

Ряд исследователей рассматривают данные постановления Собора



II Вселенский Собор.
Миниатюра из Гомиллий
Григория Назианзина. 872–882 гг.
(Paris. 510. Fol. 355)

как результат уподобления церковного строя гос. организации Римской империи (*Гидулянов. 1908. С. 497–498; Janin. 1910. Т. 13. N 82. P. 137; Hajjar. 1962. P. 36–43; Dvoornik. 1964. P. 38; Петр (ЛЮилье). 2005. С. 196, 205; Monachino. 1983; Vries. 2011. P. 58*). Это проявляется, во-первых, во введении церковно-адм. единиц высшего порядка, соответствующих гражданским диоцезам, к-рые являются прообразом буд. патриархатов, во-вторых — в перемещении К-поля на 2-е место в иерар-





хии Церквей и в его возвышении над Александрией и Антиохией. Совр. исследователи эти каноны нередко интерпретируют как антиалександрийские (Гидулянов. 1908. С. 490–491; Dvornik. 1964. P. 38–39; Vries. 2011. P. 58; Ritter. 1965. S. 92–96; Panteleimon (Rodopoulos). 1982. P. 381), что, впрочем, ставят под сомнение др. исследователи (McLynn. 2012). Стоит отметить, что, несмотря на стремление подчеркнуть значение К-польского престола, отцы Собора не надеялись на стилистическую кафедру к.-л. конкретными властными полномочиями. «Прерогативы чести», о которых идет речь в 3-м каноне, могут быть сопоставлены с особым статусом Иерусалимской Церкви, гарантированным I Вселенским Собором 325 г. и не отменяющим первенство Кесарии в Палестине (7-е прав.). В то же время отсутствие упоминаний о первенствующих кафедрах диоцезов Фракия, Азия и Понт делало возможным их вовлечение в сферу влияния К-поля. В 3-м каноне не говорится напрямую о превосходстве К-поля над Александрией и Антиохией, хотя это иногда утверждается в научной лит-ре (Panteleimon (Rodopoulos), metr. 1982. P. 382). Речь идет только о соотношении между К-полем и Римом, при этом особая честь Рима рассматривается как нечто само собой разумеющееся и никак не обосновывается. Канон отдает должное старому Риму, ставя его на 1-е место, и в то же время отрицает уникальность его статуса, уподобляя ему К-поль. К этому времени теория «двух Римов» уже была сфор-

ра: один — для Запада, другой — для Востока. Свт. Григорий при этом отдает предпочтение Ветхому Риму за его стойкость в вере и сожалеет об уклонении К-поля в арианскую ересь, источником к-рой являлась Александрия (Greg. Nazianz. Carm. Lib. II. I. 11. 562–582). В то же время свт. Григорий подчеркивал особое, вселенское значение К-поля как центра церковного общения: «общего торжища веры» (ἐμπόριον κοιν-

против, отцы именуют К-польскую Церковь «юной» (νεολαγούρος) и подчеркивают, что она только недавно освободилась от «богохульства еретиков». Антиохийская Церковь именуется «старейшей и воистину апостольской», а Иерусалимская — «матерью всех Церквей».

В 383 г. в К-поле имп. Феодосий I созвал «Собор исповеданий», пытаясь побудить представителей различных церковных течений (омиев, евномиян, македониян, новациан) принять никейскую веру. Православных на Соборе представлял свт. Нектарий, новациан и омиев также представляли «Константинопольские епископы» — Агелий и Димифил (Socr. Schol. Hist. eccl. V 10; Sozom. Hist. eccl. VII 12).

Насколько позволяют судить источники, свт. Нектарий не предпринимал специальных действий по укреплению влияния К-польской кафедры на Востоке, оставаясь в русле политики имп. власти. В то же время ряд обращений к нему др. епископов указывает на рост авторитета столичного престола. В 383 г. свт. Нектарию написал послание свт. Григорий Богослов, к-рый ходатайствовал за епископа одного из каппадокийских городов — Воспория, вступившего в конфликт с иерархами соседних кафедр. Свт. Григорий опасался перенесения дела в гражданский суд, что считал недопустимым (Greg. Nazianz. Ep. 185). Затем к свт. Нектарию обратился свт. Амвросий Медиоланский, требовавший низложить своего бывш. диака Геронтия, избалованного в нечестии, но рукоположенного во епископа Никомидии Елладием Кесарийским (Sozom. Hist. eccl. VIII 6). Свт. Нектарий не смог оказать содействие свт. Амвросию в разрешении этого дела. Подобные обращения, с одной стороны, указывают на то, что епископы не руководствовались в своей деятельности 2-м канонном II Вселенского Собора, предписывавшим решать все конфликтные ситуации на уровне диоцезов, а с другой — на то, что малоазийские Церкви еще не вошли в полной мере в к-польскую юрисдикцию и рассматривали епископа столицы скорее как посредника во взаимоотношениях с гражданскими властями.

В 394 г. в К-поле был проведен Собор, среди участников к-рого были архиепископы Феодил I Александрийский, Флавиан Антиохийский,

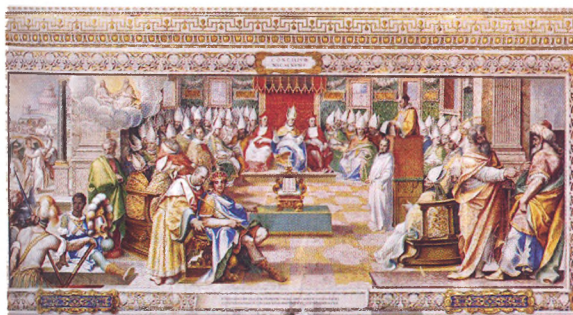


Свт. Нектарий, патриарх К-польский. Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы монастыря Грачаница (Косово и Метохия). Ок. 1320 г.

воῦ τῆς πίστεως) и «взаимного узла Востока и Запада» (ἑφῶς τε καὶ ἑσπερίου λήξεως οἴκον σύνδεσμον) (Greg. Nazianz. Or. 42. 10).

В 382 г. в К-поле вновь состоялся Собор, подтвердивший решения К-польского Собора 381 г. Отцы Собора направили в Рим делегацию и приветствовали участников Римско-

I Вселенский Собор. Роспись сикстинского зала 6-ки Ватикана. 1588–1589 гг. Худож. Ч. Неббиа



мулирована языческим ритором Фемистием (см.: Dagron G. L'empire romain d'Orient au IV^e siècle et les traditions politiques de l'hellénisme: Le témoignage de Thémistios // TM. 1968. T. 3. P. 89–90), в посл. она получит развитие в творениях свт. Григория Богослова, который сравнит 2 Рима с 2 светильниками и будет рассматривать их как 2 центра ми-

го Собора 382 г. в особом послании. В нем, в частности, сообщалось о поставлении в 381 г. свт. Нектария К-польского и рукоположении Флавиана во епископа Антиохии, а также о признании законным епископом Иерусалима свт. Кириллом (Theodoret. Hist. eccl. V 9). Следует отметить, что, хотя К-польская кафедра названа первой, послание не содержит учения о примате или 2-м месте К-поля в иерархии Церквей. На-



святители *Григорий Нисский, Амфилохий Иконийский*. Имя свт. Нектария К-польского в списке участников стоит на 1-м месте (*Mansi. T. 3. Col. 851–854; Dagron. 1974. P. 462–463*). Нек-рые исследователи считают этот Собор 1-м опытом проведения т. н. постоянного синода (σύνδος ἐνδημοσά) — Собора епископов, временно присутствующих по различным причинам в К-поле, под председательством К-польского архиепископа (*Hajjar. 1962. P. 57; критика этого предположения: Dagron. 1974. P. 463*). Предметом рассмотрения стал конфликт между Агапием и Вагадием, претендовавшими на кафедру Бостры Аравийской. Вагадий был ранее низложен епископами Палладием и Кириллом, и на кафедру рукоположен Агапий. Посчитав свое низложение незаконным, Вагадий обратился с жалобой к Римскому еп. Сирицию. Последний передал дело на суд архиеп. Феофила Александрийского, хотя Аравия входила в диоцез Восток, и дело должен был рассматривать епископ Антиохии. Собор не отменил решение о низложении, но предписал впредь рассматривать подобные вопросы только на Соборах. Этот эпизод, с одной стороны, вновь указывает на неисполнение предписаний II Вселенского Собора, а с другой — свидетельствует о превращении К-поля в важнейший центр соборной активности в вост. части христ. мира.

По смерти свт. Нектария в 397 г. Александрийская Церковь вновь попыталась провести на К-польский престол своего кандидата Исидора, однако в вопрос о замещении вмешался Евтропий, влиятельный придворный имп. *Аркадия* (395–408). Он выдвинул своего кандидата — известного аскета и проповедника пресв. Иоанна из Антиохии, к-рый был спешно доставлен в столицу. В К-поле был созван Собор с участием наиболее влиятельных вост. епископов (включая Феофила Александрийского), на к-ром свт. *Иоанн Златоуст* был рукоположен во епископа К-поля. Во время епископата свт. Иоанна Златоуста (398–404) изменилась финансовая и социальная политика престола КПЦ. Средства теперь тратились в основном на благотворительные цели. В проповедях свт. Иоанн порицал расточительность и любовь к роскоши, чем вызвал неудовольствие мн. знатных

вдов. Святитель также запретил практику совместного проживания клириков и дев, попытался взять под свой контроль жизнь к-польского монашества, а также ликвидировать злоупотребления. Деятельность свт. Иоанна привела к конфликту с лидером к-польских монахов Исаакием (*Sozom. Hist. eccl. VIII 9; Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 5–6*). Особо значимым направлением дея-



Свт. Иоанн Златоуст.
Роспись и. Успения Пресв. Богородицы
мон-ря Грачаница (Косово и Метохия).
Ок. 1320 г.

тельности свт. Иоанна была организация правосл. миссии среди *готов*, к-рых он пытался отвлечь от приверженности арианству (омийству). С этой целью свт. Иоанн организовал в К-поле отдельную готскую церковь, где сам проповедовал через переводчика, а также рукоположил пресвитеров и диаконов из готов. Для крымских готов свт. Иоанн поставил еп. Унилу (*Ioan. Chrysost. Ep. 14. 5*). Специальная миссия была отправлена им в устье Дуная для обращения неких скифов (возможно, гуннских и аланских племен; *Theodoret. Hist. eccl. V 30–31*). Т. о., на рубеже IV и V вв. К-польская кафедра становится основным координатором миссионерской деятельности среди народов Подунавья и Сев. Причерноморья.

Несмотря на обстоятельства своего восшествия на епископский престол, свт. Иоанн Златоуст вел себя достаточно самостоятельно по отношению к имп. двору, что вскоре

привело к конфликту с имп. *Евдоксией*. Свт. Иоанн открыто сформулировал идею превосходства священнической власти над государственной, «насколько небо выше земли и даже более» (*Ioan. Chrysost. In 2 Cor. 15*). В то же время он принимал участие в политических событиях: вел переговоры с мятежным гот. полководцем Гайной, предоставил убежище в церкви попавшему в немилость Евтропию. Свт. Иоанн принимал участие и в конфликтах, происходивших в др. церковных регионах. Так, он добился от императора ликвидации языческих храмов в Финикии (*Theodoret. Hist. eccl. V 29*). В 400 г. на возглавляемый свт. Иоанном Собор, в к-ром принимали участие пребывавшие в тот момент в К-поле епископы из М. Азии и Фракии, явился еп. Евсевий Валентинианопольский. Он обвинил еп. Антонина Эфесского, присутствовавшего на Соборе, в ряде злоупотреблений, в т. ч. в симонии. Синод направил для расследования дела в Эфес своих представителей, однако Евсевий, будучи подкуплен своим противником, не представил свидетельств против Антонина в установленный срок. Ок. 401 г. Антонин скончался, и его паства обратилась к свт. Иоанну Златоусту с просьбой прибыть в Эфес и урегулировать ситуацию. Свт. Иоанн откликнулся на эту просьбу и провел в Эфесе Собор, на котором присутствовали 66 архиереев. Новым митрополитом Эфеса стал член к-польского клира диак. Гераклид. 6 епископов, уличенных в том, что они были рукоположены Антонином за деньги, были лишены сана. На обратном пути из Эфеса в К-поль свт. Иоанн низложил Геронтия Никомидийского, жалобу на к-рого свт. Нектарию К-польскому отправил еще свт. Амвросий Медиоланский. Участие свт. Иоанна в делах малоазийских Церквей является важным свидетельством постепенного утверждения юрисдикции КПЦ в этом регионе (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 13–15; Sozom. Hist. eccl. VIII 6*). Апелляция егип. монахов, т. н. Длинных братьев, осужденных за оригенизм архиеп. Феофилом Александрийским, к свт. Иоанну и имп. чете привела к новому обострению взаимоотношений К-поля и Александрии (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 9–18; Sozom. Hist. eccl. VIII 13–22; Theodoret. Hist. eccl. V 34; Pallad. Dial. de*



Vita Ioan. Chrysost. 3, 6–9). Архиеп. Феофил вскоре смог консолидировать всех врагов свт. Иоанна, включая часть к-польского клира, монахов и епископов ряда соседних с К-полем кафедр. Он также способствовал разжиганию вражды между свт. Иоанном и имп. четой — Аркадием и Евдоксией. В 403 г. архиеп. Феофил провел в имени Дуб близ К-поля Собор, на котором свт. Иоанн был осужден и объявлен низложенным (акты Собора сохр. в выборках свт. Фотия К-польского; *Phot. Bibl. Cod. 59*). По решению императора свт. Иоанн был отправлен в ссылку, но практически сразу возвращен на кафедру. В кон. 403 г. между свт. Иоанном и имп. Евдоксией начался новый конфликт, вызванный порицанием святителем пышных торжеств, связанных с воздвижением статуи императрицы, мешавших богослужению. Новый Собор, созванный императором, постановил вновь лишить свт. Иоанна кафедры. Арест святителя на Пасху 404 г. сопровождался беспорядками и пожаром в храме Св. Софии. Несмотря на поддержку папы Римского *Иннокентия I* и зап. имп. *Гонория*, требовавших проведения Вселенского Собора в Фессалонике для рассмотрения дела свт. Иоанна, он был отправлен в ссылку в Кукус. В 407 г. свт. Иоанн скончался на пути из Кукуса к новому месту ссылки — в Питиунт. На К-польскую кафедру был поставлен свт. *Арсакий*, брат свт. Нектария. Сторонники свт. Иоанна подверглись преследованиям. Отношения между Римским и вост. престолом были разорваны.

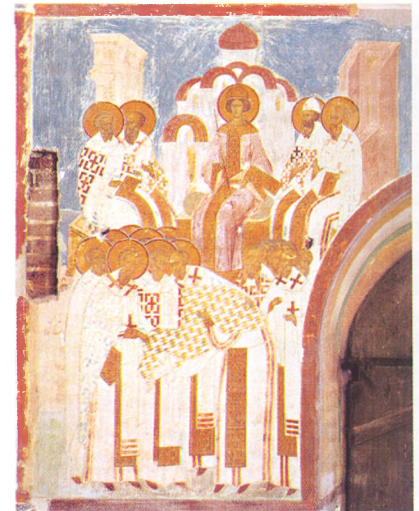
Свт. Арсакий занимал К-польскую кафедру чуть более года (404–405). После его смерти на престол был избран свт. *Аттик* (406–425). В период его епископства при поддержке нового вост. имп. *Феодосия II* (408–450) был разрешен иоаннитский спор: имя свт. Иоанна было возвращено в диптихи и общение с Римским престолом восстановлено. При свт. Аттике К-польская кафедра очевидным образом проявляет стремление включить Церкви Фракии и М. Азии в свою юрисдикцию. Так, свт. Аттик рукоположил епископа Филиппополя (митрополия Фракии) Сильвана, однако последний вскоре покинул вверенный ему город из-за плохого климата и вернулся в К-поль. Когда население Трояды (пров. Геллеспонт, диоцез



Свт. Аттик, патриарх К-польский.
Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы
мон-ря Грачаница (Косово и Метохия).
Ок. 1320 г.

Асия) попросило свт. Аттика поставить им епископа, он направил туда того же Сильвана (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 37*). Свт. Аттик также рукоположил епископа Никеи (пров. Вифиния, диоцез Понт) (*Ibid. VII 25*). В 421 г. имп. Феодосий II своим эдиктом попытался включить в юрисдикцию К-поля кафедры Вост. Иллирика (Македония и Дакия), до того объединенные в Фессалоникийский викариат в юрисдикции Римской Церкви (*STh. XVI 2. 45*). Судя по всему, это решение было поддержано частью балканского епископата, тяготившейся властью Фессалоникийского архиепископа, однако вызвало сопротивление Римского папы *Бонифация I* и зап. имп. *Гонория*. В результате Римский престол сохранил балканские епархии в своей юрисдикции и привилегии архиепископа Фессалоники были вновь подтверждены (*Bonifacius I, papa. Ep. 13–14 // PL. 20. Col. 774–779; Pietri. 1976. P. 1112–1119*). Имп. Феодосий издал также эдикт, запрещающий оставление епископов в Кизике без согласия К-польского архиепископа. Впрочем, когда преемник свт. Аттика архиеп. *Сисиний I* (426–427) рукоположил для Кизика еп. Прокла, население города не приняло нового пастыря, утверждая, что в имп. эдикте (не сохр.) речь шла о персональной привилегии свт. Аттика, а не всех К-польских архиереев (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 28*).

После недолгого епископства Сисиния К-польскую кафедру занял сириец по происхождению *Несторий* (428–431). Его пребывание на престоле КПЦ первоначально ознаменовалось бескомпромиссной борьбой с еретическими общинами (особенно с македонянами) и в К-поле, и в различных областях М. Азии. Несторий призывал к гонениям против еретиков имп. Феодосия II. Однако ортодоксальность самого Нестория была поставлена под сомнение свт. *Кириллом Александрийским*, который, исходя из того что Несторий отказывался именовать Пресв. Деву Богородицей, изобличил его в ереси. Развернувшаяся богословская полемика привела к новому кризису всей Вселенской Церкви. Свт. Кирилл заручился поддержкой папы Римского *Келестина I*; на его стороне выступила часть малоазийского епископата, в т. ч. митр. *Мемнон Эфесский*. Сир. епископы, а также митр. *Юлиан Сардикийский* (*Сердикский; ACO. T. 2. Vol. 4. P. 204*), напротив, поддержали Нестория. Расклад сил в ходе полемики и последовавшего *Вселенско-*



III Вселенский Собор в Эфесе.
Роспись собора
Рождества Пресв. Богородицы
Ферапонтова мон-ря. 1502 г.
Мастер Дионисий

го III Собора в Эфесе в 431 г. указывает, что позиция многих архиереев в споре была мотивирована не только богословски, но и политически: кафедра Сердики поддерживала К-поль, стремясь освободиться из-под власти Фессалоники и Рима, Эфесская выступала против Нестория, пытаясь отстоять свою независимость от столицы империи.



III Вселенский Собор, объявивший о низложении Нестория, привел к офиц. разрыву между Римом и Александрией, с одной стороны, и Антиохией — с другой (ДВС. Т. 1. С. 282–292, 316–318; *Socr. Schol. Hist. eccl.* VII 34; *Evagr. Schol. Hist. eccl.* I 5). В 433 г. церковное единство было восстановлено после того, как свт. Кирилл подписал присланную ему из Антиохии компромиссную богословскую формулу (*Cyr. Alex. Ep.* 39; *Evagr. Schol. Hist. eccl.* I 6). Несторий оставил К-польскую кафедру еще во время заседаний Эфесского Собора и удалился в монастырь, располагавшийся недалеко от Антиохии. На К-польскую кафедру был рукоположен сторонник свт. Кирилла свт. *Максимиан* (431–434). Компромисс 433 г. и споры вокруг Нестория на Востоке постепенно привели к ужесточению позиций и различных Церквей, и имп. двора по отношению к Несторию. Он был отправлен в ссылку в египетский оазис, его сторонники подверглись преследованиям (*Socr. Schol. Hist. eccl.* VII 34; *Evagr. Schol. Hist. eccl.* I 7).

По смерти свт. Максимиана КПЦ возглавил свт. *Прокл* (434–446). Именно в период его епископства церковные общины Азии и Понта де-факто полностью вошли в юрисдикцию КПЦ, к-рая окончательно взяла под свой контроль избрание и рукоположение епископов в этих регионах. Так, свт. Прокл рукоположил епископов для Анкиры, Эфеса, Кесарии Каппадокийской, предложил кандидатуру на кафедру Гангр. В 437 г. он разрешил конфликт, связанный со Смирнским епископом, не привлекая к делу Эфесского митрополита (*Dagron.* 1974. Р. 472–473). Иллирийские епископы также часто обращались с апелляциями в К-поль, что побудило папу Римского *Сикста III* написать свт. Проклу о неканоничности подобной практики (*Xistus III, papa.* Ep. 9 // PL. 50. Col. 612–613).

Преемником свт. Прокла стал свт. *Флавиан* (446–449), в период епископства которого в К-поле возобновились христологические споры. Влиятельный к-польский архим. *Евтихий* был обвинен в ереси еп. *Евсевием* Дорилейским. Для расследования дела Евтихий был вызван на заседание постоянного синода и в ходе дебатов изобличен в ереси. *Монофизитство* Евтихия было



Свт. Евтихий.
Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы
мон-ря Грачаница (Косово и Метохия).
Ок. 1320 г.

осуждено Собором (см. *Константинопольские Соборы*). Евтихий обратился с апелляцией к папе Римскому свт. *Льву I Великому* и Александрийскому архиеп. *Диоскору*. Кроме того, у архимандрита нашлись влиятельные покровители при имп. дворе. Свт. Лев поддержал свт. Флавиана и отправил ему вероучительный *томос* (*Leo Magn.* Ep. 28), ставший вскоре одной из основ богословия *Вселенского IV Собора* в Халкидоне в 451 г. Диоскор Александрийский, напротив, выступил на стороне Евтихия. *Эфесский Собор* 449 г. («Разбойничий»), прошедший под руководством Диоскора, оправдал Евтихия и лишил кафедры свт. Флавиана, который в скором времени скончался. Его сменил свт. *Анатолий* (449–458), до того бывший апокрисиарием Александрийской кафедры в К-поле.

Становление структуры КПЦ в период IV Вселенского Собора в Халкидоне (451). В 450 г. умер имп. Феодосий II и на престол Вост. Римской империи взшел *Маркиан*, сочетавшийся браком с сестрой Феодосия *Пулхерией*. Имп. чета решила провести новый Вселенский Собор для преодоления возникшего из-за Эфесского Собора церковного разделения. Халкидонский Собор 451 г. после продолжительных прений осудил ересь Евтихия. Свт. Флавиан был реабилитирован посмертно еще до начала Собора; его останки были перенесены в К-поль. Кроме того, Собор принял целый ряд канонических постановлений, касающихся статуса К-польской кафедры. Каноны 9 и 17 предписывали епископам и клирикам, имевшим жалобы на митрополита или тяжбы с ним своей церковной провинции,

обращаться для разрешения дела или к экзарху (главе церковного диоцеза), или к К-польскому архиепископу. Из текста канонов не вполне понятно, распространяется ли данная привилегия К-польского престола только на диоцезы Фракия, Азия и Понт, для к-рых К-польский Собор 381 г. не указал центров церковных диоцезов, или же на всю территорию Вост. Римской империи. В последнем случае у клириков, вступивших в конфликт с митрополитом, возникла альтернатива: обратиться к экзарху своей области или к столичному архиепископу. Как справедливо указывает Ж. Дагрон, неясность формулировок канонов свидетельствует о том, что отцы Халкидонского Собора не стремились к формированию четкой системы церковной организации на уровне выше митрополии (*Dagron.* 1974. Р. 477). В поль-



Имп. Феодосий II.
Бюст. V в.
(Лувр, Париж)

зу расширительной трактовки канонов говорит зафиксированная в актах Собора дискуссия, связанная с конфликтом между епископами Фотием Тирским и Евстафием Беритским (*АСО.* Т. 2. Vol. 1(3). Р. 101–110). Еп. Евстафий рукоположил в Финикии ряд епископов, ссылаясь на предоставление кафедре Берита митрополичьего статуса имп. Феодосием II. Еп. Фотий подал на еп. Евстафия жалобу имп. Маркиану. Под председательством свт. Анатолия постоянный синод в 450 г. рассмотрел дело и решил его в пользу еп. Евстафия, лишив отказавшегося принять позицию Собора Фотия общения. Постановления Собора были одобрены архиеп. Максимом Антиохийским, в юрисдикции к-рого находились финик. кафедры. Впрочем, Максим заявил на Халкидонском Соборе, что принял такое решение из-за того, что увидел подпись свт. Анатолия под собор-



ным определением. Следует отметить, что и сам Максим был рукоположен свт. Анатолием. Отцы Халкидонского Собора пересмотрели дело и восстановили Фотия на кафедре. В то же время никто из участников прений не поставил под сомнение право постоянного Собора КПЦ рассматривать дела столь уда-



Церковные кафедры
М. Азии и Балканского п-ова
в период
IV Вселенского Собора
451 г.

ленных от столицы кафедр (*Dagron*. 1974. Р. 474). Свт. Анатолий указал на то, что подобного рода Собор созван согласно древнему обычаю (συνήθεια ἄνωθεν ἐκκράτηρεν) и не является нововведением (АСО. Т. 2. Vol. 1(3). Р. 107).

Особое значение имеет 28-е прав. Халкидонского Собора. Со ссылкой на 3-е прав. К-польского Собора 381 г. оно подтверждает 2-е место К-польской кафедры в иерархии престолов Вселенской Церкви, подчеркивая, что это город «императора и сената» (τὴν βασιλεία καὶ συγκλήτῳ τιμηθεῖσαν πόλιν; первенство Рима объясняется также тем обстоятельством, что это «царствующий город»). Кроме того, отцы Собора дают К-польскому архиепископу привилегию поставлять митрополитов в диоцезы Фракия, Асия и Понт, окончательно включая их т. о. в юрисдикцию КПЦ. Наконец, К-польские архиепископы были наделены правом поставления епископов для варваров (σύνοφος καὶ τοὺς ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἐπισκόπους). Смысл последнего решения Собора стал предметом острых дискуссий в XX в. внутри православной Церкви. Патриархия КПЦ, поддерживаемая в своих притязаниях рядом греч. канонистов и церковных историков (*Maxime [Tsaousis]*. 1975. Р. 281–283; *Pheidias*. 1982. Р. 397–398), трактует этот канон как указание на то, что в юрисдикции К-польского престола находятся все церковные общины, располагающиеся вне границ империи, а в совр. условиях — за рамками канонической террито-

рии к.-л. др. автокефальной Церкви. Подобная трактовка при всей нечеткости формулировок канона представляется не соответствующей историческим реалиям эпохи. Очевидно, что церковными общинами на отдаленном Западе, в сасанидском Иране или в Эфиопии не мог управлять К-поль. Более обоснованным представляется предположение, что в данном случае речь идет о христ.

общинах Подунавья, Сев. Причерноморья (гл. обр. готских) и, возможно, За-

кавказья, находившихся на границах диоцезов Фракия и Понт, которые были включены в юрисдикцию КПЦ (*Dagron*. 1974. Р. 483–487; *Mathisen*. 1997. Р. 669; *Петр (Л'Юилье)*. 2005. С. 461–468).

28-е прав. Халкид. Собора не было одобрено легатами папы Льва (АСО. Т. 2. Vol. 1(3). Р. 94–99) и в посл. вызвало резкую критику с его стороны, поскольку ставило под сомнение уникальность положения Римской кафедры в церковной иерархии (*Leo Magn.* Ер. 105). Первенство своего престола свт. Лев обосновывал не столичным статусом города, а особым положением ап. Петра, основателя Римской Церкви, в коллегии апостолов (*Demacopoulos*. 2013. Р. 63–64). Не поддержали первоначально 28-е прав. и епископы важнейших городов диоцеза Понт: Анкиры и Кесарии Каппадокийской (АСО. Т. 2. Vol. 1(3). Р. 97–99). Решение Халкидонского Собора закрывало для них возможность возвыситься до положения, занимаемого Александрийским и Антиохийским престолами. Ранее за поставление Эфесского епископа в Асийском диоцезе, а не в К-поле выступили все епископы Азии, за исключением Диогена Кизического (*Ibid.* Р. 52–53; об оппозиции 28-му прав. в М. Азии см.: *Dagron*. 1974. Р. 479–480; *Metivier*. 2005. Р. 217–218, 226). Епископы ряда др. малоазийских Церквей, напротив, поддержали данное решение, ссылаясь на давний обычай поставления предстоятелей своих общин К-польским архиепископом (АСО. Т. 2. Vol. 1(3). Р. 96–97).

В целом решения Халкидонского Собора привели к формированию на Востоке системы Патриархатов. Важно отметить, что, несмотря на обоснование возвышения К-польской кафедры ее столичным статусом, каноническое наследие Собора не предполагало полного следования принципу уподобления церковной организации имперской. Территории К-польского и Иерусалимского Патриархатов в принципе не соответствовали к.-л. административной единице в системе имперского гос. устройства, а подтверждение халкидонскими отцами прав К-польского постоянного Собора ставило под вопрос сам принцип региональной автокефалии, открывая возможность для дальнейшего превращения К-поля в обществ. церковный центр.

Г. Е. Захаров

Несмотря на то что неясности в канонах Халкидонского Собора могли создавать в будущем новые конфликты по вопросам о церковной юрисдикции, сфера церковного управления К-польской кафедры была ограничена рамками диоцезов Понт, Асия и Фракия. Т. о., в состав КПЦ вошли митрополиты



IV Вселенский Собор (Халкидонский).
Роспись собора
Рождества Пресв. Богородицы
Ферапонтова мон.-ря. 1502 г.
Мастер Дионисий

округа, совпадавшие в территориально-адм. отношении с провинциями империи в М. Азии: Геллеспонт, Вифиния, Пафлагония, Понт, Асия, Лидия, Фригия (в VI в. разделенная на Фригию Пакатиану и Фригию Салютарис), Галатия (разделена на Галатию Первую и Галатию Салютарис), Кария, Ликия, Памфилия, Писидия, Ликаония, Каппадокия,





Исаврия, Киликия. На Балканском п-ове юрисдикция КПЦ распространялась на провинции Фракия, Европа, Родоп, Скифия, Мёзия Вторая, Эмимонт, Киклады.

Среди многочисленных епископов, присутствовавших в Халкидоне, ок. 450 составляли посланцы именно этих провинций. К сер. V в. каждая из митрополий этих диоцезов уже представляла собой сложившуюся разветвленную сеть местных епархий. Халкидонский Собор оказался самым представительным в истории КПЦ. По его актам мы можем в общих чертах реконструировать епархиальную структуру Церкви в период ее наивысшего расцвета. После сер. V в. новые епархии в указанных диоцезах появлялись редко, в основном в результате реорганизации отдельных провинций (так, напр., в сер. VI в. из состава пров. Каппадокия была выделена пров. Каппадокия Третья и для нее организована митрополия в г. Мокисс). Вместе с тем с VI в. провинциальная структура КПЦ будет все больше страдать от постепенного ухудшения социально-экономических и военно-политических условий развития регионов М. Азии и Балкан. Число епархий в последующие столетия будет сокращаться, часть из них в средние века будет возрождаться усилиями визант. имперской администрации и Патриархии КПЦ, но уже никогда они не будут столь же многочисленны, как в период Халкидонского Собора 451 г.

К этому же времени можно отнести становление иерархии митрополичьих престолов внутри КПЦ. Вслед за Патриаршим престолом с этого времени в иерархии КПЦ важнейшие места заняли митрополии Кесария Каппадокийская (ныне Кайсери), Эфес (ныне городище близ г. Сельчук), Ираклия Фракийская (ныне Мармара-Эреглиси), Анкира (ныне Анкара), Кизик (ныне Балкыз, или Белкис), Сарды (ныне городище близ Салихли), Никомидия (ныне Измит), Никея (ныне Изник) и Халкидон (ныне Кадыкёй в вост. части Стамбула; все на территории Турции). Предстоятели диоцезов Понт (Кесария), Асия (Эфес) и Фракия (Ираклия) носили титул «экзарх». Первым по чести после архиепископа К-польского с этого времени считается епископ Кесарии, носящий титул «первопрестольный»

(*πρωτόθρονος*). Он имел право временно заменять патриарха в период болезни и председательствовал в Синоде во время избрания нового патриарха. Перед рукоположением кандидатуру патриарха утверждал император; зачастую императоры сами выдвигали кандидата в патриархи. Рукоположение патриарха по традиции возглавлял епископ Ираклийский. В краткое правление имп. *Василиска* (475–476) была предпринята попытка лишить патриарха КПЦ прав юрисдикции над диоцезами М. Азии, которые предполагалось передать митрополиту Эфеса. Монофизитский патриарх Александрийский *Тимофей II Элур* собственноручно рукоположил митр. Эфесского Павла, а также наделил Эфесскую Церковь автокефалией (*Evagr. Schol. Hist. eccl. III 6*). После свержения *Василиска* права юрисдикции КПЦ над его каноническими территориями были восстановлены и никогда более не подвергались сомнению.

На основании 28-го прав. Халкидонского Собора патриарху КПЦ был дарован церковный статус, равный статусу епископа Римского. Протест, заявленный по этому поводу папой Римским свт. Львом I Великим (440–461), был нейтрализован в ходе переговоров между императором, папой и патриархом К-польским. Соперничество кафедр Рима и К-поля было урегулировано также в сер. VI в. законом имп. Юстиниана, согласно к-рому кафедра К-поля в иерархии Вселенской Церкви недвусмысленно была поставлена на 2-е место после Рима (*Novell. Just. 131. 2*). Предстоятель КПЦ неоднократно участвовал в поставлении др. патриархов, а также в рукоположении епископов, подчиненных др. патриархам: напр., патриархов Павла Тавеннисииота Александрийского (в 539), Стефана II Антиохийского, еп. Иоанна Тирского (оба в 70-х гг. V в.). На IV Вселенском Соборе были подтверждены полномочия своеобразного К-польского постоянного Собора, или Собора присутствующих епископов при патриархе (*σύνδος ἐνδημιούσα*). Существование этого органа управления КПЦ впервые зафиксировано в период епископства свт. Иоанна I Златоуста (398–404) (*RegPatr N 98*; см. ст. *Synodos Endemousa*).

В 448 г. архиеп. Флавианом был использован титул предстоятеля

КПЦ как архиепископа «Нового Рима». Он получил утверждение при имп. Юстиниане, к-рый в 533 г. законодательно подтвердил уравнение прав церковных кафедр К-поля и Рима как столиц империи (*CJ. I 17. 10*). В титулатуре патриархов *Мины* (536–552) и *Сергия I* (610–638) встречается наименование «архиепископ Константинополя-Рима» (*ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως Ῥώμης*). В актах IV Вселенского Собора в Халкидоне также впервые фиксируется наименование «патриарх» применительно к епископам, имевшим юрисдикцию над епархиальными митрополитами. Данный титул, использовавшийся сначала в качестве неофициального, постепенно стал официальным, так что полным титулом предстоятеля КПЦ, встречающимся в документах с кон. V в., является «Святейший архиепископ и Вселенский патриарх Константинополя Нового Рима» (*ἀγιώτατος ἀρχιεπίσκοπος καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Νέας Ῥώμης*).

При патриархе *Акакии* (472–489) у предстоятеля КПЦ впервые зафиксирован титул «Вселенский» (*οἰκουμενικὸς*). Постепенно этот эпитет вошел в титулатуру патриархов КПЦ как представителей столичного города и офиц. имп. резиденции. Его использование вызвало бурные протесты Римских пап *Пелагия II* (579–590) и особенно свт. *Григория I Великого* (590–604), усмотревших в нем умаление достоинства проч. патриархов и прежде всего папы Римского. Протест и аргументы папы свт. Григория против этого титула были отвергнуты имп. Мавриkiem (582–602), но поддержаны имп. Фоккой (602–610). Споры об этой титулатуре продолжались в кон. VI – нач. VII в. В итоге титулатура была принята КПЦ, а Римская Церковь не имела возможности запретить К-полю это нововведение.

КПЦ в сер. V–VI в.: противостояние православия и монофизитства. В результате решений IV Вселенского Собора обострились отношения между КПЦ и Александрийской и Антиохийской Церквами, т. к. в Египте, Сирии и ряде др. областей визант. Ближ. Востока в то время партия противников халкидонского богословия, монофизитов, сохраняла большое влияние (см. ст. *Монофизитство*). Борьба за утверждение в этих регионах правосл. ве-





роисповедания и формирование иерархии, лояльной к Халкидону, тянулась неск. десятилетий и завершилась лишь компромиссом. В ходе ее в КПЦ впервые проявилась практика вмешательства в дела др. Восточных Церквей, что может рассматриваться как практически неизбежное следствие близости К-польского престола к визант. имп. двору. В 457 г. патриарх свт. Анатолий (449–458) получил от имп. Льва (457–474) распоряжение созвать Синод для разбора дела об убийстве в Александрии правосл. патриарха сщмч. *Протерия* (451–457) и о вступлении на Александрийский престол патриарха-монофизита Тимофея II Элура (457–460). Синод постановил низложить Элура, однако реализации этого решения удалось добиться лишь через неск. лет благодаря усилиям патриарха *Геннадия I* К-польского (458–471). В это же время КПЦ активно поддерживала сторонников халкидонского правосл. вероисповедания в Антиохийской Церкви. Ок. 479 г. патриарх Акакий К-польский (472–489) лично поставил на Антиохийскую кафедру правосл. патриарха *Календиона*.

При патриархе Акакии и имп. Зиноне (474–491) начался поворот к компромиссной политике в отношении монофизитов, вызванный тяжелыми конфликтами, расколами и кровавыми столкновениями среди христиан на Ближ. Востоке. Во время краткого правления имп. Василиска (475–476) патриарх Акакий отказался присоединиться к его радикальным антихалкидонским мерам. Василиск же наряду с проч. решениями по отмене Халкидонского Собора предполагал лишить Патриархию КПЦ и ее высокого статуса, установленного 28-м соборным правилом. Непримируемая позиция патриарха Акакия в этом вопросе способствовала свержению Василиска и возвращению на престол имп. Зинона в 476 г.

В 482 г. Акакий разработал «*Энотикон*» — документ, призванный примирить сторонников и противников Халкидонского Собора, изданный от имени имп. Зинона. «*Энотикон*» был принят на Востоке, но осужден папой Римским *Симплицием* (468–483) и патриархом Календионом Антиохийским. В 483 г. папа Римский *Феликс III* (483–492), несмотря на то что его послы



*Собор вселенских учителей
и святителей Василия Великого,
Григория Богослова, Иоанна Златоуста.
Икона. Нач. XVI в.
(частное собрание)*

в К-поле вступили в литургическое общение с патриархом Акакием, разорвал контакты с Патриархией КПЦ и объявил об отлучении патриарха Акакия. Это событие явилось началом *Акакианской схизмы* (484–518) — 1-му продолжительному расколу между Церквами Рима и К-поля, вызванному доктринальными разногласиями и существенными противоречиями церковно-политических интересов обеих могущественных кафедр.

Политику «*Энотикона*» поддерживал преемник Акакия патриарх *Фравита* (489–490). Патриарх *Евфимий I* (490–496) был признан папой *Феликсом* как православный, но не был признан в качестве патриарха, поскольку он не вычеркнул из диптихов имен своих предшественников Акакия и Фравиты. К этому времени Александрийская Церковь открыто перешла на антихалкидонские позиции, а в Антиохийской и Иерусалимской Церквах возобладало православие, дальнейшая поддержка «*Энотикона*» в КПЦ постепенно теряла смысл. При Евфимии в КПЦ начинался пересмотр позиций. В 491 г., когда на престол восходил имп. *Анастасий I* (491–518), патриарх Евфимий, знавший его антихалкидонские настроения, потребовал у Анастасия исповедание веры и клятву в том, что император «не будет тревожить Церковь». Тем не менее в 495 г. имп. Анастасий приказал Синоду КПЦ низложить Евфимия, выдвинув против него политические обвинения. Новый патриарх *Македоний II* (495–511) под-

писал «*Энотикон*». В дальнейшем сближение патриарха Македония с прохалкидонской партией и его попытки восстановить отношения с Римской Церковью заставили имп. Анастасия добиваться и его низложения. В 511 г. патриарх Македоний был низложен, арестован и выслан, что вызвало беспорядки в К-поле. На его место был поставлен противник Халкидона патриарх *Тимофей I* (511–518). В 512 г. был смещен и православный патриарх *Флавиан II* Антиохийский, вместо него был рукоположен крупный монофизитский богослов *Сефир* (512–518). Вскоре после этого в К-поле произошло восстание: горожане требовали возвращения Македония в К-поль, низложения Севира и изгнания из города сирийских монахов-монофизитов. С этого времени началось постепенное укрепление позиций сторонников православия в столице, стремившихся к примирению Церквей на основе определений Халкидона. Их главной задачей являлось восстановление церковного общения между Римом и КПЦ. Против имп. Анастасия в 514 г. во Фракии поднял мятеж военачальник Виталиан, требовавший проведения Собора и восстановления православия. В 518 г., после смерти патриарха Тимофея, КПЦ возглавил *Иоанн II Каппадокийец* (518–520), сначала попытавшийся вступить в общение с Севиром Антиохийским, но общая церковно-политическая ситуация окончательно изменилась со смертью имп. Анастасия в 518 г. Вступивший на престол имп. *Юстин I* (518–527) был представителем правосл. партии и немедленно начал разворот церковной политики в сторону восстановления почитания Халкидонского Собора и налаживания отношений с Римской Церковью. Юстин предложил патриарху Иоанну восстановить в диптихах IV Вселенский Собор и отправить папе синодику с предложением о восстановлении общения. Сефир Антиохийский был низложен. В 519 г. в К-поль прибыло посольство Римской Церкви и общение между Римом и К-полем восстановилось на невыгодных для КПЦ и всего Востока условиях. Папа Римский *Гормизд* (514–523), приславший послание в К-поль (*libellus Hormisdæ*), добился отлучения всех епископов и патриархов Востока, которые не





находились в общении с папством в десятилетия Акакианской схизмы. Позицию Гормизда удалось несколько смягчить совместными усилиями вост. иерархов, прежде всего патриарха КПЦ, и визант. властей. После смерти Гормизда папа *Иоанн I* (523–526) занял по отношению к КПЦ более примирительную позицию.

В Патриаршество *Епифания* (520–535) начались правление имп. *Юстиниана I* (527–565) и масштабные преобразования в церковной жизни. К-польский патриарх стал основным проводником церковной политики императора, нацеленной на укрепление церковно-государственного и догматического единства Вселенской Церкви, и фактически первенствующей фигурой в церковной иерархии всей империи. Церковно-адм. и богословские меры Юстиниана в равной мере касались всех Поместных Церквей, однако обсуждались и прорабатывались прежде всего при участии патриархов КПЦ. Патриарх *Епифаний* принимал апелляции, поступавшие из-за пределов своей области. Так, к его суду прибегали епископы Фессалии по поводу конфликтов в своих церквах. В 533 г. *Епифаний* вместе с Синодом КПЦ подписал эдикт о вере, изданный имп. Юстинианом. В 535 г. императором была издана важная новелла, адресованная *Епифанию*, которая посвящена упорядочению хиротоний епископов и клириков, а также управлению расходами Церкви. После кончины *Епифания* в 535 г. на К-польскую кафедру по воле императора и имп. *Феодоры* был возведен еп. Трапезундский *Анфим I* (535–536) с целью добиться компромисса с антихалкидонской партией, во главе которой стояли патриарх *Феодосий I* Александрийский (535–537) и низложенный Севир Антиохийский. *Анфим* обменялся синодиками с *Феодосием* и вступил в тайные переговоры с *Севиrom*, что вызвало резкий протест папы Римского св. *Агапита I* (535–536). В марте 536 г. в К-поле был созван поместный Собор, на который прибыл папа *Агапит* (папа впервые в истории посещал К-поль). Он отказался встретиться с патриархом *Анфимом*, обвинив его в неканоническом занятии кафедры. *Анфим* не явился на Собор и после трехкратного приглашения был низложен



*V Вселенский Собор.
Роспись собора
Рождества Пресв. Богородицы
Ферапонтова мон-ря. 1502 г.
Мастер Дионисий*

на канонических основаниях. При участии папы *Агапита* на К-польскую кафедру был возведен патриарх *Мина* (536–552). Папа *Агапит* скончался вскоре после поставления *Мины*, который стал фактическим главой Собора и первым подписал документы, низлагающие *Анфима* и анафематствующие лидеров монофизитов *Севира*, еп. *Петра* Апамейского и др. В 543 г. *Мина* председательствовал на К-польском Соборе, осудившем иерусалимских оригенистов и в том же году письменно присоединился к эдикту имп. Юстиниана против «Трех Глав». Вплоть до кончины *Мины* был последовательным сторонником и проводником политики Юстиниана, направленной на достижение компромисса с антихалкидонитами посредством осуждения «Трех Глав», и лишь немного не дожид до их соборного осуждения. В начале Патриаршества его преемника патриарха *Евтихия* (552–565, 577–582) в К-поле (553) был созван V Вселенский Собор, осудивший «Три Главы»: личность и учение еп. *Феодора* Мопсуестийского, а также отдельные сочинения *Феодорита* Кирского и еп. *Ивы* Эдесского. В 565 г. *Евтихий* был низложен; по одной версии — за то, что воспротивился попыткам имп. Юстиниана ввергнуть Церковь в ересь *афтартодокетизма*, а по другой — из-за своей вовлеченности в борьбу придворных к-польских партий, обострившуюся накануне кончины Юстиниана. Сменивший *Евтихия* патриарх *Иоанн III Схоластик* (565–577) гл. обр. известен тем, что после неудачной попытки имп. *Юстина II* (565–578) на объединительном Соборе достичь ком-

промисса с антихалкидонитами воздвиг суровые гонения на монофизитов в К-поле и в провинциях (571), перемежавшиеся диспутами и новыми переговорами об объединении. Патриарх *Иоанн III* нередко также выступал арбитром в спорах монофизитов между собой, в т. ч. по вопросам тритеизма. Патриарх *Иоанн*, человек с глубоким юридическим и богословским образованием, еще до своего Патриаршества, будучи апокрисиарием Антиохийского патриарха в К-поле, составил свод канонов (т. н. Синагогу) в 50 титулах, а также собрание законов (новелл Юстиниана) в 87 главах. После его смерти в 577 г. на Патриарший престол был возвращен *Евтихий*. Он занимал активную антимонофизитскую позицию, выступая против антихалкидонитов в офиц. документах, но принимая адм. меры. Его политика не находила понимания у имп. *Тиверия I* (578–582), но император не препятствовал его действиям. Патриарх *Иоанн IV Постник* (582–595) воздержался от дальнейших преследований антихалкидонитов, и гонения против них время от времени возобновлялись за пределами территории КПЦ. В его Патриаршество впервые папой *Пелагием II*, а затем свт. *Григорием Великим* был поднят вопрос о правомерности использования К-польскими патриархами титула «Вселенский». Вопрос решил имп. *Маврикий* (582–602) в пользу представителей КПЦ. Патриарх *Иоанн IV* занимал у имп. *Маврикия* крупные суммы денег, предоставляя в залог собственное имущество. После кончины патриарха было установлено, что он ничем не владел и тратил все деньги на широкую благотворительность. Патриарх *Иоанн IV* был аскетом и крупным канонистом. В Патриаршество *Кириака II* (596–606) продолжился спор между Римской и К-польской кафедрами по поводу использования титула «Вселенский». В ответе на синодику патриарха *Кириака* папа *Григорий Великий* вновь заявил протест против использования патриархом этого титула. О Патриаршестве свт. *Фомы I* (607–610) известно мало, поскольку это было время последних лет правления имп. *Фоки* (602–610) (гражданской войны в Византии).

VII век: монофелитство и его преодоление. Долгое Патриаршество *Сергия I* (610–638) в царствова-





ние имп. *Ираклия* (610–641) было отмечено возобновлением богословского диалога, призванного выработать компромиссную богословскую формулу для примирения православных с монофизитами. При участии Сергия и *Кира* (патриарх Александрийский ок. 630/1 – ок. 642) была разработана доктрина *моноэнергизма*, постулирующая наличие во Христе при двух природах единого действия. Выработка этой доктрины началась в 618–620 гг. на фоне катастрофических поражений, к-рые терпела Византийская империя от персов на Ближ. Востоке, в зоне преимущественного расселения монофизитов. Инициатива переговоров с монофизитами была поддержана папой *Ионорием I* (625–638), но отвергнута свт. *Софронием I*, патриархом Иерусалимским (634–638), который провел в Иерусалиме поместный Собор, выступивший за признание двух действий во Христе. Протесты православных и сдержанная позиция монофизитов заставили имп. Ираклия, патриархов Сергия К-польского и Кира Александрийского отказаться от моноэнергизма и сделать акцент на наличие во Христе единой воли, сформулировав учение *монофелитства*, обосновывавшее наличие во Христе единого воления (воли; $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$, $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$). Положения этого учения были сформулированы в 638 г. в вероучительном эдикте имп. Ираклия, получившем название «Эктесис» ($\acute{\epsilon}\kappa\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$) и одобренном Синодом КПЦ. Впрочем, имп. указ фактически не достиг своих адресатов на Востоке, поскольку уже в это время происходило успешное наступление арабов-мусульман, окончательно отторгнувших у Византии Египет и Палестину и на несколько столетий уничтоживших ее власть в Сирии (см. ст. *Арабские завоевания*).

Преемник Сергия патриарх *Пирр* (638–641) был крупным монофелитским богословом и приверженцем «Эктесиса», к-рый он вместе с Синодом еще раз подтвердил в начале Патриаршества. В 641 г. он был низложен в результате борьбы придворных партий, начавшейся после смерти имп. Ираклия, и вскоре выслан в *Карфаген*. Офиц. монофелитская политика империи и КПЦ по-прежнему вызывала многочисленные протесты. Папы Римские отвергли монофелитство. Папа *Иоанн IV* осудил монофелитство

в письме имп. *Константину III* в 641 г., а прп. *Максим Исповедник* начал богословскую проработку доктрины о двух волениях и двух действиях. В 645 г. Максим провел в Карфагене диспут с низложенным Пирром К-польским, в результате к-рого Пирр признал себя побежденным, отрекся от монофелитства и восстановил свое общение с Римской Церковью. Впрочем, уже в 646 г. из Равенны Пирр отправил папе *Теодору I* письмо, в к-ром вновь разорвал свое общение с ним и вернулся в монофелитство. В К-поле преемник Пирра патриарх *Павел II* (641–653), для того чтобы урегулировать накал церковно-политического противостояния между сторонниками и противниками монофелитства, добился от имп. *Константа II* в 648 г. издания указа, получившего название «*Типос*», в к-ром воспрещалось всем подданным вести дискуссии по поводу одного и двух действий, одного и двух волений во Христе. В 649 г. в Риме папа Римский свт. *Мартин I* созвал Собор, на к-ром были анафематствованы патриархи К-польские Сергий, Пирр и Павел, а также осуждены соч. «Эктесис» и указ «Типос». Имп. *Констант II* издал приказ об аресте папы *Мартина*, но из-за мятежей в Италии он был выполнен только в 653 г. Папа был доставлен на суд в К-поль, где ему были предъявлены политические обвинения, а затем сослан.

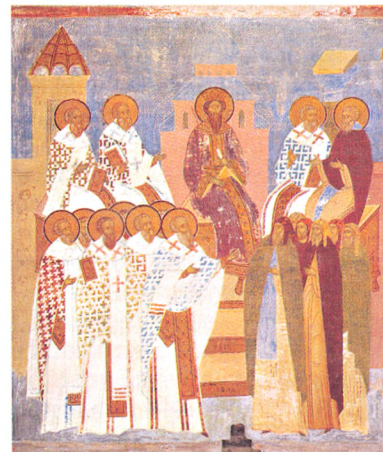
После смерти патриарха Павла КПЦ вновь возглавил Пирр (654), однако через неск. месяцев он умер во время переговоров с представителями папы Римского. Во время Патриаршества его преемника *Петра* (655–666) в К-поле состоялся двукратный суд над св. *Максимом Исповедником* (658 и 662), на 1-м *Максима* приговорили к ссылке, а на 2-м, выдвинув против него политические обвинения, приговорили к усечению языка и правой руки, после чего он вскоре умер. Патриарх *Павел II* и Синод КПЦ принимали активное участие в следствии по делу св. *Максима* и осуждении его. После низложения папы *Мартина* в 653 г. К-польские патриархи находились в общении с папами Римскими, следуя компромиссной формуле «*Типоса*», а в 658 г. на ее основе удалось восстановить общение всех Патриархов. Это единство сохранялось в Патриаршествах *Фомы II* (667–669), *Иоанна V* (669–

675), свт. *Константина I* (675–677) и свт. *Феодора I* (677–679, 686–687), православие к-рых не было поставлено под сомнение даже на VI Вселенском Соборе в К-поле в 680–681 гг., окончательно осудившем монофелитство.

На Патриаршество *Георгия I* (679–686) пришлось утверждение в качестве правосл. учения о наличии двух действий и двух волений во Христе (дифизитства). Развивая церковную политику имп. *Константина IV* (668–685), *Георгий* полностью присоединился к решениям VI Вселенского Собора.

М. В. Грацианский

В 691–692 гг., при имп. *Юстиниане II* (685–695, 705–711) и патриархе *Павле III* (688–694), в К-поле состоялся Пято-Шестой Трулльский Собор, признаваемый составной частью *Вселенского VI Собора*. Собор принял 102 дисциплинарных канона, к-рые были призваны поддерживать благочиние Церкви, пре-



VI Вселенский Собор.
Роспись собора
Рождества Пресв. Богородицы
Ферапонтова мон-ря. 1502 г.
Мастер Дионисий

одолевшей монофелитский раскол, но все более страдавшей от варварских нападений на провинции Византийской империи и общего упадка социальных отношений в эту эпоху. На кон. VII — нач. VIII в. пришелся период наиболее тяжелого кризиса Византии в раннее средневековье, когда большинство провинций в Средиземноморье были потеряны, и арабы-мусульмане регулярно угрожали захватом К-полю. Акты К-польских Соборов кон. VII в., как по их содержанию, так и по составу участников, отражают тяжелое положение, в котором вместе со всем





византийским обществом находилась КПЦ. Известно, что на заседаниях VI Вселенского Собора присутствовали в разное время от 43 до 163 чел., хотя далеко не все они представляли провинциальные епархиальные центры; в Трулльском Соборе приняли участие 227 епископов. Большинство из архиепископов, присутствовавших на Соборах, представляли иерархию КПЦ; делегации др. Патриархатов были немногочисленны. Подписи участников Соборов позволяют установить, что в это время в границах юрисдикции КПЦ на континенте М. Азии существовали 172 епархии, т. е. вдвое меньше, чем их было в сер. V в. В это же время на Балканском п-ове КПЦ имела всего 8 епархий, включая Патриарший престол в К-поле. Еще ок. 10 епархий составляли диоцез Иллирик, к-рый все еще входил в сферу юрисдикции Римского престола. Сокращение числа епархий в обоих основных регионах КПЦ связано с общей депопуляцией в Средиземноморье, опустошением населения и исчезновением большого числа городов. Кроме того, М. Азия с нач. VII в. подвергалась регулярным вторжениям персов и арабов, что также приводило к разорению многих районов и бегству населения. Балканы же с кон. VI в. переживали процесс слав. колонизации, в ходе которого сократившееся население, состоявшее из греков, латинян, фракийцев, иллирийцев и нек-рых германских племен, было постепенно почти полностью вытеснено из внутренних районов полуострова к побережьям и в горы. Городская жизнь, церковные епархии и само христ. население на полуострове исчезли почти полностью, кроме нескольких прибрежных городов и окрестностей К-поля.

Положение Патриархии КПЦ в нач. VIII в. также отчасти отражает кризисные тенденции. В этот период на фоне политической борьбы за имп. престол происходит обострение отношений между Церковью и гос-вом. Императоры Юстиниан II и Филиппик Вардан (711–713) вступали в конфликты с Патриархией, к-рые отчасти становятся прообразом того режима подчинения Церкви гос-ву, к-рое вскоре произойдет в эпоху иконоборчества. Патриарх Каллиник I (694–705) выступал против репрессий Юстиниана II в отношении знати и церковных деятелей,

из-за чего император относился к нему с открытой враждебностью и, возможно, собирався убить патриарха. В 695 г. патриарх Каллиник выступил на стороне заговорщиков, добившихся свержения Юстиниана и возведения на трон имп. *Леонтия* (695–698), за что в 705 г., когда Юстиниану удалось вернуться к власти, патриарх был ослеплен и выслан в Рим, где вскоре умер. Патриарх *Кир* (705–711) был низложен имп. Филиппиком Варданом за то, что тот противился восстановлению монофелитства, сторонником к-рого оказался Вардан. Вскоре, однако, император был свергнут и патриарх *Иоанн VI* (712–715) вернул в КПЦ халкидонское правосл. вероисповедание, но так и не добился восстановления церковного общения с Римом, где его считали замешанным в попытке монофелитской реставрации в 711–713 гг.

Э. П. Г.

Эпоха иконоборчества (нач. VIII – сер. IX в.). Иконоборческий кризис начался в Патриаршество свт. *Германа I* (715–730). К этому времени КПЦ осталась единственной высшей церковной институци-



Свт. Герман, патриарх К-польский. Роспись ц. Богородицы Заумской (Македония). 1361 г.

ей в Византии; ее связи с остальными Восточными Церквями, к-рые оказались в завоеванных мусульманами странах, сократились. Патриарх Герман поддерживал отношения с Армянской Церковью и в дошедшем до нас на армянском языке письме вел с ней диалог по вопросу о богословии Халкидонского Собора. Неизвестно, имели ли эти контакты успех, однако очевидно, что армяне симпатизировали Герману, поскольку включили его имя в святцы Армянской Церкви. В 717 г. к власти в К-поле пришел стратиг фемы

Анатолик *Лев III Исавр* (717–741). Поначалу его отношения с патриархом складывались успешно: Герман крестил его сына, буд. имп. Константина V (741–775). Однако ок. 726 г. имп. Лев предпринял ряд шагов, направленных на реализацию своих убеждений в правоте иконоборческого учения, и встретил в лице свт. Германа непримиримого противника. Свт. Герман познакомился с идеями иконоборцев неск. годами ранее и относился к ним крайне отрицательно: приезжавшего в столицу еп. Константина Наколийского, подготавливаемого в распространении иконоборчества, патриарх запретил в служении; к еп. Фоме Клавдиопольскому, иконоборцу, он составил послание, в к-ром строго осудил его идеи. Инициативы императора свт. Герман не поддержал, однако источники не сохранили к.-л. надежных сведений о том, в чем именно состояло противодействие патриарха имп. политике. Известно, что император приказал уничтожить образ Христа на дворцовых воротах Халка в К-поле и не раз заявлял о том, что иконы являются нарушением ветхозаветного запрета создавать кумиров. На состоявшемся во дворце имп. Львом силении, созванном для утверждения иконоборчества, свт. Герман предпочел сложить с себя омофор и удалиться в родовое имение Платанион.

Ко времени правления имп. Льва III относятся события, которые привели к расширению территории под юрисдикцией КПЦ в зап. части империи. На фоне иконоборческого кризиса отношения между К-полем и Римом обострились. В 726 г. папа *Григорий II* провел Собор в Риме, на к-ром иконоборчество было осуждено. Ответная реакция имп. Льва — неудачные покушения на папу, осложнение ситуации вокруг прав Римской Церкви на управление целыми областями (Иллирик, Калабрия, Сицилия и Крит) — свидетельствует о том, что Лев был знаком с мнением Григория II и пытался оказать давление на Римскую кафедру. Опираясь на источники, сложно точно определить, в чем именно заключались враждебные действия К-поля: в переводе этих областей под юрисдикцию КПЦ или же лишь в ограничении прав папы на сбор налогов в них. Исследователи сходятся во мнении, что папа Григорий II не вступал





с императором в конфликт, а лишь указывал ему на недопустимость вмешательства светской власти в дела веры. Своими увещаниями он настроил против Льва III зап. духовенство и представителей императора в Равеннском экзархате, Льву же ничего не оставалось, кроме как ограничить власть папы в указанных областях и передать их в управление КПЦ. Окончательно эти области закрепились за КПЦ в сер. VIII в., когда после франк. завоеваний визант. присутствие на Западе сохранилось только в Иллирике, Юж. Италии и на о-ве Сицилия. Т. о., вопрос юрисдикции КПЦ в зап. землях в VIII в. из богословской сферы перешел исключительно в плоскость внешней политики Византийской империи.

Преемником свт. Германа стал его синкелл *Анастасий* (730–754), к-рый поддержал иконоборчество. Характерной особенностью служения патриархов-иконоборцев с этого времени было полное подчинение воле императоров; избрание и возведение патриархов стало всецело прерогативой василевса. Анастасий не был избран народом или епископатом, а был назначен Львом III. Сразу после возведения в должность он издал документ в поддержку иконоборчества (*ἀντίβελλος*) и разослал окружное послание к предстоятелям других Церквей с уведомлением о своем избрании. В Риме отношении к нему было крайне негативным, а в визант. хронике Георгия Амартола (сер. IX в.) говорится даже, что папа предал Анастасия анафеме. После смерти Льва III в 741 г. патриарх Анастасий счел его наследником имп. Константина V бесперспективной кандидатурой на престол и выступил на стороне узурпатора Артавазда, к-рый, возможно, был сторонником почитания икон. Анастасий выступил с обличениями в адрес Константина V, утверждая, что тот не верит в Божество Христа и не чтит Пресв. Богородицу. Однако в 743 г. имп. Константин V вернул себе престол, а Анастасий понес жестокое и унижительное наказание: его, раздев, посадили задом наперед на осла и прокатили по городскому ипподрому. При этом лишившись к.-л. политического влияния, Анастасий оставался патриархом еще более 10 лет. В 751 г. он короновал имп. Льва IV, к-рый стал соправителем при Константине V.



Прп. Стефан Новый.
Роспись ц. Св. Димитрия,
Печская Патриархия
(Косово и Метохия). 1337 г.

Кроме того, Анастасий активно занимался подготовкой иконоборческого *Иерийского Собора*, к-рый открылся в февр. 754 г. На 2-й день после торжественного открытия Собора патриарх Анастасий скончался от некоей страшной кишечной болезни. По мнению нек-рых исследователей, имп. Константин V намеренно дожидался смерти патриарха Анастасия, чтобы Собор проходил без патриарха.

Иконоборческий Собор в Иерии прошел без участия вост. патриархов и папских представителей. Папа Стефан II не прислал легатов, вост. патриархи не смогли обозначить свое присутствие даже через полномочных представителей. Решением Собора и по совету императора на Патриарший престол был возведен *Константин II* (754–766), бывший епископ Силея в Памфилии. В «Хронографии» Феофана и «Житии Стефана Нового» описано, что торжественная интронизация Константина II была проведена императором, к-рый возвел патриарха на амвон Влахернского храма под одобрительные возгласы присутствовавшего духовенства. Однако исследователи не отвергают возможности его канонического поставления, которое могло не быть упомянуто в исторических памятниках, поскольку в К-поле в тот момент пребывало множество митрополитов, участников Иерийского Собора, имевших право осуществить чин поставления. Неизвестно, председательст-

вовал ли новый патриарх в заседаниях Собора, в источниках упомянуто лишь произнесение им анафем против иконопочитателей на последнем соборном заседании.

Патриарх Константин II казался близким к имп. Константину V по духу, и хроники называют его человеком подлым, но совр. исследователи все же склонны минимизировать его вину в преследованиях и жестоких расправах. Так, в «Житии Стефана Нового» говорится о том, что патриарх отказался участвовать в посольстве к св. Стефану в Хрисополь и не участвовал в судебном процессе над ним. Хронисты также пишут о том, что патриарх ответил императору возвращаться к термину «Христородица» по отношению к Божией Матери. Как сторонника иконоборчества Константина обличает случай его выступления в храме Св. Софии, где он заявил о себе как о настоящем иконоборце и допустил для почитания христианами только Животворящее Древо Св. Креста. Общая оценка личности Константина может быть скорее нейтральной, нежели отрицательной, поскольку ему удалось избежать причастности к тяжелому и страшному по своим масштабам гонению на монахов и монастыри, которые имп. Константин V устраивал на протяжении всего правления. За время царствования Константина V были убиты, замучены, искалечены и изгнаны тысячи монашествующих, в К-поле невозможно было встретить клирика в иноческом одеянии. Император уничтожал иконы и мощи святых, выставлял их на поругание, сжигал и топил в море. Монастырские угодья перешли в собственность гос-ва и чиновников, а монастырские здания использовались как казармы и конюшни.

Имп. Константин V не раз принуждал патриарха Константина II отречься от монашества. Патриарх во многом потакал императору, и на пиршествах при дворе он, пренебрегая монашескими обетами, ел мясные блюда и даже играл на муз. инструментах, однако даже такие уступки василевсу не помогли ему избежать трагической участи. В 766 г. император заподозрил патриарха в участии в заговоре вместе с патриархом Константином Подопагуром и, не утруждая себя долгим следствием, сослал патриарха на Принцевы



КОНСТАНТИНОПОЛЬСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В IV–IX ВВ.



о-ва, где тот пробыл около года, сохраняя за собой Патриарший сан. В 767 г. по приказу василевса его принесли на носилках (поскольку сам он уже не мог передвигаться после избиений) к храму Св. Софии, где при большом стечении народа ему зачитали список обвинений, за к-рые его приговаривали к низложению. При прочтении каждого пункта обвинения, по сообщению Феофана, асикрит ударял Константина II по лицу. На следующий день патриарха провезли в мешке на осле по ипподрому, сидящего задом наперед, после продолжительных истязаний и неск. месяцев заключения в тюрьме казнили, отрубив голову. На Патриаршем престоле его сменил Никита I (766–780), ставлен-

ник имп. Константина V, к-рый наблюдал за жестокими издевательствами над Константином II в храме Св. Софии. Источники называют его евнухом; ранее он занимал пост протопресвитера ц. св. Апостолов. Кроме того, в патриарших каталогах он значится в должностях скевофилакса в церкви у ворот Халка, экдика храма Св. Софии и архонта мон-ря. При этом все источники дружно упрекают его в отсутствии у него образования. Патриарший престол Никита занял не вполне законно, при жизни Константина II, находившегося в заточении, но не снявшего с себя омофора. Очевидно, данное обстоятельство не смущало современников. По приказу Никиты в 767–768 гг. во дворце были за-

крашены несколько фресок и икон. В 769 г. Никита короновал младших сыновей василевса, Христофора и Никифора, которые были объявлены соправителями, а также обвенчал старшего сына императора Льва IV (император в 775–780) и св. Ирину. После того как Лев IV стал императором, в 776 г. Никита короновал его сына имп. Константина VI (780–797). Патриарх Павел IV (780–784), по определению хрониста Феофана, «почтенный чтец, родом с Кипра, муж отличный своею ученостью и делами». Такие эпитеты вызывают сомнения, поскольку известно, что Павел до Патриаршества долгое время жил с семьей в столице и едва ли мог сохранять верность ико-



нопочитанию в обстановке расцвета ереси в сер. VIII в. При восшествии на престол он подписал согласие никогда не поклоняться иконам. Небольшой рассказ в «Житии Иоанна Готского» о том, что патриарх Феодор I Иерусалимский отправил Павлу томос своего Собора в поддержку иконопочитания и тот его принял, не вызывает у исследователей доверия. К достоверным следует отнести свидетельства об оставлении Павлом кафедры в 784 г. Патриарх самовольно покинул столицу и отправился в мн-рь Флора, сославшись на болезнь. Имп. св. Ирина, к-рая в это время правила самостоятельно вместе с малолетним сыном Константином VI, а также группа сановников, направленных императрицей, приезжали к нему с просьбами вернуться на кафедру. Павел отказывался и отвечал, что более не может возглавлять Церковь, к-рая заблуждается в иконоборчестве и пребывает в расколе со всеми Церквями. Кроме того, по общению Феофана, Павел настаивал на том, что только Вселенский Собор способен разрешить эту проблему.

Безусловно, Павел IV не был убежденным иконоборцем, однако упоминание о его требованиях созвать Вселенский Собор, высказанных св. Ирине, вызывает сомнение. Павел был иконоборцем, и оставление им кафедры связано прежде всего с политической императрицы, к-рая уже в это время была направлена на восстановление иконопочитания. Павел скорее всего добровольно оставил кафедру и тем способствовал победе иконопочитателей, заслужив т. о. доброе имя в истории. Св. Ирина это было необходимо для того, чтобы иметь убедительный повод к созыву Собора и восстановлению почитания икон.

К кон. VIII в. иконоборчество как религ. идея уже потеряло популярность и общественное значение, его придерживались лишь по политическим мотивам. При имп. дворе образовались 2 партии иконоборцев и иконопочитателей, каждая из которых боролась за власть. КПЦ находилась в незавидном положении: институт патриаршества был подчинен светской власти императоров-иконоборцев, монашество рассеяно, безвозвратно потеряно иконописное наследие, множество древних мозаик, фресок и статуй, а также мн. святыни и мощи были уничто-



Свт. Тарасий, патриарх К-польский.
Ростись кафоликона мн-ря Дечаны
(Косово и Метохия). 1348 г.

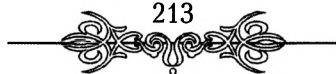
жены, испорчены отношения с др. Церквями. За период иконоборчества сменилось неск. поколений, удивившихся в отсутствии почитения к святыням, и среди духовенства не было достойной личности, способной восстановить былое значение икон. К партии иконопочитателей постепенно примкнуло монашество во главе с братией *Студийского монастыря*.

Ведущее положение в к-польском правительстве при св. Ирине занял свт. Тарасий — чиновник знатного происхождения, получивший прекрасное образование, отличавшийся личным благочестием. Св. Ирина опиралась во многом на его мнения в церковных вопросах, несмотря на мирской статус Тарасия. Реализовать программу восстановления иконопочитания мог лишь Вселенский Собор, к-рый должен был одновременно закрепить в истории имя св. Ирины как законной императрицы, победившей ересь (*Афиногенов*. Константинопольский патриархат. 1997. С. 16–18). Именно для этого при визант. дворе была разработана легенда о преданных православию и благочестивых патриархах Германе и Павле, якобы требовавших в разное время созыва Вселенского Собора.

Свт. Тарасий (784–806) взшел на престол после предусмотренной процедуры избрания, во время которой он согласился занять кафедру лишь после провозглашения общего согласия созвать Собор. Кроме того, Вселенский Собор призван

был разрешить многие политические, канонические и догматические сложности, накопившиеся за время правления Исаврийской династии. В 786 г. состоялась 1-я попытка провести Собор в К-поле. Приехавшие архиереи еще до Собора собирались группами и тайно обсуждали с мирянами план срыва предстоящего мероприятия, однако Тарасий пресек их намерения и заявил, что в столице есть избранный епископ и такие собрания без его ведома должны заканчиваться, согласно канонам, низложением участников. Архиереи подчинились, и этот эпизод послужил укреплению статуса Тарасия среди духовенства. И все же приверженцев иконоборчества в столице оставалось слишком много не только среди церковного клира, но и среди чиновников и военных. В первый же день соборных заседаний, начавшихся в ц. св. Апостолов, они сорвали открытие. Солдаты устроили беспорядки перед входом в храм, и св. Ирина во избежание осложнений распустила архиереев.

Следующая попытка провести *Вселенский VII Собор* в 787 г. оказалась удачной. Прежде всего св. Ирина постаралась нейтрализовать всех потенциальных противников Собора. После беспорядков 786 г. были выявлены и наказаны все виновные, а многие из военных получили назначения и под разными предлогами были удалены из столицы. Место проведения перенесли из К-поля в Никею, поскольку в этом городе не было столичной суеты, а находился он недалеко от К-поля. На Соборе присутствовали папские легаты, игум. Петр и архипресв. Петр, которые прибыли еще год назад для разрешения вопроса о церковной юрисдикции в Иллирике, Калабрии и на о-ве Сицилия. Вост. Церкви представляли 2 монаха — Иоанн и Фома. На Соборе было также большое число монашествующих — 131 чел. Общее количество заседавших варьировалось и составило, по сообщениям хронистов, ок. 350 чел. Оно, видимо, намеренно было увеличено за счет монахов для того, чтобы превысить число участников Иерийского Собора 754 г. В то же время т. о. выражалось почтительное отношение власти к монашеству как к наиболее пострадавшей от иконоборцев общественной силе. Догматическим





итогом VII Вселенского Собора стало осуждение иконоборчества и развитие иконопочитательского богословия. Имевшиеся на тот момент систематические разработки этой проблемы в трудах прп. *Иоанна Дамаскина* остались без внимания, т. к., вероятно, не были известны



Прп. Феодор Студит.
Мозаика кафедрального
монастыря Осиев в Фокиде.
30-е гг. XI в.

в К-поле. Богословскую позицию Собора позднее укрепили прп. *Феодор Студит* и свт. *Никифор I*, составившие неск. фундаментальных работ по богословию иконы.

Собором были приняты также 22 канона, в к-рых отразилась степень упадка церковной жизни в КПЦ в VIII в. Часть канонов была направлена на пресечение действий светских властей по отношению к клирикам, запрещала чиновникам назначать епископов, препятствовать проведению поместных Соборов, содержать частных клириков, принуждать архиереев продавать церковное имущество. Следов., именно такие практики существовали в Византии на тот момент. В др. канонах значительное внимание уделялось нравственному облику клириков: вводился образовательный ценз, осуждалась симония во всех ее про-

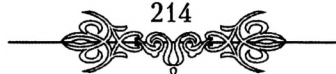
явлениях, запрещалось клирикам заниматься мирскими делами, продавать церковное имущество; указаны епитимии для тех, кто превратили храмы в мирские постройки и заведения; запрещалось клирикам служить сразу в неск. храмах ради наживы, одеваться в пышные одежды. Запрещалось также содержать в мон-рях и архиерейских домах женщин, заводить смешанные муж. и жен. мон-ри, монашествующим самовольно переходить из одного мон-ря в другой.

По итогам Собора возник конфликт между патриархом Тарасием и студитами по вопросу об отношении к епископам, к-рые в прежние годы поддерживали иконоборчество. Тарасий придерживался умеренной позиции по этому вопросу, в то время как партия монахов во главе со студийским игум. Саввой, игум. Саккудийского мон-ря Платоном и его племянником Феодором предлагала вообще не принимать их в церковное общение. Конфликт усугубился в 795 г., когда имп. Константин VI, отстранивший св. Ирину от власти, решил отправить свою супругу Марию в мон-рь и жениться на Феодоте, двоюродной сестре св. Феодора Студита. Свт. Тарасий лично отказал императору в венчании, и таинство совершил игумен мон-ря Кафаров Иосиф, бывш. эконоом Великокой ц. Патриарх запретил Иосифа в служении, однако позднее под давлением василевса восстановил его. Это противостояние известно в истории КПЦ как *Михианская схизма*. Недовольный противодействием монахов его воле имп. Константин VI отправил Феодора Студита в ссылку в Фессалонику. Однако в 797 г. св. Ирина вернула себе престол, свергла Константина VI и приказала его ослепить, из-за чего он вскоре скончался. Императрица вернула из ссылки Феодора, к-рый в этом же году восстановил свое общение со свт. Тарасием; игум. Иосиф был вновь низложен.

Следующим патриархом был избран имп. секретарь Никифор I (806–815). Он стал 2-м подряд патриархом из светских чиновников, что вызвало возмущение монашества, к-рое считало, что преемником Тарасия должен был стать св. Феодор Студит. Патриарх Никифор, как и Тарасий, происходил из знатного столичного рода, получил прекрасное образование и имел большой

опыт гос. службы. Начало его служения было спокойным, поскольку епископат относился к патриарху с должным уважением, имп. *Никифор I* (802–811) не вмешивался в дела Церкви. Оставалась острым вопросом лишь Михианская схизма. При содействии имп. Никифора в 806 г. в К-поле прошел Собор из 15 епископов, к-рые положительно рассмотрели вопрос о восстановлении в сане игум. Иосифа. На Соборе присутствовал и Феодор Студит, однако это решение он встретил молчанием и затем долгое время старался не затрагивать это дело. Свое примирение Феодор и его брат Иосиф, ставший в то время епископом Фессалоники, выражали и тем, что продолжали поминать патриарха Никифора на литургии, несмотря на его участие в реабилитации Иосифа. Они лишь отказывались служить в соборе Св. Софии, чтобы не сослужить с «сочетателем прелюбодеев». Конфликт разрешился с новой силой в 809 г., когда еп. Иосиф Фессалоникийский приехал навестить Феодора в К-поль и за долгое время ни разу не появился перед патриархом. В результате Иосиф, Феодор и Платон Саккудийский были заключены под стражу и приведены на Собор, созванный для окончательного разрешения вопроса об экономе Иосифе. Собор оправдал действия имп. Константина VI и свт. Тарасия, сославшись на практику церковной икономии в интересах гос-ва; восстановление эконома Иосифа было подтверждено, а несогласные студиты низложены и преданы анафеме. Недовольство студитов дошло и до Рима, где папа Лев III принял решение о разрыве отношений с КПЦ. Так, путем тяжелых потерь патриарх Никифор добился практически полной изоляции любых конкурирующих с Патриархией церковных групп и возвел статус патриарха столицы на высокий уровень. Впрочем, вскоре Феодор Студит и его брат Иосиф были возвращены из ссылки.

В 811 г. имп. Никифор I погиб в бою с болгарами, и неск. месяцев престол занимал его сын Ставракий. Когда же к власти пришел имп. Михаил I Рангаве (811–813), патриарх Никифор I, следуя желанию нового государя, согласился на реабилитацию студитов. Патриарх Никифор признал решения Собора 809 г. оши-





бочными и вновь запретил эконома Иосифа в служении; общение с Римом было восстановлено. На этом Михианская схизма закончилась, а Патриархия и студиты объединились против возродившегося через неск. лет иконоборчества.

Возрождение ереси произошло при имп. Льве V (813–820). Военные неудачи в правление императоров-иконопочитателей постепенно пробуждали в армии и придворных кругах желание восстановить иконоборчество как символ былых побед Исаврийской династии. Лев V, ранее командовавший войсками фем Армениак и Анатолик, как никто подходил на роль лидера военной партии иконоборцев. При вступлении на престол он по требованию патриарха Никифора предоставил православное исповедание веры, но скоро приступил к подготовке нового иконоборческого Собора. Иконоборческую партию возглавил Иоанн Илила (Морохарзаний; патриарх *Иоанн VII Грамматик* в 837–843), а его помощником стал *Антоний I Кассимата*, еп. Силейский (патриарх К-польский в 821–837). Они собирали свидетельства отцов Церкви о запрете поклоняться образам и идолам. Патриарх Никифор постарался опередить действия иконоборцев и в 814 г. в своей резиденции собрал Собор из 270 епископов и др. клириков, на котором было принято решение о сохранении почитания икон. Антоний Кассимата был низложен, поскольку, по-видимому, открыто распространял иконоборческие идеи. По окончании собрания был отслужен молебен о сохранении Церкви от потрясений. Лев V вызвал патриарха и некоторых видных митрополитов к себе по поводу устроенного ими собрания и пытался втянуть их в полемику об иконах, однако иерархи, заранее сговорившись, не дали ему сделать это. Тогда император решил созвать Собор в 815 г. в храме Св. Софии. Угрозами, обещаниями и ссылками он старался обеспечить присутствие на Соборе только заведомо проиконаборчески настроенных участников. Мн. несогласные с иконоборческими идеями архиереи претерпели унижения и наказания. Попытки доставить на заседания патриарха Никифора не увенчались успехом, патриарх трижды отказывался прибыть на заседания, сообщая присланным за ним деле-

гатам о своей болезни. В результате Никифор был вынужден покинуть кафедру и отправиться в ссылку; на престол был возведен *Феодот I Мелиссин* (Каситера) (815–821), без-



Спор об иконопочитании с участием имп. Феодоры. Миниатюра из «Хроники» Иоанна Скилицы. XII в. (Matrit. gr. 26. N 2. Fol. 50v)

молвно выполнявший волю василевса и возглавивший иконоборческий Собор.

Собор постановил, что восстанавливает вероопределение Иерийского Собора и отвергает постановления VII Вселенского Собора. Несогласных епископов принуждали к подписанию ороса, а тех, кто оставались верными иконопочитанию, отправили в ссылку. Св. Феодор Студит



между иконоборчеством и иконопочитанием. На Патриарший престол был поставлен Антоний I Кассимата. Его отношения с предстоятелями других Церквей были враждебными: он предал анафеме патриарха Иова Антиохийского за то, что тот короновал малоазийского мятежника Фому Славянина. Папа Римский Пасхалий не признал ни Антония, ни Феодота, ни возглавившего позднее КПЦ Иоанна Грамматика, считая законным патриархом только Никифора. Сторонники же Никифора успешно контактировали с папой, добившись

VII Вселенский Собор. Миниатюра из «Хроники» Константина Манасси. XIV в. (Vat. slav. II)

за свое обличение Собора был арестован, бит плетью из воловьих жил и отправлен в тюрьму. Вероятный орос Собора отчасти был компромиссным. Согласно его тексту, иконы отчасти были полезны, запрету же предавалось только культовое поклонение им. Собор также разрешил использовать иконы в качестве «зримого Писания». Практическим итогом Собора стала новая волна гонений против иконопочитателей, к-рая на этот раз не ограничилась конкретными группами общества, а распространилась на всех, чему способствовала развитая императором система доносов.

С восшествием на престол имп. *Михаила II Травла* (820–829), коронованного патриархом Феодотом, жизнь в Патриархате стала более спокойной. В 821 г. после патриар-

ха Феодота император хотел поставить низложенного Никифора, но тот отказался, поскольку имп. Михаил II не готов был что-либо менять в религ. политике гос-ва, предпочитая сохранить неопределенное состояние

с его стороны поддержки иконопочитательской партии, которую в Риме представлял помощник Никифора архидиак. Мефодий. Патриарх Антоний предпочитал проводить время в развлечениях. Его преемником стал Иоанн VII Грамматик, который поддерживал умеренные гонения имп. Феофила (829–842) на иконопочитателей, ставшие ответом на письмо вост. патриархов к императору. Иоанн был убежденным иконоборцем до смерти. В 843 г. на престол КПЦ был возведен свт. *Мефодий I* (843–847). Он происходил из знатного сицилийского рода, приехал в столицу и здесь принял монашеский постриг. Его таланты были рано замечены патриархом Никифором, и уже в возрасте ок. 25 лет он стал архидиаконом патриарха. В Риме он успешно выполнил поручение патриарха Никифора по налаживанию отношений с Римской курией





и в дальнейшем придерживался политики Никифора, направленной на устранение внутрицерковных партий, которые еще со времен студитов существовали при дворе. После смерти иконоборца Феофила и воцарения его супруги св. Феодоры в 842 г. Мефодий с большим трудом согласился на посмертную реабилитацию ее мужа, поскольку понимал незаконность этого акта и не хотел вызвать недовольство пострадавшего от гонений Феофила духовенства.

В 843 г. свт. Мефодий созвал Собор, на к-ром было окончательно восстановлено иконопочитание и подтвержден авторитет VII Вселенского Собора. 11 марта 843 г. Собор завершился зачитыванием постановления (Синодик в Неделю Православия) и торжественным крестным ходом с иконами, в к-ром участвовала и имп. семья. Этот день, первое воскресенье Великого поста, отмечается во всех правосл. Церквях как праздник *Торжества Православия*.

Свящ. Сергей Заплатников

КПЦ в эпоху «Македонского возрождения» Византии (843–1025). Торжество Православия не положило конец противостоянию с иконоборческой ересью; деятельность свт. Мефодия I на Патриаршем престоле (843–847) была посвящена укреплению пошатнувшегося за десятилетия 2-го иконоборческого кризиса авторитета КПЦ, демонстрации преемственности патриаршей власти и кодификацию исторической памяти об иконоборчестве как на литературном, так и на церемониально-литургическом уровне. В марте 847 г. состоялось торжественное перенесение в храм св. Апостолов мощей последнего правосл. предшественника Мефодия на Патриаршем престоле — свт. Никифора. Под патронатом свт. Мефодия Феофаном Пресвитером было создано торжественное Слово, посвященное этому событию. Мефодий произвел масштабную чистку клира КПЦ, затронувшую более 20 тыс. чел. Были низложены как клирики, рукоположенные до начала 2-го этапа иконоборчества, но затем признавшие иконоборческую иерархию, так и те, что были рукоположены после 815 г. К 845–846 гг. относится столкновение Мефодия с внутрицерковной оппозицией в лице студитов и их сторонников. Однако попытки

вернуться к вопросу о михианской схизме 808–811 гг., заключавшиеся в требовании к студитам под угрозой анафемы отречься от полемических сочинений прп. Феодора Студита, порочащих патриархов Тарасия и Никифора, не увенчались успехом (RegPatr, N 429, 431, 432, 435).



*Крещение Руси.
Миниатюра из «Хроники»
Константина Манасси.
1344–1345 гг.
(Vat. slav. 2)*

Ранняя кончина свт. Мефодия не позволила ему завершить начатое.

Новым патриархом по желанию св. имп. Феодоры стал более умеренный и благоволивший к студитам свт. *Игнатий* (847–858, 867–877). Тем не менее противостояние партий не прекратилось и во многом определило дальнейшее развитие затянувшегося на 20 лет конфликта между свт. Игнатием и свт. *Фотием I* (858–867, 877–886). Уже 1-е вступление на престол Игнатия в 847 г. было отмечено столкновением с др. претендентом на Патриаршую кафедру — сподвижником Мефодия митр. Сиракузским *Григорием Асвестой*. Критика Игнатия со стороны сменившего его в 858 г. Фо-



*История патриарха Фотия.
Миниатюра из «Хроники»
Иоанна Скилицы. XII в.
(Matrit. gr. 26. N 2. Fol. 107r)*

тия строилась во многом именно на осуждении его резкого разрыва с политикой Мефодия. Одновременно с борьбой партий внутри церковной элиты в 50–80-х гг. IX в. происходило обострение отношений КПЦ с Папским престолом, а также активизация миссионерской деятельности за пределами Византийской империи. В 60-х гг. IX в. отправляются миссии равноап. Константина (Кирилла) в Хазарию (860), Мо-

равию (863), совершается 1-е *Крещение Руси*, а также происходит христианизация *Болгарии*, которая в это время оказывается в эпицентре борьбы за сферы влияния между КПЦ и Римской Церковью.

Церковно-политический конфликт патриарха Игнатия с имп. *Михаилом III* (842–867) и его дядей кесарем Вардой был использован па-

пой *Николаем I* (858–867), к-рый попытался вернуть в свою юрисдикцию подчиненные КПЦ

с нач. VIII в. диоцезы Сицилии, Юж. Италии и Иллирика, а также распространить свое влияние на Болгарию. На Римском Соборе 863 г. патриарх Фотий и митр. Григорий Асвеста были названы чуждыми «священнического достоинства», а законным патриархом признан свт. Игнатий (см. *Фотианская схизма*). Усугубляла конфликт отправка осенью 866 г. папой миссионеров в Болгарию по просьбе царя *Бориса*, в действительности стремившегося добиться церковной автономии как от К-поля, так и от Рима. Угроза утраты Болгарии заставила патриарха Фотия вступить в открытое противоборство с папой: состоявшийся в нач. 867 г. К-польский Собор осудил деятельность рим. пропо-

ведников в Болгарии. Вскоре после этого Фотий составил «Окруж-

ное послание к архиерейским престолом Востока», в котором осудил различные установления Западной Церкви, в т. ч. добавление в Символ веры *Filioque*. Летом 867 г. основные положения «Окружного послания...» были повторены в имп. послании к царю Борису, а в авг.—сент. 867 г. Собор епископов в К-поле объявил папе Николаю анафему.

Однако убийство Михаила III в сент. 867 г. и приход к власти его





соправителя имп. *Василия I Македонянина* (867–886), вынужденного в т. ч. в церковной политике опираться на противников своего предшественника, изменили расстановку сил. Фотий был низложен, а на Патриарший престол вернулся свт. Игнатий. Крайне малочисленный и проводившийся под председательством папских легатов Константинопольский Собор 869–870 гг. (Римско-католической Церковью он признан VIII Вселенским) утвердил это назначение (*Mansi*. Т. 16. Р. 1–208, 308–420). Несмотря на безоговорочный успех на Соборе, др. планы папы *Адриана II* (867–872), сменившего Николая I, не были реализованы. Не поднимавшийся на Соборе вопрос о церковном подчинении Болгарии уже в марте 870 г. был решен в пользу К-поля, поскольку Болгария была признана архиепископией КПЦ. Требования Адриана II, стремившегося к низложению всех без исключения сторонников Фотия и продолжавшего препятствовать к-польским миссионерам на Балканах, вызвали недовольство императора и большей части КПЦ; одновременно это приводило к некрому сближению прежде противостоявших друг другу партий фотиан и игнатиан.

После кончины свт. Игнатия в окт. 877 г. Фотий был восстановлен на Патриаршем престоле, а в 879–880 гг. в К-поле состоялся более многочисленный и представительный примирительный Собор, дезавуировавший решения предыдущего. На Соборе, знаменовавшем завершение фотианской схизмы, папские легаты признали законным патриархом Фотия и поставили подписи под решением, осуждающим любые добавления в Символ веры (*Mansi*. Т. 17. Р. 373–526). Однако оконча-



тельное примирение игнатиан и фотиан состоялось лишь в Патриаршество свт. *Антония II Кавлея* (893–901) (RegPatr, N 596). Кроме того, как Собор 869–870 гг., так и Собор

879–880 гг. подтверждали признание за II Никейским Собором, осудившим иконоборчество в 787 г., статус Вселенского. Также решением Собора Болгария, не получая



формальной независимости, исключалась из списков епархий КПЦ. В 886 г. патриарх Фотий был обвинен в измене, отправлен в ссылку и низложен имп. *Львом VI Мудрым* (886–912), на К-польский престол был возведен юный неопытный брат императора *Стефан I* (886–893), а за-



тем столь же несамостоятельный Антоний II, ставленник имевшего большое политическое влияние при Льве VI василеопатора Стилиана Зауцы.

Первые десятилетия X в. отмечены вовлечением в сферу влияния КПЦ новых регионов (основание *Аланской епархии*), а также глубоким церковно-политическим расколом и спором о пределах императорской и патриаршей власти, формальным поводом для к-рого стал 4-й брак имп. Льва VI с Зоей Карвонопсиной. В мае (по другим данным, в сент.)

Патриарх Фотий и монах Феодор Сантабарен. Миниатюра из «Хроники» Иоанна Скилицы. XII в. (Matrit. gr. 26. N 2. Fol. 107r)

905 г. у Льва и Зои род. сын (буд. имп. *Константин VII Багрянородный*); по требованию императора патриарх *Николай I Мистик* (901–907, 912–925) крестил наследника, но потребовал удаления Зои из дворца. Однако это

условие не было выполнено: вопреки воле патриарха император сочетался с Зоей браком и короновал ее как императрицу. Патриарх Николай наложил наказание на совершившего церемонию

Поставление свт. Евфимия II (I), патриарха К-польского в 907 г. Миниатюра из «Хроники» Иоанна Скилицы. XII в. (Matrit. gr. 2. Fol. 112v)

пресв. Фому, а императора отлучил от Церкви (RegPatr, N 601) и перестал допускать его на богослужения в храм Св. Софии. В февр. 907 г. император обвинил патриарха Николая в сговоре с мятежником Андроником Дукой и вынудил его отречься от престола. На Соборе, в котором приняли участие легаты папы Римского

Имп. Александр низлагает патриарха Евфимия II (I) в 912 г. Миниатюра из «Хроники» Иоанна Скилицы. XII в. (Matrit. gr. 2. Fol. 117)

Сергия III и представи-тели Восточных Патриархатов, была принята компромиссная формулировка, позволившая снять с императора епитимию, не расторгая брака. Патриарх Николай был низложен, а Патриарший престол занял синкелл свт. *Евфимий II (I)* (907–912). Несмотря на то что новый патриарх попытался пойти на компромисс, изверг из сана пресв. Фому (RegPatr, N 606), а Зою отказался признать законной императрицей (RegPatr, N 608–609), КПЦ раскололась на 2 лагеря: сторонников законности поставления патриарха Евфимия и совершаемых им хиротоний (евфимиты) и тех, кто признавали единственным законным патриархом Николая (николаиты).

Новый виток кризиса был связан с кончиной имп. Льва VI. Имп. *Александр* (912–913) в мае 912 г. низложил, осудил как незаконно занявшего Патриарший престол и отправил в ссылку Евфимия и вернул на кафедру Николая. Николай приложил все усилия для восстановления церковного общения с Римом, невозможного из-за одобрения папскими легатами брака имп. Льва VI





с Зоей. Уже в 912 г. патриарх Николай направил послание к папе *Анастасию III* с изложением своей версии событий и приглашением прислать в К-поль легатов для совместного окончательного осуждения 4-го брака Льва (RegPatr, N 616). Примирение стало возможно только после кончины Евфимия в 917 г. и прихода к власти имп. *Романа I Лакапина* (919–944). Летом 920 г. состоялся примирительный поместный К-польский Собор, издавший «*томос единения*» — документ, признающий невозможным для христианина 4-й брак, однако делающий послабление Льву VI и тем самым закрепляющий легитимность прав Константина VII на визант. престол. Общение между КПЦ и Римской Церковью было восстановлено спустя еще 3 года, когда папа *Иоанн X* признал решения Собора 920 г. Однако имя Евфимия было вписано в диптихи более чем через 30 лет, в 956 г., при патриархе *Полиевкте* (RegPatr, N 789k). Спустя неск. десятилетий, при патриархах *Николае II Хрисоверге* (979–991) и свт. *Сисинии II* (996–998), потребовались новые примирительные акты (RegPatr, N 803, 813).

После кратких патриаршеств *Стефана II* (925–927) и *Трифона* (927–931), а также 2 лет вдовства К-польской кафедры на нее был возведен



Кончина патриарха Стефана II в 927 г.
Миниатюра из «Хроники» Иоанна Скилицы. XII в.
(Matrit. gr. 2. Fol. 127)

несамостоятельный малолетний сын имп. Романа I *Феофилакт* (933–956), во всем поддерживавший отца. В его Патриаршество произошло окончательное признание автокефалии Болгарской Православной Церкви, переговоры о к-ром вели начиная с 919 г., когда болг. кн. Симеон провозгласил себя царем. Также Феофилакт поддерживал переписку с пре-

емником Симеона Петром. На эти же годы приходится активизация миссионерской деятельности греч. проповедников в Венгрии, где при Феофилакте была создана еписко-



Поставление Полиевкта, патриарха К-польского в 956 г.
Миниатюра из «Хроники» Иоанна Скилицы. XII в.
(Matrit. gr. 2. Fol. 137v)

пия Турции, кафедру к-рой первым занял свт. *Иерофей Венгерский*. В то же время достоверные сведения о кафедре Турции относятся к рубежу X–XI вв. (Fedalto. Hierarchia. Vol. 1. P. 456). В любом случае успех византийской миссии был недолгим, поскольку уже с сер. 70-х гг. X в. Венгрия попала в орбиту влияния Западной Церкви.

Патриаршество Полиевкта (956–970) отмечено, напротив, острым противостоянием патриарха и императора. Полиевкт встал в оппозицию к стремившемуся ограничить влияние Церкви имп. *Никифору II Фоке* (963–969). Он безуспешно выступал против женитьбы императора на имп. Феофано в 963 г. (RegPatr, N 789q) и против императорской новеллы, ограничивающей монастырское и цер-

ковное строительство и имущественные права (RegImp, N 699), а также писал императору, убеждая того отказаться

от решения прославлять как мучеников всех воинов, погибших в бою (RegPatr, N 790). Еще одним шагом Никифора Фоки, вызвавшим негодование патриарха и значительной части клира, стало то, что он вынудил поместный К-польский Собор принять томос о невозможности рукополагать епископов без санкции императора. Сразу же по-

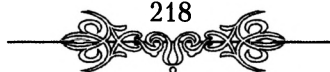
сле гибели Никифора Фоки в дек. 969 г. патриарх Полиевкт обратился к новому имп. *Иоанну I Цимисхию* (969–976) с просьбой отменить это решение и с требованием изгнать Феофано из дворца (RegPatr, N 793). Ко-

гда эти условия были приняты, Цимисхию соборным решением было

возвращено право входить в собор Св. Софии, которого он был лишен как убийца прежнего императора (RegPatr, N 794).

В эти же годы быстро развивались мон-ри на Св. Горе Афон (при поддержке императора в нач. 60-х гг. X в. была основана *Великая Лавра*, немного позже — мон-рь *Ватопед*), а также стремлением КПЦ отстаивать свои права как на Востоке, так и на Западе. В 968 г. в ответ на агрессивную политику герм. имп. *Оттона I* в Италии патриарх Полиевкт особым распоряжением закрепил за епископией *Отранто* статус митрополии (RegPatr, N 792), рассчитывая т. о. усилить свое влияние в Юж. Италии. Попытки укрепить свои позиции на Ближ. Востоке связаны с отвоеванием в 969 г. *Антиохии*. Полиевкт стремился распространить влияние КПЦ на Антиохийский Патриархат: участвовал в назначении Антиохийского патриарха *Феодора II* в янв. 970 г., подтвердил право Александрийских патриархов совершать службы в своих к-польских метомах (RegPatr, N 795–796).

После кончины Полиевкта Иоанн Цимисхий продолжил церковную политику Никифора Фоки. Патриархом по желанию императора был поставлен *Василий I Скамандрин* (970–974), однако вскоре он был обвинен в заговоре против императора и отправлен в ссылку. Сменивший его *Антоний III Студит* (974–979) также вынужден был отречься от престола и удалиться в мон-рь, возможно из-за связей с мятежником Вардой Склиром. На правление имп. *Василия II Болгаробойцы* (976–1025) и Патриаршество Николая II Хрисоверга приходится важнейший успех к-польской миссии за преде-





лами империи — 2-е Крещение Руси при вел. кн. *Владимире (Василии) Святославиче* в 987–988 гг., а также образование Русской митрополии КПЦ с центром в *Киеве* в 90-х гг. X в. Однако внешнеполитические успехи имп. *Василия II* принесли и другие изменения в административную структуру КПЦ. В 1018 г., в ходе завоевания Болгарского царства византийцами, был впервые ликвидирован независимый Болгарский Патриархат (см. *Болгарская Православная Церковь*), а вместо него учреждена автокефальная *Охридская архиепископия* (*Fedalto. Hierarchia. Vol. 1. P. 547*).

На рубеже X и XI вв. вновь обострились отношения КПЦ с Папским престолом. Об этом можно судить по косвенным сведениям: К-польским патриархам, как *Сисинию*, так и *Сергию II* (1001–1019), приписывалась повторная публикация «Окружного послания...» свт. *Фотия* против установлений Западной Церкви (*RegPatr, N 814, 820*). Поздние источники, такие как многочисленные повести об истоках разделения Восточной и Западной Церквей, а также сочинения *Евфимия Зигабена* (XII в.), упоминают о конфликте *Сергия* с папой Римским из-за *Filioque*, приведшем к новой схизме, однако эти сообщения не всегда надежны (*RegPatr, N 819*). По сообщениям зап. хронистов, в 1024 г. патриарх *Евстафий I* (1019–1025) обратился к папе Римскому *Иоанну XIX* (1024–1032) с просьбой признать за К-польским первоиерархом титул «Вселенский» в пределах Византийской империи и среди вост. патриархов, однако визант. источники об этом умалчивают (*RegPatr, N 828*).

Л. В. Луховицкий

КПЦ в XI — нач. XIII в.: начало упадка Византии и тюркизации М. Азии, конфронтация с Западом от Великой схизмы до захвата Константинополя крестоносцами. С нач. II тыс. связано появление неск. новых факторов, к-рые постепенно полностью изменили историческую ситуацию и сыграли решающую роль в последующем развитии КПЦ.

Во 2-й четв. XI в. Византийская империя вступила в период тяжелейшего кризиса. В 1056 г. пресеклась Македонская династия, что привело к обострению борьбы за имп. престол и к ослаблению сис-

темы управления гос-вом. Вслед за династическим кризисом наступил экономический и военно-политический. В этих условиях роль Церкви в жизни страны существенно возросла. Если в предыдущее столетие патриархи КПЦ, как правило, находились под контролем светской власти, сильных императоров, то в сер. XI в. нек-рые патриархи превратились в самостоятельные политические фигуры, к-рые в ряде случаев выступали лидерами и гос-ва, и различных общественных групп. Патриарх *Алексий Студит* (1025–1043) стремился укрепить правовую автономию Церкви и ввел запрет духовенству обращаться в светские суды, отстаивал положение монастырей и монастырскую собственность от покушений на нее светской элиты визант. общества. Как крупный политик и церковный деятель известен свт. *Михаил I Кируларий* (1043–1059). Обладая огромным общественным авторитетом и популярностью, он неодно-

на определенные уступки папству, то патриарх *Михаил Кируларий* возглавил партию непримиримых противников к.-л. соглашения с Римом. Уже в нач. 50-х гг. XI в. он приказал закрыть все лат. храмы в К-поле, резко выступал против зап. практики причащения опресноками. В кон. весны 1054 г. в К-поль прибыло папское посольство во главе с кард. *Гумбертом*. Оно было торжественно встречено императором, но патриарх *Михаил* отнесся к легатам в значительной мере враждебно и вел переговоры явно без расчета добиться к.-л. соглашения. Прения о вере завершились провалом. 16 июля 1054 г. легаты вошли в собор Св. Софии и возложили на алтарь грамоту с анафемой в адрес патриарха *Михаила* и всех, кто его поддерживают, и после этого сразу покинули К-поль. В ответ Синод КПЦ анафематствовал легатов. Разрыв с Римом означал крупное политическое поражение имп. *Константина Мономаха*, к-рый лишился

возможностей улучшить положение визант. владений в Италии. В то же время эти события воз-

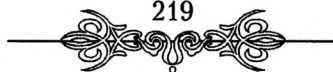


Михаил Керуларий, патриарх К-польский. Миниатюра из «Хроники» Иоанна Скилицы. XII в. (Matrit. gr. 26. N 2. Fol. 225)

высили авторитет патриарха как защитника правосл. веры в глазах большинства византийцев. Несмотря на жест-

кратно критиковал императоров, стремился противодействовать тем или иным гос. начинаниям, если они противоречили интересам КПЦ. Наиболее значима роль свт. *Михаила* в истории Великой схизмы между КПЦ и Римским престолом в 1054 г. (см. ст. *Разделение Церквей*). Активизация контактов между К-полем и Римом была вызвана завоеваниями норманнов в Италии, где они угрожали интересам как Византии, так и папства. Вскоре, однако, обе стороны переговоров выяснили, что прочный союз между ними будет возможен только после разрешения церковных разногласий между КПЦ и Западной Церковью. При этом если имп. *Константин IX Мономах* (1042–1055) ради достижения политических целей был готов пойти

на определенные уступки папству, то патриарх *Михаил Кируларий* возглавил партию непримиримых противников к.-л. соглашения с Римом. Уже в нач. 50-х гг. XI в. он приказал закрыть все лат. храмы в К-поле, резко выступал против зап. практики причащения опресноками. В кон. весны 1054 г. в К-поль прибыло папское посольство во главе с кард. *Гумбертом*. Оно было торжественно встречено императором, но патриарх *Михаил* отнесся к легатам в значительной мере враждебно и вел переговоры явно без расчета добиться к.-л. соглашения. Прения о вере завершились провалом. 16 июля 1054 г. легаты вошли в собор Св. Софии и возложили на алтарь грамоту с анафемой в адрес патриарха *Михаила* и всех, кто его поддерживают, и после этого сразу покинули К-поль. В ответ Синод КПЦ анафематствовал легатов. Разрыв с Римом означал крупное политическое поражение имп. *Константина Мономаха*, к-рый лишился возможностей улучшить положение визант. владений в Италии. В то же время эти события воз-





а своего пика враждебность достигла в XIII в., после захвата К-поля крестоносцами. Разрыв 1054 г. объективно ухудшил положение КПЦ. Его последствия сказались уже в ближайшие десятилетия. В 1071 г. норманны захватили Бари, Византия лишилась всех своих владений в Италии, а вслед за этим церковная юрисдикция над южноитал. епархиями полностью перешла от КПЦ к Римскому престолу.

В 1055–1057 гг., когда на визант. престоле находились имп. *Феодора* и имп. *Михаил VI* Стратиотик, патриарх Михаил Кируларий как наиболее влиятельный политик Византии своим авторитетом объединял общество вокруг разрушавшейся Македонской династии. Пришедший к власти в результате переворота имп. *Исаак I Комнин* (1057–1059) уже не мог мириться со столь высоким общественным статусом патриарха, к-рый мог быть помехой для находившегося в кризисе гос-ва, и добился низложения Кирулария.

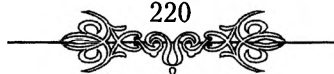
В 50–70-х гг. XI в. большие территории М. Азии, преимущественно континентальных районов полуострова, были завоеваны тюрками-сельджуками, исповедовавшими ислам. Подобная ситуация была в истории КПЦ уже в VII–VIII вв., но в то время арабы не могли захватывать районы в М. Азии надолго, хотя и совершали опустошительные набеги на нее. Теперь значительные части территории М. Азии, а с нач. XIV в. и весь полуостров оказались под постоянным управлением мусульман. К кон. XI в. на полуострове образовались политически устойчивые сельджукские султанаты Иконийский и Данишмендидов, а также появились другие мелкие владения. Среди важнейших митрополий КПЦ со 2-й пол. XI в. под властью светских правителей-мусульман находились Кесария Каппадокийская, Севастия, Неокесария, Феодосиополь (Карин), Мелитина, Тиана, Анкира, Антиохия Писидийская, Песинунт и др. (*Vryonis. The Decline*. 1971). На офиц. уровне большинство сельджукских правителей относились к христианам толерантно, своими законодательными актами предоставляли им свободное исповедание своей веры, сохранность имущества. Тем не менее антихрист. настроения среди тюрков также были весьма распространены. Неко-

торые султаны кичились званием «разрушителей башен и церквей». Нападения завоевателей в сер. XI в. сопровождалась разграблением большого числа городов и сельской местности, а иногда и избиением населения. Христ. храмы были изначально одним из главных объектов ненависти завоевателей. Уже в 60-х гг. XI в. были уничтожены особо почитаемые храмы св. Василия Великого в Кесарии, арх. Михаила в Хонех, св. Николая Чудотворца в Мирах Ликийских. При захвате городов значительное число христ. храмов закрывали, а лучшие и крупнейшие из них перестраивали в мечети. Различные мероприятия тюрк. властей против христиан продолжались и позднее. Ок. 1134 и 1153 гг. есть сообщения в хрониках о разрушении всех христ. храмов в Кесарии, которые, видимо, были в это время полностью уничтожены. К кон. XII в. почти не осталось христ. населения в Анкире.

Кроме того, сельджуки часто видели для себя опасность в присутствии в своих владениях клира КПЦ, тесно связанного с К-полем и т. о. способного вести подрывную деятельность. Поэтому во мн. случаях захват городов и регионов М. Азии сельджуками приводил к изгнанию оттуда правосл. епископов. Духовенство покидало М. Азию вместе с большими потоками беженцев, к-рые переселялись из районов боевых действий в основном на Балканы и в зап. часть М. Азии, к-рую византийцам в кон. XI в. удалось временно отвоевать. В XII в. значительная часть архиереев из епархий М. Азии постоянно проживала в К-поле. Визант. правительство и Патриархия КПЦ своими распоряжениями неоднократно пытались упорядочить эту ситуацию и определить официально статус архиереев, настоятелей мон-рей и др. клириков, лишенных своих епархий и храмов. В XII в. в КПЦ распространилось понятие «схолодзон» (σχολλάζων), обозначающее епископа или клирика, к-рый длительное время не может войти в свой храм (или посетить свою епархию), поскольку они завоеваны и разорены иноземцами (напр.: *Ράλλης, Ποτλής. Σύγγραμ. Τ. 3. Σ. 156*). Несмотря на очевидные организационные и экономические трудности содержания большого числа подобных церковнослужителей из М. Азии, правительство Комнинов шло на эти расходы

и неизменно поддерживало таких священнослужителей, тем самым сохраняя у христиан М. Азии надежды на освобождение и заявляя свои претензии на отвоевание потерянных земель в будущем. В 1094 г. имп. *Алексей I Комнин* и Синод КПЦ во главе с патриархом Николаем III издали распоряжение о том, что клирики, бежавшие от сельджуков, не должны лишаться своего сана, но будут получать содержание и средства от гос-ва или Церкви. Подобные приказы неоднократно повторялись в XII в. При этом если для архиереев из балканских епархий время их законного пребывания в К-поле ограничивалось, то клир из Анатолии имел право жить в столице постоянно. Со временем сформировалась практика, при которой епископы, возводимые на кафедры из М. Азии, одновременно получали в управление к.-л. епархии на Балканах. Так, свт. *Евстафий*, к-рый ок. 1178 г. был избран Синодом в митрополиты Мир Ликийских, накануне хиротонии был переведен на кафедру Фессалоники. Визант. императоры XII в., заключавшие те или иные мирные договоры с сельджуками, неоднократно добивались того, чтобы епископам и др. клирикам в М. Азии позволялось посещать мусульм. территории и жить на них, а христианам не запрещалось строить и ремонтировать церкви.

Часть епархий М. Азии довольно значительное время еще поддерживала свое существование при правлении сельджуков. Так, в XII–XIII вв. продолжали развиваться пещерные мон-ри и поселения в Каппадокии; в это время были высечены в скалах и расписаны несколько новых больших храмов. Но тем не менее продолжавшееся господство мусульман неизбежно постепенно приводило к упадку христ. общин, к эмиграции в Византию или другие христианские страны наиболее обеспеченных семей, к постепенному обеднению остальной части жителей, к прекращению церковного строительства. В кон. XII в., по сообщению Антиохийского патриарха *Феодора IV Вальсамона*, впервые зафиксирована практика объединения нескольких обедневших или обезлюдивших епархий в одну: митрополия Анкиры была передана в управление митрополиту Назианза. Впосл. это станет характерной чертой истории анатолийской иерархии КПЦ. В это





же время в нек-рых епархиях появились «приходящие» епископы и др. клирики — периодевты (περιοδευτοί), к-рые могли ненадолго появляться в определенных городках и деревнях Анатолии, совершать литургии лишь по праздникам и исполнять все накопившиеся требы. Тем не менее до поздневизант. эпохи эти явления касались в основном только провинциальных мелких епархий и округов. Костяк структуры митрополий КПЦ сохранялся почти неизменным, даже если их предстоятели десятилетиями не могли посетить свои города.

Выход Византии из кризиса начался с приходом к власти имп. Алексея I Комнина в 1081 г. В десятилетия, предшествовавшие этому, падение авторитета центральной власти неизбежно сказалось и на положении КПЦ. Со смертью имп. Константина IX Мономаха в 1055 г. на нек-рое время прекратились крупные имп. пожалования на обустройство мон-рей и храмов, и следует полагать, что в 50–80-х гг. XI в. крупное храмовое строительство в империи в значительной мере приостановилось. Патриархи этого периода (*Константин III Лихуд, Иоанн VIII Ксифилин, Косма I Иерусалимит, Евстратий Гариды*), несмотря на высокие личные качества и образованность, не обладали достаточными возможностями, чтобы способствовать преодолению кризиса. Пришедший к власти в 1081 г. вместе с имп. Алексеем военно-аристократический клан Комнинов и Дук стремился использовать влияние КПЦ для возрождения государственной власти. Однако вскоре новая власть столкнулась с присутствием слишком откровенного вольнодумства в среде столичного клира и преподавателей философских школ, а также с ростом еретических течений на окраинах империи. В этот период задачи сплочения иерархии КПЦ вокруг Патриархии и имп. трона решались с помощью неск. показательных процессов против еретиков. Среди таковых наиболее известно осуждение К-польским Собором *Иоанна Итала* в 1082 г. В начале своего правления имп. Алексей был недоволен патриархом Евстратием Гаридой, который пытался выступать против очередных конфискаций церковных сокровищ, проводимых императором, а в борьбе с еретиками проявлял

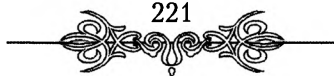
себя недостаточно активно. Изъятие церковных ценностей проводилось имперским правительством неоднократно в наиболее тяжелый период кризиса (в 70–80-х гг. XI в.), но в последующее столетие потери Церкви с лихвой были компенсированы новыми дарениями Патриархии, собору Св. Софии, отдельным, особо почитаемым храмам и мон-рям в столице и провинциях и епархиям. После отречения патриарха Евстратия на Патриарший престол был возведен *Николай III Грамматики* (1084–1111), к-рый вошел в число важнейших советников и союзников имп. Алексея. Сам имп. Алексей неоднократно проводил диспуты с богомилами, к-рые в основном жили на Балканах. В нач. XII в. на к-польском ипподроме был сожжен лидер еретиков Василий Богомил. Николай Грамматики также успешно пресекал угрозы внутренних конфликтов среди епископата КПЦ, оппозиционные группы митр. Никиты Анкирского были нейтрализованы; была укреплена дисциплина среди церковного клира и епископата. В 1107 г. в целях активизации общения Церкви с паствой и повышения ее авторитета в обществе имп. Алексей своим указом объявил о создании особого штата «наставников» (διδάσκαλος) Православия при Патриархии и во всех епархиях. Главные посты среди них занимали 3 дидаскала собора Св. Софии — специалисты по Евангелиям, Апостольским посланиям и Псалтири. Их роль в Патриархии КПЦ соответствовала роли экспертов в той или иной сфере. Одновременно создавались условия для привлечения к деятельности в КПЦ большого числа интеллектуалов (риторов, философов) и роста образовательного уровня церковного клира. Важным мероприятием патриарха Николая стало также ограничение влияния обычной харизмакарата (см. *Харизмакии*), поскольку в прежние годы мн. мон-ри, переходившие в управление светских патронов, постепенно попадали под влияние светских нравов, богатства, теряли свой аскетический облик и в конечном счете разваливались. Теперь внутренний распорядок жизни и внешние связи всех мон-рей независимо от источников их дохода должны были строго контролироваться Патриархией или епархиальными архиерея-

ми. Т. о., имп. Алексей и патриарх Николай III на рубеже XI и XII вв. сумели на практике вернуться к реализации визант. идеологии союза сильного гос-ва и сильной Церкви, поддерживавших друг друга, сплотить иерархию и клир КПЦ, способствовали сохранению ведущего положения КПЦ в Византии эпохи Комнинов. В то же время имп. власть неизменно поддерживала контроль над делами КПЦ и использовала свои многочисленные возможности для регулирования кадровой политики, отставок нежелательных лиц и выдвигения тех, кто зарекомендовал себя с лучшей стороны.

Те же основы церковной политики сохранялись до нач. XIII в. Имп. *Мануил I Комнин* (1143–1180) в 40–50-х гг. XII в. неск. распоряжениями утвердил статус иммунитета для всех церковных владений; светские чиновники не имели права вмешиваться в управление ими либо в сбор налогов. Ряд патриархов проявили себя как союзники имп. власти и в то же время обладали высоким духовным авторитетом: *Иоанн IX Азатит* (1111–1134), *Михаил II Куркуас* (1143–1146), *Константин IV Хлиарин* (1154–1157), *Лука Хрисовберг* (1157–1170), *Михаил III Анхиал* (1170–1178), *Василий II Каматир* (1183–1186), *Георгий II Ксифилин* (1191–1198), *Иоанн X Каматир* (1198–1206) и др.

КПЦ активно участвовала в развитии визант. культуры XI–XII вв. Общий рост образования в элите общества, в т. ч. среди клира, способствовал возрождению богословских и философских школ в К-поле. Границы между средой светских ученых и церковной иерархией оставались прозрачными. Значительное число визант. литераторов, ученых и преподавателей в разное время занимали высокие церковные посты (напр., *Никифор Василяки*, патриархи *Константин III Лихуд, Иоанн VIII Ксифилин, Михаил Хониат*); мн. иерархи КПЦ работали над научными трудами и занимались лит. деятельностью (напр., свт. Евстафий Фессалоникийский, митр. *Евстратий* Никейский, *Михаил Италик, Феодор Вальсамон*).

В течение XII в. продолжалась борьба КПЦ с ересями. В 1140 г. по подозрению в богомильстве был осужден *Константин Хрисомал*. XII век отмечен напряженной работой византийских богословов,





большинство из к-рых не имели высоких епископских чинов, но занимали различные посты в ведомстве Великой ц. при Патриархии КПЦ. В это время многочисленный, хорошо образованный и организованный клир собора Св. Софии держал в своих руках большинство вопросов управления КПЦ. Вместе с тем заметно снизилось влияние провинциального епископата, в т. ч. митрополитов, часть из к-рых была лишена кафедр в завоеванной тюрками М. Азии. Богословские вопросы, обсуждавшиеся клиром Св. Софии, неоднократно вызвали острую полемику внутри Церкви и воспринимались мн. современниками как опасное явление, угрожающее единству Церкви. Для разрешения вопросов необходимо было созывать большие Соборы, к-рые неоднократно проходили в К-поле в присутствии императоров и при участии патриархов КПЦ и нек-рых др. Восточных Церквей. Наиболее значительные Соборы состоялись в 1157 и 1168 гг. (см. ст. *Константинопольские Соборы*). Соборными постановлениями одна из т. зр., высказанных в полемике, признавалась верной, но проигравшая партия, как правило, не несла слишком суровых наказаний. От богословов, чьи взгляды признавались еретическими, требовалось отречься от них, и после этого в большинстве случаев их принимали обратно в лоно Церкви, хотя, безусловно, едва ли они могли рассчитывать на успешную карьеру в будущем. Имп. власть придавала очень большое значение этим Соборам, к-рые определяли вероучение для всего правосл. мира, а также демонстрировали приверженность Византии к защите православия и должны были воздавать в обществе впечатление твердости позиций как гос-ва, так и Церкви. По итогам Собора 1168 г. имп. Мануил I, подобно мн. визант. вассилавсам прежних времен, издал вероучительный эдикт «Эктесис», который был высечен на каменных плитах и помещен в нартексе собора Св. Софии. В нем, в частности, содержались угрозы отлучения и ссылки для священнослужителей, которые будут уличены в уже осужденной ереси. Тем не менее казни и ссылки осужденных за ересь клириков Великой церкви почти никогда не проводились. В 1180 г. имп. Мануил инициировал еще один спор,

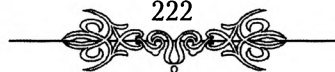
предложив Синоду КПЦ отменить анафему в адрес Бога Мухаммада, которую традиционно произносили мусульмане, переходящие в христианство. Подобное нововведение имело практический смысл, поскольку могло способствовать более успешной христианизации тюркских племен М. Азии. После длительных ожесточенных обсуждений Собор КПЦ согласился со снятием анафемы Богу Мухаммада, но все же настоял на сохранении анафемы в отношении самого Мухаммада. С началом нового кризиса, а затем распада Византийской империи на рубеже XII и XIII вв. этот вопрос для Церкви потерял актуальность. Последний К-польский Собор до захвата города крестоносцами состоялся в 1200 г. под председательством патриарха Иоанна Каматира и осудил учение Мирона Сикидита о тленности Тела и Крови Христовых. В целом активизация богословских споров свидетельствовала о том, что не о кризисном положении КПЦ, а скорее наоборот — о значительном росте интеллектуального потенциала КПЦ и о процессе постепенного возрождения в Церкви ее древней культуры богословской мысли.

С многочисленными богословскими спорами этой эпохи был связан рост интереса в Церкви к вероучению, стремление к более точному и детальному пониманию догматов, к тому, чтобы избежать ошибочного понимания тех или иных сторон Свящ. Предания. В это время после многовекового перерыва в КПЦ возобновилась работа над составлением компендиумов теоретических знаний о ересь и сектах — «всеоружия» для обострявшейся борьбы с иноверцами. Такие трактаты составили Евфимий Зигабен, *Андроник Каматир* (сер. XII в.) и *Никита Хониат* (нач. XIII в.). Переживает расцвет и школа канонического права КПЦ. В кон. XI — нач. XIII в. в Византии созданы 3 свода толкований на номоканон, которые приобрели наибольшее значение для позднейшей православной традиции; их авторы — к-польские юристы Алексей *Аристин*, *Иоанн Зонара* и Феодор Вальсамон.

Крупнейшей проблемой для КПЦ с кон. XI в. стало крестоносное движение западноевропейцев (см. *Крестовые походы*), которое в значительной мере охватило и Византию

и повлияло как на дальнейшее развитие связей КПЦ с Римско-католической Церковью, так и на отношения широких слоев христиан Востока и Запада друг к другу. Патриархия КПЦ, имп. правительство в К-поле и Римская курия постепенно осознали сложность положения, в к-рое попало все христ. общество после схизмы 1054 г. Обмен посольствами между Римом и К-полем был возобновлен в 1089 г. Легаты папы *Урбана II* объявили византийскому правительству и Церкви «отеческое порицание» за запрет литургии на опресноках. Ответное Соборное послание КПЦ содержало уверения в необходимости восстановления церковного общения с Римом, после того как от папы будет получено приемлемое исповедание веры. Тем самым стороны несколько смягчили свои позиции, не повторяли анафем и соглашались в необходимости дальнейших переговоров.

Начало крестовых походов в 90-х гг. XI в. дало импульс для знакомства большого числа выходцев из Зап. Европы с византийцами и возможность для их постепенного сближения. Между Византией и участниками 1-го крестового похода был заключен военно-политический союз; в период завоеваний крестоносцев в Сирии и Палестине многие и византийцы и европейцы рассчитывали на дальнейшее скорое окончательное примирение Церквей. Тем не менее события 1098–1100 гг. показали Византии и КПЦ, что возможность заключения церковного союза вслед за политическим скорее призрачна, чем реальна. В эти годы на захваченных крестоносцами землях, к-рые входили в юрисдикцию Антиохийской и Иерусалимской Православных Церквей, была создана параллельная лат. иерархия, к-рую возглавил лат. Иерусалимский Патриархат. Кроме того, византийцы вскоре начали подозревать, что европ. рыцари могут захватить империю под предлогом паломничества. Тем не менее в течение XII в. продолжались контакты, обмен посольствами и диспуты на различные темы о вероучении латинян и КПЦ. Полемические сочинения против латинян писали богословы КПЦ Евстратий Никейский, патриарх *Николай IV Музалон*, Никита Сеид, еп. *Николай* Мефонский, Никита, митр. Фессалоникийский, *Ми-*





хаил Глика, Феодор Продром (см.: Бармин. 2006). Диспуты позволили обеим сторонам уточнить свои позиции и накопить большое число новых аргументов для отстаивания своей правоты. Тем не менее существенных положительных результатов в деле церковного примирения эти контакты не дали. Более того, к кон. XII в. соперничество Византии и Запада обострилось и переросло в открытый многолетний конфликт К-поля с итал. торговыми республиками, к-рых поддерживали Римский престол и норманнские гос-ва Италии. Военное противостояние завершилось захватом К-поля участниками 4-го крестового похода в 1204 г.

И. Н. Попов

Поздневизантийский период (1204–1453). В 1206 г. в занятой болгарами фракийской крепости Дидимотих умер патриарх-изгнанник Иоанн X Каматир. К-поль находился под контролем лат. императора, а в соборе Св. Софии расположился патриарх-католик венецианец Томмазо (Фома) Морозини. Однако мало кто из греков признавал светскую и духовную власть латинян, к-рые в свою очередь почти не пытались заручиться поддержкой местного населения, не скрывая своего презрительного отношения к «схизматикам» (см. *Латинская империя*). На руинах распавшейся Византийской империи основными очагами военного сопротивления захватчикам стали Никея (см. *Никейская империя*), Эпир (см. *Эпирское княжество*) и Трапезунд (см. *Трапезундская империя*). В Никее, где находился зять имп. Алексея III деспот Феодор I Ласкарь был избран и поставлен в патриархи Михаил IV Авториан (1208–1214). Сразу после интронизации он совершил коронацию никейского правителя, что значительно усиливало претензии Феодора на имперское наследие. Именно никейским императорам предстояло возглавить борьбу за освобождение К-поля.

Из К-польских патриархов, пребывавших в Никее с 1208 по 1261 г., наиболее значительной фигурой был Герман II (1223–1240). Он активно противостоял эпирскому правителю Феодору Ангелу Комнину Дуке, главному сопернику Никее в деле возрождения империи. Царская коронация Феодора в отбитой

у латинян Фессалонике, проведенная предстоятелем Охридской архиепископии Димитрием II Хоматианом, была осуждена на Никейском Соборе 1227 г. Конфликт был улажен в 1232 г., когда после пленения деспота Феодора болгарами архиеп. Димитрий Охридский признал каноническую власть Никейского патриарха. Герман II осуждал церковное засилье латинян на греч. землях, однако по инициативе никейского имп. Иоанна III Дуки Ватаца вступил в переписку с папой Римским Григорием IX, призывая его вернуться к вопросу о соединении Церквей. Папа откликнулся на приглашение и прислал своих представителей. Однако дискуссия о вере на Соборе в Никее и Нимфее (1234) с участием патриарха и Никифора Влеммида окончилась вспышкой взаимных обвинений в ереси. Весной 1235 г. состоялось важное церковно-политическое событие: в рамках политики Иоанна III на сближение с Болгарией на Лампсакском Соборе была признана автокефалия Болгарской Православной Церкви (Тырновский Патриархат). Патриаршество Мануила II (1244–1255) было отмечено новым раундом прений о вере с латинянами в Никее (1249).

При патриархе Арсении Авториане (1255–1260, 1261–1267) произошло возвращение Патриархии КПЦ в освобожденный никейцами от 57-летней лат. оккупации К-поль (июль 1261). Однако это долгожданное событие было омрачено обострением церковно-гос. отношений. Патриарх, назначенный имп. Феодором II опекуном его сына и наследника Иоанна IV, резко осудил стремление его соправителя военачальника Михаила VIII Палеолога отстранить юного императора. В знак протеста патриарх отрекся от престола, но вскоре вернулся и принял участие в торжественной повторной коронации Михаила VIII в соборе Св. Софии (15 авг. 1261). Однако вскоре Палеолог нарушил данную патриарху клятву, ослепил казавшегося ему опасным соперником 11-летнего Иоанна IV и отправил его в заточение (25 дек. 1261). В ответ патриарх Арсений отлучил императора от Церкви (с сохранением его поминания на литургии) и категорически отказывался снять епитимью, несмотря на неоднократные просьбы Михаила о прощении. В 1265 г., после очередного отказа

и осуждения со стороны патриарха за войну с единоверцами в Эпире, Михаил VIII добился низложения Арсения и отправил его в ссылку. Эти события вызвали волну протеста и привели к появлению внутрицерковной оппозиции, во главе к-рой встали еп. Андроник, мон. Иакинф, сестра императора мон. Марфа и др. церковные деятели. В КПЦ начался арсенитский раскол, продлившийся до 1310 г.

Поставленный на место Арсения патриарх Герман III не дерзнул снять отлучение с императора и уже через год отрекся от престола. Лишь при следующем патриархе, к-рым стал духовник имп. Иосиф I Галисиот (1266–1275, 1282–1283), состоялось торжественное прощение Михаила VIII после его публичного покаяния в соборе Св. Софии. К этому времени все внимание имп. Михаила было приковано к готовящейся на Западе крупномасштабной интервенции в Византию во главе с сицилийским кор. Карлом I Анжуйским. В качестве экстренной меры, к-рая могла бы остановить вторжение, император рассматривал сближение с главным духовным авторитетом Запада — папой Римским. Вопреки мнению патриарха и большей части епископата представители Михаила VIII Палеолога в 1274 г. приняли участие в *Лионском Соборе* Римско-католической Церкви и заключили *Лионскую унию*. Соглашение не сопровождалось богословскими дискуссиями: византийцы подписали заранее заготовленный текст. В знак протеста патриарх Иосиф I оставил кафедру. Патриархом стал Иоанн XI Векк (1275–1282), бывш. противник унии, перешедший на сторону императора. План Михаила VIII сначала дал результаты: папа Григорий X заставил Карла Анжуйского заключить с Византией перемирие. Однако в 1281 г. Карлу удалось возвести на Папский престол своего кандидата, *Мартина IV*, к-рый отлучил Михаила Палеолога как «неискреннего католика» и снял запрет на войну. Только события «Сицилийской вечерни» в марте 1282 г. предотвратили казавшееся неминуемым новое нападение коалиции западноевроп. стран во главе с Сицилийским королевством и перспективу восстановления Латинской империи.

В дек. 1282 г. скончался Михаил Палеолог. Порицаемый и православными и католиками, он был





похоронен в поле без церковного отпевания. Сразу же после его кончины Иоанн Векк лишился кафедры, на которую был возвращен патриарх Иосиф I. Одним из первых его деяний было осуждение Лионской унии.

Патриарх *Григорий II Кипрский* (1283–1289) получил известность как самобытный богослов, пытавшийся найти новые подходы к диалогу с Западом, прежде всего в отношении проблемы *Filioque*. Под его председательством на Влахернском Соборе в К-поле в 1285 г. был одобрен синодальный томос, в к-ром с определенными оговорками принималась формула «и от Сына» — не в смысле онтологического происхождения Св. Духа (единственным источником Коего признавался Отец), но в смысле «проявляемого» исхождения. Однако спекулятивное богословие томоса вызвало множество нареканий, и патриарх был вынужден отречься от престола.

Новым патриархом стал известный аскет *Афанасий I* (1289–1293, 1303–1309). Он ревностно обличал нравы населения и пытался установить строгую дисциплину среди духовенства, но в итоге вызвал всеобщее недовольство и удалился в мон-рь, написав при этом тайное отлучение на царскую семью, архиереев, клириков и народ. Император *Андроник II* (1282–1328) сохранял к нему благоволяющее отношение и через 10 лет добился его возвращения на престол. Патриарх Афанасий продолжил свою политику по укреплению морали и церковного авторитета. В 1308 г. он поставил митрополитом Киевским и всея Руси свт. *Петра*, а в посл. инициировал Собор в Переяславле-Залесском, на к-ром со святителя были сняты возводившиеся на него обвинения. Из-за нарастающего конфликта с епископатом патриарх вновь отречься от престола.

В начале Патриаршества *Нифонта I* (1310–1314) состоялась уврачевание арсенитской схизмы. Однако не все архиереи были согласны с этим: в частности, примирение с «ультраконсерваторами» не принял влиятельный митр. *Феолипт Филадельфийский*, наставник юного свт. *Григория Паламы*.

Патриаршества *Иоанна XIII* (1315–1319), *Герасима I* (1320–1321) и *Исаии* (1323–1332) проходили на фоне резкого ослабления Визан-

тии, вызванного как стремительным расширением завоеваний турок эмира Османа, так и внутренними конфликтами в империи, вылившимися в гражданскую войну 1321–1328 гг. между имп. Андроником II и его внуком имп. Андроником III (1328–1341). В правление последнего начались богословские споры, в центре к-рых оказался греч. монах из Юж. Италии *Варлаам Калабрийский*. Главным оппонентом Варлаама, выступившего среди прочего с нападками на молитвенную практику афонских монахов-исихастов, стал свт. Григорий Палама (см. *Исихазм*). Составленный им Святогорский томос (1340) и др. трактаты дали повод к его обвинениям в ереси, но в 1341 г. на 2 К-польских Соборах Григорий Палама был полностью оправдан, а Варлаам, напротив, подвергся осуждению за свои богословские взгляды.

После кончины Андроника III в империи началась новая фаза гражданской войны. Ввиду малолетства наследника, *Иоанна V Палеолога*, свои претензии на имп. власть выдвинул крупный землевладелец и военачальник *Иоанн Кантакузин*. Патриарх *Иоанн XIV Калека* (1334–1347), входивший наряду с вдовствующей имп. Анной и Алексеем Апокавком в регентский совет при юном Иоанне V, был вовлечен в политическое противостояние. Будучи противником Григория Паламы, в 1342 г. патриарх Иоанн XIV организовал его соборное осуждение, а позднее — отлучение от Церкви и арест.

Ситуация резко изменилась в нач. 1347 г., когда в ходе войны Кантакузину удалось овладеть К-полем. Накануне его вступления в столицу и признания законным императором-соправителем Иоанн XIV был смещен, осужден за развязывание гражданской войны и отправлен в ссылку. На Патриарший престол после отставки свт. Григория Паламы и прп. Саввы Ватопедского занять его был избран монах-исихаст *Исидор I Вухир* (1347–1350). Он сразу же рукоположил неск. десятков епископов из числа своих сторонников: в частности, свт. Григорий Палама был поставлен на кафедру Фессалоники вместо низложенного митр. Иакинфа. Затем на Соборе 1347 г. был подтвержден томос 1341 г. против Варлаама Калабрийского и подверглись осуждению как его сторонники *Григорий Акиндин* и Иоанн Ка-

лека. Столь решительные действия паламитов вызвали неприятие у части епископов КПЦ, к-рые объявили о низложении Исидора I и Григория Паламы и осудили богословские споры вокруг божественной сущности и энергий. В ответ оппозиционные епископы были низложены, но не лишены сана в надежде на примирение.

После кончины Исидора на К-польский престол был возведен иверский мон. свт. *Каллист I* (1350–1353, 1355–1363), также твердый сторонник свт. Григория Паламы. В 1351 г. 2 К-польских Собора в очередной раз одобрили паламитское учение и осудили Варлаама и его сторонников. Патриарх Каллист пользовался поддержкой имп. Иоанна VI Кантакузина. Однако после начала нового этапа гражданской войны, на этот раз между Кантакузином и его зятем Иоанном V Палеологом, патриарх отказался признать низложение последнего и короновать вместо него Матфея, сына Кантакузина. В знак протеста против нарушения прав наследственного монарха патриарх Каллист удалился в мон-рь, но при этом отказался сложить с себя сан, несмотря на уговоры. В авг. 1363 г. Синод КПЦ сместил его с престола и избрал на его место митр. Ираклийского *Филофея Коккина* (1353–1354, 1364–1376), к-рый и короновал Матфея Кантакузина. В июне 1354 г. патриарх Филофей поставил на Русскую митрополию свт. *Алексия*, помощником к-рого был назначен экзарх Георгий Пердика. При этом в качестве кафедры митрополита был утвержден г. Владимир с сохранением за Киевом статуса «первого митрополичьего престола». Осенью того же года, уступая просьбе вел. кн. *Ольгерда*, Патриархия КПЦ согласилась на учреждение особой *Литовской митрополии* с центром в Новогрудке, митрополитом к-рой был поставлен *Роман*.

Между тем патриарх Каллист не признал своего низложения и прибыл ко двору Иоанна V. В нояб. 1354 г. наемные отряды Палеолога при поддержке населения столицы заняли К-поль. Иоанн VI Кантакузин отречься от престола; Филофей Коккин был низложен и на Патриаршество вернулся свт. Каллист. В 1359 г. по просьбе господара Валахии Николае Александру Басараба, вассала католич. Венгрии, была образована *Унгро-Влахийская мит-*





рополия с центром в Арджеше; богослужение в новой епархии велось на церковнославянском языке. Литовская митрополия была упразднена в 1361/62 г.; тем самым было восстановлено единство Русской митрополии, офиц. центрами которой считались Киев и Владимир. Патриарх Каллист прилагал большие усилия к укреплению нравственности и церковной дисциплины, а также был вовлечен в сложные политические процессы, вызванные соперничеством правосл. балканских держав. Еще в 1353 г. он наложил отлучение на серб. кор. *Стефана IV Душана* и серб. клириков за самовольное поставление архиеп. св. *Иоанникия II* патриархом Печским. Отношения с Тырновским Патриархатом в Болгарии также были напряженными до 1361/62 г., когда болгары восстановили литургическое помяновение К-польского патриарха. Патриарх Каллист умер в Серрах во время посольства в Сербию к вдове и сыновьям Душана, с которыми он намеревался обсудить планы совместной борьбы против тур. экспансии.

В 1364 г. патриархом вновь стал Филофей Коккин. При нем Церкви пришлось противодействовать планам визант. правительства по размещению на церковных землях служилого сословия (т. н. стратиотов). В 1370 г. из Унгро-Влахийской епархии была выделена Северинская митрополия (на северо-западе Валахии). В юрисдикцию К-поля были возвращены епархии, отторгнутые при Стефане Душане: Меленик, Филиппы, Христуполь, Серры, Драма, Веррия, Ларисса, Навпакт, Янина. В 1368 г. был канонизирован свт. Григорий Палама. В мае 1371 г. ради укрепления Православия в захваченной поляками Галиции и соседней *Молдавии* была учреждена Галицкая митрополия во главе с митр. Антонием (см. *Галицкая епархия*). В 1375 г. ввиду непримиримых противоречий между Московским и Литовским великими княжествами патриарх Филофей согласился на «временное» разделение Русской митрополии: кандидат Литвы свт. *Киприан* был поставлен на епархию «Малой России» с титулом «Киевский и Литовский». В том же 1375 г., после ходатайства делегации афонских монахов во главе со старцем Исаией Серрским, состоялось примирение КПЦ с Сербской Церковью: при-

бывшие в Сербию греч. монахи Матфей и Моисей от имени патриарха Филофея сняли анафемы со Стефана Душана на его могиле в *Призрене* и сослужили в Пече серб. патриарху *Савве IV*.

В 1376 г., после переворота *Андроника IV*, патриарх Филофей был низложен, а на его место избран *Макарий* (1377–1379, 1390–1391), но и он вскоре лишился престола после изгнания Андроника и возвращения в К-поль имп. Иоанна V. Новым патриархом стал *Нил* (1380–1388). На его правление пришелся спор за Русскую митрополию, разгоревшийся из-за стремления вел. кн. *Димитрия Иоанновича* продвинуть на кафедру своего приближенного *Митяя (Михаила)*. Против этого протестовал свт. *Дионисий Суздальский*, который, прибыв летом 1381 г. в К-поль, был возведен в сан архиепископа Суздальского, Нижегородского и Городецкого и назначен патриаршим экзархом с поручением вести борьбу с ересью *стригольников*. В 1383 г. Дионисий вновь прибыл в К-поль и был возведен на митрополию после низложения митр. *Пимена*, однако по возвращении был арестован в Киеве.

Следующим патриархом стал *Антоний IV* (1389–1390, 1391–1397). Сразу по его восшествии на престол К-польский Собор подтвердил низложение Пимена и утвердил на Русской митрополии свт. Киприана. Вместе с ним на Русь отправилось патриаршее посольство с предписанием к новгородцам подчиниться суду митрополита. К самому началу Патриаршества Антония IV относится дело митр. *Анфима* Унгро-Влахийского, который во время тяжелой болезни принял великую схиму; по выздоровлении ему было разрешено вернуться на кафедру. В июле 1390 г. вслед. нового переворота в К-поле и восшествия на визант. престол имп. *Иоанна VII Палеолога* патриарх Антоний был заменен бывш. патриархом Макарием. Но уже в 1391 г., с возвращением на престол Иоанна V, Антоний IV был восстановлен в сане. В 1397 г. патриарший посланник Михаил Вифлеемский был направлен в Молдавию и Галицию для разбора конфликта в Галицкой митрополии. В том же году патриарх Антоний отправил послания в Новгород (вновь призывая жителей подчиниться митрополиту) и в Москву, к вел. кн. *Ва-*

силию I Димитриевичу, к-рого укорял за прекращение церковного помяновения визант. императора. Вел. кн. Литовский и кор. Польский *Владислав (Ягайло)* направил в К-поль предложение созвать Собор для переговоров о соединении Церквей. В ответном послании (1397) патриарх Антоний указал на несвоевременность подобного мероприятия и просил короля вместе с Сигизмундом Венгерским выступить против турок, окруживших К-поль.

После краткого правления *Каллиста II Ксанфопула* (1397) на Патриарший престол взошел *Матфей I* (1397–1410). При нем К-польский Собор в 1398 г. восстановил единство Русской митрополии во главе со свт. Киприаном. В 1401 г. была создана Молдавская митрополия (Мавровлахия, Росовлахия) с центром в Сучаве.

В Патриаршество *Евфимия III (II)* (1410–1416) КПЦ столкнулась с новыми вызовами: в отчаянных поисках ресурсов для сопротивления туркам Византийское гос-во, с одной стороны, пыталось воспользоваться церковными имуществами, а с другой — стремилось к политическому сближению с Западом, что неизбежно ставило вопрос о церковном подчинении папе. Патриарх поддерживал дружеские отношения с имп. *Мануилом II Палеологом*, но с опасением воспринял инициированные им переговоры с *Констанцским Собором*, приказав выгравировать на плитах у собора Св. Софии соборные решения против *Filioque*. Во время очередного объяснения с императором в защиту интересов Церкви патриарх Евфимий умер от сердечного приступа. Незадолго до кончины он успел объявить об извержении из сана *Григория Цамблака*, поставленного на Киевскую митрополию по инициативе вел. кн. Литовского *Витовта*.

Патриарх *Иосиф II* (1416–1439) в послании к митр. *Фотию* подтвердил осуждение Григория, однако к 1418 г., когда Цамблак прибыл на Констанцкий Собор, его конфликт с патриархом оказался исчерпан. В 1420 и 1432–1433 гг. в К-поле побывал Смоленский еп. *Герасим*, который в конце концов был возведен на Русскую митрополию. После его гибели митрополитом был поставлен не московский кандидат свт. *Иона*, а поддержанный имп. Иоанном VIII к-польский





игум. *Исидор*, не скрывавший своих симпатий к унии с Римом. Новые переговоры о соединении Церквей вступили в активную фазу в 1422 г., когда патриарх и император ответили на «Девять глав» папы *Мартина V* согласием на проведение «объединительного Собора» в статусе Вселенского. Первоначально Собор планировалось провести в К-поле, но после оживленной дискуссии к 1430 г. византийцы согласились на один из городов Италии. В 1431–1437 гг. патриарх Иосиф II и имп. Иоанн VIII продолжили переговоры как с папой *Евгением IV*, так и с участниками оппозиционного ему *Базельского Собора*. В 1437 г. визант. делегация во главе с императором и патриархом направилась в Базель, но в Венеции было принято решение ехать на альтернативный папский Собор, созданный в Ферраре (см. *Ферраро-Флорентийский Собор*). 8 марта состоялась первая за много веков личная встреча патриарха К-польского и папы Римского (к-рая едва не сорвалась из-за категорического отказа патриарха Иосифа II и др. греч. иерархов целовать папе туфлю, как требовал протокол). Старый и больной патриарх тяжело перенес переезд из Феррары во Флоренцию и скончался, не дожив до подписания унии.

Однако в июле 1439 г. *Флорентийская уния* была официально заключена. Согласно ей, КПЦ признала первенство Рима в церковных делах и согласилась с допустимостью всех догматических и обрядовых традиций латинян. Избранный по возвращении визант. делегации в К-поль патриарх *Митрофан II* (1440–1443) официально поминал на литургиях папу Римского. Др. Восточные Церкви не поддержали униат. политику. Уния не пользовалась популярностью ни у простого народа, ни у клира и монашества и находила поддержку лишь у императора и части ориентированной на Запад визант. элиты.

Церковная история последних лет существования Византийской империи известна смутно. Когда после разгрома османской армией европ. крестоносцев под Варной (1444) надежды на военный перелом в борьбе с турками рухнули, церковный союз с Западом лишился для византийцев своего главного оправдания. Патриарх-униат *Григорий III Мамма*, избегая усилившихся нападков,

в 1450 г. покинул К-поль и эмигрировал в Рим, где был благосклонно принят при папском дворе. Он сохранял титул патриарха К-польского, к-рый в 1459 г. перешел к Исидору, бывш. митрополиту Киевскому (позднее кардиналу). Но к этому времени К-поль и остатки владений Византии уже находились в руках турок.

Драматизм военно-политической агонии Византийской империи усугублялся полным крахом ее церковной политики. Острое противостояние сторонников и противников унии внесло фатальный раскол в жизнь общества. В дни героической обороны К-поля весной 1453 г. в городе, как и во всем гос-ве, судя по всему, отсутствовала каноническая церковная власть (известие о правосл. патриархе *Афанасии II*, будто бы назначенном на осудившем унию К-польском Соборе 1450 г. в присутствии 3 вост. патриархов, не внушает доверия исследователям). Султан Мехмед II, захватив К-поль, считал необходимым поддержать партию защитников Православия, один из лидеров к-рых, *Геннадий II Схоларий*, стал 1-м патриархом КПЦ под тур. владычеством.

П. В. Кузнецов

В поздневизант. эпоху все усиливавшимися темпами продолжался процесс тюркизации М. Азии. В период временного распада Византии в 1-й пол. XIII в., а затем в результате военных успехов в XIV в. различные тюрк. гос-ва поставили под свой контроль почти всю территорию Анатолии, за исключением Трапезунда и неск. городов в долине р. Меандр. Завоевания все более и более воздействовали на жизнь христ. общин региона, приводили к порабощению части христиан, обнищанию остальных и переходу значительных групп населения в ислам; церковная паства КПЦ в XIII–XV вв. уменьшалась. Особенно масштабный обвал в провинциальных церковных структурах в Анатолии отражен в источниках XIV в. (*Vryonis. The Decline*. 1971. P. 288–350).

В 1318–1319 гг. Собор в К-поле обсуждал состояние епархий в Анатолии, отмечал постоянно ухудшающееся положение как обычных христиан, так и клира и епископата, но принял решение о необходимости сохранить древний порядок и структуру престолов КПЦ. Т. о., некоторое время Патриархия и епископат

КПЦ еще стремились придерживаться принципов политики в Анатолии, известных с XII в., когда положение КПЦ на завоеванных тюрками территориях воспринималось как временное, а имперская администрация и Патриархия всячески поддерживали в местном населении надежды на освобождение. Тем не менее в XIV в. Синод КПЦ так или иначе был вынужден время от времени реагировать на катастрофическое развитие событий в Анатолии и менять структуру церковных кафедр. Т. о., если о ситуации в епархиях судить практически невозможно из-за недостатка источников, то документы Синода КПЦ и нотии церковных кафедр разного времени отражают процесс упадка КПЦ в М. Азии.

В XIV в. в синодальных актах и др. постановлениях Патриархии КПЦ все чаще встречаются решения о передаче тех или иных епархий под управление других, как правило, соседних (*κατὰ λόγους ἐπιδοσεως*). В случае такой передачи епархия формально сохранялась в иерархической структуре Церкви, но 2 (или более) разными кафедрами начинал управлять один епископ, носивший титул предстоятеля одной из них. Такая практика закреплялась на десятилетия, и со временем одна из кафедр упразднялась. Т. о. постепенно происходило слияние одних кафедр с другими и из неск. епархий часто сохранялась одна.

В Каппадокии до тюрк. завоеваний было 5 митрополий и 29 епархий. В 1327 г. к старшей местной митрополии Кесария были присоединены Севастия, Иконий, Мокисс и Евхайты, в 1365 г. — Тиана. Практика объединения митрополий еще не была постоянной; иногда митрополии вновь разделялись, и каждая получала своего предстоятеля. Но в 1369 г. Синод вновь принял решение присоединить к Кесарии Тиану, а в 1370 г. — Мокисс и Назианз; на этот раз, видимо, окончательно. К моменту падения Византии в Каппадокии сохранялась только митрополия Кесария, почти лишившаяся всех провинциальных епархий.

Похожие события можно наблюдать во всех регионах Анатолии. Эфес был захвачен тюрками в 1304 г., и все христ. население города было перебито либо продано в рабство. Городская община отчасти возродилась, но прежнего поло-





жения одного из крупнейших престолов КПЦ Эфес уже не достиг. В 1368 г. в управление митрополиту Эфеса была передана кафедра Пиргии. Митрополит не мог появляться в самом Эфесе, но пребывание в Пиргии турки ему позволяли. В 1387 г. Эфес получил в управление также Пергам, Клазомены и Нов. Фокею. К этому времени в самом Эфесе христ. община была столь бедна и малочисленна, что уже не могла содержать ни одного священника. Тем не менее Эфес неизменно сохранял положение 3-го по значению престола КПЦ.

Смирна в нач. XIV в. также перешла под власть тюрок, но в 1344 г. была захвачена латинянами, что способствовало сохранению правосл. общины. В кон. XIV в. Смирна претендовала на управление Пергамом, Клазоменами и Фокеей, препятствуя передаче этих кафедр умиряющему Эфесу.

В Памфилии до XIV в. существовали митрополии Сиды, Перга и Атталия; поблизости находилась также митрополия Миры Ликийские. В 1394 г. Атталия была передана в управление Мирам. Однако в 1397 г. было принято решение Атталию поддержать, и ей была передана кафедра Сиды. Но уже в 1400 г. новым решением Синода была присоединена также кафедра Перга и митрополия, видимо полностью обнищавшая к этому времени, получила в управление богатые крымские епархии Сугдея и Фуллы.

Всего в XIV–XV вв. из списков епархий и др. адм. документов КПЦ исчезло 27 анатолийских митрополий: Мелитина, Келцина, Мокисс, Тиана и Назианз в Каппадокии, Гангры, Амастрида и Понтоираклия в Пафлагонии, Аморий и Пессинунт в Галатии, Сиды, Перга и Атталия в Памфилии, Миры Ликийские, Ставрополь, Иераполь, Лаоикия, Синнада и Котией во Фригии, Антиохия-на-Меандре, Милет, Пергам, Пиргий и Сарды в Асии, Пиги, Авидос и Апамея в Геллеспонте.

Масштаб перестройки иерархии КПЦ в эти столетия виден также в нотициях кафедр К-польского Патриархата (*Vryonis. The Decline. 1971. P. 303*). Напр., состояние епархий КПЦ до начала тюркских завоеваний характеризуется нотицией имп. Льва VI (нач. X в.). В ней в составе КПЦ указано всего 566 епархий (в т. ч. 51 митрополия). Из них в Ев-

ропе (на Балканском п-ове) была расположена 161 епархия (19 митрополий) и в Анатолии — 405 (32 митрополии). Т. е., не беря во внимание К-поль и Патриархию, к-рая обладала разветвленным чиновничьим аппаратом, можно сказать, что в X в., в период расцвета Македонского ренессанса Византии, более 70% иерархических структур КПЦ (и скорее всего паствы) находились в М. Азии. Согласно нотициям XV в., ситуация кардинально изменилась. В XV в. в КПЦ существовало 190 епархий (в т. ч. 72 митрополии). Из них в Европе (уже большей частью под властью османов) находилось 169 епархий (54 митрополии), в Анатолии — 20 (17 митрополий). Т. о., ко времени падения Византии абсолютное большинство структур КПЦ переместилось на Балканы. Общее число епархий в этом регионе увеличилось незначительно, но мн. прежние мелкие епархии были возведены в ранг митрополий. Напротив, в М. Азии сохранилась лишь половина древних митрополий и при этом почти полностью исчезло низшее звено епархиальной иерархии. Большинство анатолийских митрополий уже не имели подчиненных епископских кафедр. Предположительно, состояние рядовых общин в Анатолии было еще более тяжелым: 17 митрополитов и 3 епископа в М. Азии, указанных в нотиции, управляли неск. десятками священников. Последствия этого процесса для КПЦ труднооценимы и еще требуют дальнейших исследований. Тем не менее очевидно, что упадок и гибель Византийской империи не только сказались на правовом и политическом состоянии Церкви, но и существенно видоизменили этнокультурный облик населения, составлявшего церковные общины. Необходимо отметить также, что в последующие столетия (до нач. XX в.) упадок общин КПЦ в Анатолии в значительной мере приостановился, чему способствовало стабильное экономико-политическое положение этого региона в составе Османской империи. Довольно заметное меньшинство греков-христиан, имевших своих священников и епископов в составе КПЦ, сохранялось в регионах Каппадокии, Понта (Трапезунд), Асии (Смирна) до эпохи Малоазийской катастрофы (1920–1922).

Э. П. Г.

Ист.: ACO; *Mansi; Zepos. JGR; Πάλλης, Πολλάς, Σύνταγμα*; ДВС; *Hunger. Register; Euseb. Hist. eccl.; Socr. Schol. Hist. eccl.; Sozom. Hist. eccl.; Theodoret. Hist. eccl.; Philost. Hist. eccl.; Theod. Lect. Eccl. hist.; Theoph. Chron.; Georg. Mon. Chron.; Philippus Cyprius. Chronicon ecclesiae graecae / Ed. N. Blancardus. Franegueriae, 1679; Cantacus. Hist.; Theoph. Contin.; Georg. Acrop. Chron.; Heisenberg A. Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion. Münch., 1923. 3 Bde; Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost.; The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople / Ed. C. Mango. Camb., 1958; Documents inédits d'ecclésiologie byzantine / Ed. J. Darrouzès. P., 1966; *Arethae Scripta Minora / Ed. L. G. Westerink. Lpz., 1968–1972. 2 vol.; Vita Euthymii Patriarchae Constantinopolitani / Ed. P. Karlin-Hayter. Brux., 1970; Les «Memoires» de Grand Ecclesiarque de l'église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438–1439) / Ed. V. Laurent. P., 1971; Nicet. Chon. Hist.; Georg. Pachym. Hist.; Prieur J.-M., ed. Acta Andreae / Turnhout, 1989. Vol. 1 (CCSA; 5).**

Лит.: RegPatr; RegImp; *Смирнов И. А. Состояние Правосл. Церкви в империи Греческой во время владычества латинян в К-поле, 1204–1262 // ПрТСО. 1857. Ч. 16. С. 527–569; Hergenröther J. Photius, Patriarch von Konstantinopel: Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma. Regensburg, 1867–1869. 3 Bde; Лебедев А. П. Церковь Римская и Византийская в их взаимных догматич. и церк.-обрядовых спорах в IX, X и XI вв. М., 1875; он же. Вселенские соборы IV и V веков: Обзор их догматич. деятельности в связи с направлениями школ александрийской и антиохийской. Серг. П., 1896; он же. Духовенство и народ и их взаимные отношения в IV–VIII вв. М., 1900; он же. Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X в. СПб., 1997; он же. Исторические очерки состояния визант.-вост. Церкви от кон. XI до сер. XV в.: от начала крестовых походов до падения К-поля в 1453 г. СПб., 1998; он же. От конца иконоборческих споров в 842 г. до начала крестовых походов 1096 г. СПб., 1998; он же. История разделения Церквей в IX, X и XI вв. СПб., 1999; он же. Церковная историография в главных ее представителях с IV до XX в. СПб., 2000; он же. История К-польских соборов IX в. СПб., 2001; Терновский Ф. А. Греко-вост. Церковь. К., 1883; он же. Русская и иностр. библиография по истории визант. Церкви IV–IX вв. К., 1885; Соколов И. И. Состояние монашества в Визант. церкви во 2 пол. IX до нач. XIII в. (842–1204). Каз., 1894; он же. Избрание архиепископов в Византии IX–XV вв.: Ист.-правовой очерк // Визант. цивилизация в освещении рос. ученых. М., 1999. Т. 1. С. 235–242; Гроссу Н. С., прот. Прп. Феодор Студит: Его время, жизнь и творения. К., 1897. 2 ч.; он же. Церковно-религиозная деятельность визант. имп. Алексея I Комнина (1081–1118) // ТКДА. 1912. № 7/8. С. 501–543; Успенский Ф. И. Византийская табель о рангах // ИРАИК. 1898. Т. 3. С. 98–137; он же. История. 1996–1997. 3 т.; он же. Очерки по истории визант. образованности. М., 2001; Diekamp F. Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jh. und das 5. allgemeine Concil. Münster, 1899; Gwatkin H. M. Studies of Arianism. Camb., 1900; Norden W. Das Papsttum und*





- Byzanz: Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung, bis zum Untergang des Byzant. Reichs (1453). В., 1903; *Андреев И.* Герман и Тарасий, патриархи Константинопольские. Серг. П., 1907; *Schermann Th.* Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte. Lpz., 1907. (TU; Bd. 31. H. 3); *Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles. 1907–1952. 11 т.; *Гудулянов П. В.* Восточные патриархи в период четырех первых Вселенских соборов. Ярославль, 1908; *Janin R.* Formation du patriarcat oecuménique de Constantinople // EO. 1910. Т. 13. P. 135–140, 213–218; *idem.* Le palais patriarchal de Constantinople // REB. 1962. Vol. 20. P. 131–155; *idem.* Églises et monastères. 1969²; *idem.* Grands centres. 1975; *Bury J. B.* A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basil I (802–867). L., 1912; *Jugie M.* Nestorius et la controverse néstorienne. P., 1912; *idem.* Le Schisme byzantin. P., 1941; *Спасский А. А.* История догматич. движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914²; *Епифанович С.* Прп. Максим Исповедник и визант. богословие. К., 1915; *Batiffol P.* Le siège apostolique (359–451). P., 1924; *Duchesne L.* L'Église au VI^e siècle. P., 1925; *Baynes N. H.* Alexandria and Constantinople: A Study in Ecclesiastical Diplomacy // JEA. 1926. Vol. 12. N 3/4. P. 145–156; *Martin E. J.* A History of the Iconoclastic Controversy. L., 1930. N. Y., 1978²; *Острогорский Г. А.* Отношения Церкви и гос-ва в Византии // SK. 1931. Vol. 4. P. 121–134; *idem.* (*Ostrogorsky G.*) Rom und Byzanz im Kampfe um die Bilderverehrung // Ibid. 1933. Vol. 6. P. 73–87; *он же.* История Визант. гос-ва. М., 2011; *Fliche, Martin.* HE. 1934–[1964]. 21 т.; *Grumel V.* L'encyclique de Photius aux Orientaux et les patriarches de Constantinople Sisinnius II et Sergius II // EO. 1935. Т. 34. P. 129–138; *idem.* Chronologie des patriarches iconoclastes du IX^e siècle // Ibid. P. 162–166; *idem.* Jean Grammaticos et saint Théodore Studite // Ibid. 1937. Т. 36. P. 181–189; *idem.* L'Annexion de l'Illyricum Oriental, de la Sicile et de la Calabre au Patriarcat de Constantinople // RechSR. 1951/1952. Т. 40. P. 191–200; *idem.* La chronologie des patriarches de Constantinople Étienne II d'Amasée et Tryphon // REB. 1957. Vol. 15. P. 207–216; *idem.* Chronologie patriarcale au X^e siècle: Basile I^{er} Scamandrénos, Antoine III Scandalios le Studite, Nicolas II Chrysobergès // Ibid. 1964. Vol. 22. P. 45–71; *Laurent V.* La chronologie des patriarches de Constantinople de 996 à 1111 // EO. 1936. Vol. 35. P. 67–82; *Hussey J. M.* Church and Learning in the Byzantine Empire, 867–1185. L., 1937; *Schwartz E.* Vigiliusbrife; Zur Kirchenpolitik Justinians. Münch., 1940; *Bréhier L.* Le monde Byzantine. P., 1947–1950. 3 vol.; *Dvornik F.* The Photian Schism: History and Legend. Camb., 1948; *idem.* The Idea of Apostoly in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew. Camb. (Mass.), 1958; *idem.* Byzance et la primauté romaine. P., 1964; *idem.* Byzantine Missions among the Slavs: SS. Constantine-Cyril and Methodius. New Brunswick, 1970; *idem.* Photian and Byzantine Ecclesiastical Studies. L., 1974; *Stein E.* Histoire du Bas-Empire. P., 1949. Vol. 2; *Telfer W.* Paul of Constantinople // HarvTR. 1950. Vol. 43. P. 31–92; Das Konzil von Chalkedon / Hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg, 1951–1954. 3 Bde; *Alexander P. J.* The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition // DOP. 1953. Vol. 7. P. 35–66; *idem.* Church Councils and Patristic Authority: The Iconoclastic Councils of Hiereia (754) and Sophia (815) // HarvSCPh. 1958. Vol. 63. P. 493–505; *idem.* The Patriarch Niciphorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzant. Empire. Oxf., 1958; 1054–1954, L'Église et les Églises: Études et Travaux offerts à D. Beaudouin. Chevetogne, 1954. 2 vol.; *Anastos M.* The Tansfer of Illyricum, Calabria and Sicily to the Jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople in 732–733 // Silloge bizantina: In onore di S. G. Mercati. R., 1957. P. 14–31; *Grabar A.* L'Iconoclasm byzantin: Le dossier archéol. P., 1957, 1984², 1998; *idem.* Le Premier art chrétien (200–395). P., 1966; *idem.* L'Âge d'Or de Justinien: De la mort de Théodose à l'Islam. P., 1966; *Hunger H.* Byzantinische Geisteswelt von Konstantin dem Grossen bis zum Fall Konstantinopels. Baden-Baden, 1958; *idem.* Reich der Neuen Mitte: Der christl. Geist der byzant. Kultur. Graz, W.; Köln, 1965; *Moravcsik G.* Byzantinoturcica. В., 1958². 2 Bde; *Beck H.-G.* Kirche und theol. Literatur. 1959; *idem.* Das Byzantinische Jahrtausend. Münch., 1978; *idem.* Die Byzantiner und ihr Jenseits: Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität. Münch., 1979; *idem.* Geschichte der orthodoxen Kirche. 1980; *Gill J.* The Council of Florence. Camb., 1959; *idem.* Constance et Bâle-Florence. P., 1965; *idem.* Byzantium and the Papacy, 1198–1400. New Brunswick, 1979; *Лунин Е. Э.* Очерки истории визант. общества и культуры VIII – 1-й пол. IX в. М., 1961; *Festugiére A.-J.* Les moines d'Orient. P., 1961–1965. 4 vol. in 7; *Camelot P. Th.* Éphèse et Chalcédoine. P., 1962; *Every G.* The Byzantine Patriarchate, 451–1204. L., 1962²; *Hajjar J.* Le Synode Permanent (synodos endémousa) dans l'Église byzantine des origines au XI^e siècle. R., 1962; *Jenkins R. J. H.* Three Documents Concerning the «Tetragamy» // DOP. 1962. Vol. 16. P. 230–241; *Zernov N.* Il cristianesimo orientale. Mil., 1962; *Oikonomides N.* La dernière volonté de Léon VI au sujet de la tétragamie // BZ. 1963. Bd. 56. S. 46–52; *idem.* Les listes préséance byzantines des IX^e et X^e. P., 1972; *Ortiz de Urbina I.* Nicée et Constantinople. P., 1963; *Guiland R.* Recherches sur l'administration byzantine. P., 1964. 2 t.; *Jones A. H. M.* The Later Roman Empire, 284–602: A Social, Economic and Administrative Survey. Oxf., 1964. 3 vol.; *Ritter A. M.* Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol: Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils. Gött., 1965; The Cambridge Medieval History. Camb., 1966–1967. Vol. 4: The Byzantine Empire. 2 vol.; *Wolter H., Holstein H.* Lyon I et Lyon II. P., 1966; *Chadwick H.* The Early Church. Baltimore, 1967, 1973²; *Stiernon D.* Constantinople IV. P., 1967; *Tiftixoglu V.* Gruppenbildungen innerhalb der Konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenenzeit // BZ. 1969/1970. Bd. 62. S. 25–72; *Weiss G.* Joannes Kantakuzenos – Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Münch in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jh. Wiesbaden, 1969; *Darrouzès J.* ΟΦΘΙΚΙΑ. 1970; *idem.* Le registre synodal du Patriarcat byzantin au XIV^e siècle: Étude paléographique et diplomatique. P., 1971; *idem.* Notitiae. 1981; *idem.* Le Patriarche Méthode contre les Iconoclastes et les Stoudites // REB. 1987. Vol. 45. P. 15–57; *Karlin-Hayter P.* Le synode a Constantinople de 886 à 912 et le rôle de Nicolas le Mystique dans l'affaire de la tétragamie // JÖB. 1970. Bd. 19. S. 59–101; *Каждан А. П.* Византийский монастырь XI–XII вв. как соц. группа // ВВ. 1971. Т. 31(56). С. 48–70; *он же.* Византийская культура. СПб., 1997²; *он же.* История визант. лит-ры (650–850 гг.). СПб., 2002; *он же.* История визант. лит-ры (850–1000 гг.). СПб., 2012; Councils and Assemblies: Papers / Ed. G. J. Cuming, D. Baker. Camb., 1971; *Potz R.* Patriarch und Synode in Konstantinopel: Das Verfassungsrecht des ökumenischen Patriarchates. W., 1971; *Vryonis Sp.* Byzantium: It's Internal History and Relations with the Muslim World. L., 1971; *idem.* The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamisation from the XIth through the XVth Cent. Berkeley, 1971; *Dieten J. L., van.* Geschichte der griechischen Patriarchen von Konstantinopel. Amst., 1972. Bd. 4: Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610–715); *Frend W. H. C.* The Rise of the Monophysite Movement. Camb., 1972; *Kawerau P.* Das Christentum des Ostens. Stuttg., 1972; *Podskalsky G.* Byzantinische Reicheschatologie. Münch., 1972; *Gerö S.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III: with Particular Attention to the Oriental Sources. Louvain, 1973. (CSCO; 346); *idem.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V. with Particular Attention to the Oriental Sources. Louvain, 1977. (CSCO; 384); *Toynbee A.* Constantine Porphyrogenitus and His World. L., 1973; *Boojarra J. L.* The Eastern Schism of 907 and the Affair of the Tetragamia // JEcclH. 1974. Vol. 25. N 2. P. 113–133; *Charanis P.* Church and State in the Later Roman Empire: The Religious Policy of Anastasius the First, 491–518. Thessal., 1974²; *Dagron G.* Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451. P., 1974; *idem.* La Romanité chrétienne en Orient: Héritages et mutations. L., 1984; *idem.* Empereur et prêtre: Étude sur le «césaropapisme» byzantin. P., 1995 (рус. пер.: *Дазрон Ж.* Император и священник. СПб., 2010); *Mejendorff J.* Byzantine Hesychnism. L., 1974; *idem.* Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. N. Y., 1979²; *idem.* The Orthodox Church. Crestwood (N. Y.), 1981³; *idem.* The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. Crestwood (N. Y.), 1982; *он же (Mejendorff И., прот.).* Жизнь и труды свт. Григория Паламы: Введ. в изуч. СПб., 1997²; *он же.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000; *Murphy F. X., Sherwood P.* Constantinople II et III. P., 1974; *Ahrweiler H.* L'idéologie politique de l'Empire byzantin. P., 1975; *Angold M.* A Byzantine Government in Exile: Government and Society under the Laskarids of Nicaea, 1204–1261. Oxf., 1975; *idem.* The Byzantine Empire, 1025–1204. L.; N. Y., 1984; *idem.* Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261. Camb., 1995; *Lamza L.* Patriarch Germanos I. von Konstantinopel. Würzburg, 1975; *Maxime [Tsaoussis], Mét. de Sardes.* Le Patriarcat oecuménique dans l'Église orthodoxe: Etude historique et canonique. P., 1975; *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV–XV вв. М., 1976; *он же.* Правовая культура Визант. империи. СПб., 2001; *Gouillard J.* L'Église d'Orient et la primauté romaine au temps de l'iconoclasm // Istina. P., 1976. Vol. 21. P. 25–54; *Pietri Ch.* Roma Christiana: Rech. sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440). R., 1976; *Setton K. M.* The Papacy and the Levant (1204–1571). Phil., 1976–1984. 4 vol.; The Orthodox Churches and the West / Ed. D. Baker. Oxf., 1976; *Browning R.* Studies on Byzantine History, Literature and Education. L., 1977; *idem.*





Church, State and Learning in XIIth Cent. Byzantium. L., 1981; *Dumeige G.* Nicée II. P., 1978; *Gouillard J.* Quatre procès de mystiques à Byzance (vers. 960–1143) // REB. 1978. T. 36. P. 5–81; *Gregory T. E.* Vox Populi: Popular Opinion and Violence in the Religious Controversies of the 5th Cent. AD. Columbus, 1979; *Ringrose K. M.* Monks and Society in Iconoclastic Byzantium // BSEtB. 1979. Vol. 6. P. 130–151; *Mango C.* Byzantium: The Empire of New Rome. L., 1980; *idem.* Byzantium and its Image: History and Culture of the Byzantine Empire and Its Heritage. L., 1984, 1998²; *The Byzantine Saint* / Ed. S. Hackel. L., 1981; *Καραγιάννης Ι.* Ιστορία τοῦ Βυζαντινοῦ κράτους. Θεσσαλονίκη, 1981²; *Panteleimon (Rodopoulos), Metr.* Primacy of Honor and Jurisdiction (Canons 2 and 3 of the 2-nd Ecumenical Synod // La Signification et l'actualité du II^e Concile Oecuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui: Séminaire théologique (29 avril – 5 juillet 1981). Chambésy; Gen., 1982. P. 377–384; *Pheidias V.* Les critères canoniques des décisions administratives du II^e concile oecuménique // Ibid. P. 385–398; *Winkelmann F.* Vita Metrophanis et Alexandri BHG 1279 // AnBoll. 1982. Vol. 100. P. 147–184; *Körstein H.* Studien zum 8. und 9. Jh. in Byzanz. B., 1983; *Monachino V.* Anno 381: Il canone 3 del concilio Costantinopolitano I // Roma, Costantinopoli, Mosca: Atti del I Seminario intern. di studi storici «Da Roma alla terza Roma», 21–23 apr. 1981. Napoli, 1983. P. 253–259; *Кульгура Византии. М., 1984–1991. 3 т.; Fedalto G.* Le Chiese d'Oriente. Mil., 1984, 1991². T. 1: Da Giustiniano alla caduta di Costantinopoli; *idem.* Hierarchia. 1988; *Kazhdan A., Epstein A. W.* Change in Byzantine Culture in the XIth and XIIth Cent. Berkeley, 1985; *Χριστοφιλοπούλου Α.* Τόμος – νόμος Νικηφόρου Φωκά γιὰ τὴν ἐκλογή ἀρχιερέων // Βυζαντινά. 1985. T. 13. N 1. Σ. 172–176; *Dolbeau F.* Une liste ancienne d'apôtres et de disciples, traduite du grec par Moïse de Bergame // AnBoll. 1986. Vol. 104. P. 299–314; *Ducellier A.* Byzance et le Monde Orthodoxe. P., 1986; *idem.* L'Eglise byzantine: Entre Pouvoir et Esprit (313–1204). P., 1990; *Παπαγιάννη Ε.* Τα οικονομικά του αγγαιου κλήρου στο Βυζάντιο. Ἀθήνα, 1986; *Thomas J.-Ph.* Private Religious Foundations in the Byzantine Empire. Wash., 1987; *Курбатов Г. Л., Фролов Э. Д., Фроянов И. Я.* Христианство: Античность, Византия, Древняя Русь. Л., 1988. С. 107–188; *Принятие христианства народами Центр. и Юго-Вост. Европы и Крещение Руси. М., 1988; Camelot P. Th., Maraval P.* Les Conciles Oecuméniques. P., 1988. Vol. 1: Le Premier Millénaire; *Cross L.* Eastern Christianity: The Byzantine Tradition. Sydney; Phil., 1988; *Hanson R. P. C.* The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318–381. Edinb., 1988; *Thümmel H. G.* Die Kirche des Ostens im 3. und 4. Jh. B., 1988; *idem.* Bilderlehre und Bildstreit: Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. und 9. Jh. Würzburg, 1991; *Prieur J.-M., ed.* Acta Andreae. Turnhout, 1989. (CCSA; 5–6); *Streit um das Bild: Das Zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive* / Hrsg. J. Wohlmut. Bonn, 1989; *Чичуров И. С.* Политическая идеология Средневековья: Византия и Русь. М., 1990; *Hussey J. M.* The Orthodox Church in the Byzantine Empire. Oxf., 1990²; *Turner H. J. M.* St Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood. Leiden, 1990;

Early Christianity: Origins and Evolution to AD 600: In Honour of W. H. C. Frend / Ed. I. Hazlett. L., 1991; *Magdalino P.* Tradition and Transformation in Medieval Byzantium. Aldershot, 1991; *idem.* The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180. Camb., 1993; *Rochow I.* Byzanz im 8. Jh. in der Sicht des Theophanes. B., 1991; *Ломизе Е. М.* Константинопольский патриархат и османская религ. политика в кон. XIV – 1-й пол. XV в. // ВВ. 1992. Т. 53. С. 89–96; *он же.* Константинопольская патриархия и церковная политика императоров с кон. XIV в. до Ферраро-Флорентийского собора (1438–1499) // ВВ. 1994. Т. 55. С. 104–110; *McLynn N.* «Christian Controversy» and «Violence» in the 4th Cent. // Kodai. Tokio, 1992. Vol. 3. P. 15–44; *idem.* «Two Romes, Beacons of the Whole World»: Canonizing Constantinople // Two Romes: Rome and Constantinople in Late Antiquity / Ed. L. Grig, G. Kelly. Oxf.; N. Y., 2012. P. 345–363; *Nichols A.* Rome and the Eastern Churches: A study in schism. Edinb., 1992; *Полуцук Е. С.* Флорентийский Собор и его значение в истории Правосл. Церкви // ЖМП. 1993. № 1. С. 49–59; *Aldridge J. F.* The Cross and Its Cult in an Age of Iconoclasm: Diss. [Columbus], 1993; *Barnes T. D.* Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire. Camb. (Mass.), 1993; *Cameron A. M.* The Later Roman Empire, AD 284–430. Camb. (Mass.), 1993; *eadem.* The Mediterranean World in Late Antiquity, AD 395–600. L.; N. Y., 1993; *Chifor N.* Das VII. Ökumenische Konzil von Nikaia: Das letzte Konzil der ungeteilten Kirche. Erlangen, 1993; *Gahbauer F. R.* Die Pentarchie: Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart. Fr./M., 1993; *Geschichte der Konzilien: Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II* / Hrsg. G. Alberigo. Düsseldorf, 1993; *Hage W.* Das Christentum im frühen Mittelalter (476–1054): Vom Ende des weströmischen Reiches bis zum west-östlichen Schisma. Gött., 1993; *Le monachisme à Byzance et en Occident du VIII^e au X^e siècle* / Ed. A. Dierkens, D. Misonne, J.-M. Sansterre. Brux., 1993; *Nicol D. M.* The Last Centuries of Byzantium, 1261–1453. Camb., 1993²; *Болотов. Лекции. 1994². 4 т.; он же.* Собр. трудов. 1999–2003. Т. 1–5; *Карташев. Собр. трудов. 1994; Кулаковский. История. 1996; Kountoura-Galake E.* Byzantine Clergy and Society in the Dark Centuries. Athenes, 1996; *LHuillier P.* The Church of the Ancient Councils. Crestwood, 1996; *он же (Петр (Л'Юилье), архиеп.).* Правила первых четырех Вселенских Соборов. М., 2005; *Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin* / Ed. J.-L. Lemaître, M. Dmitriev, P. Gonneau. Gen.; P., 1996; *Mount Athos and Byzantine Monasticism* / Ed. A. A. M. Bryer, M. Cunningham. Aldershot, 1996; *Афиногенов Д. Е.* К-польский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997; *он же.* Патриаршество свт. Мефодия I (843–847): Борьба за преемственность в Византии. Церкви // ВВ. 1997. Т. 57(82). С. 130–156; *Лобова Л. Ю.* Состояние Византии. Церкви кон. XIII – нач. XIV в. в восприятии патр. Афанасия I // АДСВ. 1997. Вып. 28. С. 34–48; *Рудаков А. П.* Очерки византийской культуры по данным греч. агиографии. СПб., 1997²; *Mathisen R. W.* Barbarian Bishops and the Churches «in barbaricis gentibus» during Late Antiquity // Speculum. 1997. Vol. 72. N 3. P. 664–697; *Treadgold W.* A History of the Byzantine State and Society. Stanford, 1997; *Васильев. История. 1998; Оболенский Д. Д.* Византий-

ское содружество наций: Шесть визант. портретов. М., 1998; *Рансимен С.* Восточная схизма: Визант. теократия. М., 1998; *Konzilien und Kircheneinheit* / Hrsg. A. Stirnemann, G. Wilflinger. Innsbruck, 1998; *Pratsch T.* Theodoros Studites (759–826) – zwischen Dogma und Pragma. Fr. / M. etc. 1998; *Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit: Germanos I.–Methodius I. (715–843)* / Hrsg. R.-J. Lilie. Fr./M., 1999; *Kolbaba T. M.* The Byzantine Lists: Errors of the Latins. Urbana, 2000; *Brubaker L., Haldon J.* Byzantium in the Iconoclast Era (ca 680–850): The Sources: An Annotated Survey. Aldershot, 2001; *Штиллер Вс., прот.* 6-я краткая памятная ист.-канонич. записка о К-польской патриархии в связи с титулованием ее «Вселенской» // БСб. 2002. Вып. 10. С. 172–194; *Gallagher C.* Church Law and Church Order in Rome and Byzantium. Aldershot, 2002; *Kramich T., Schubert C., Sode C.* Die ikonoklastische Synode von Hieria 754. Tüb., 2002; *Speake G.* Mount Athos: Renewal in Paradise. New Haven, 2002; *Скабаланович Н. А.* Визант. гос-во и Церковь в XI в. от смерти Василия II Болгаробойца до воцарения Алексея I Комнина. СПб., 2004². 2 кн.; *Виноградов А. Ю., ред.* Греческие предания о св. ап. Андрее. СПб., 2005. Т. 1: Жития; *Metivier S.* La Cappadoce (IV^e–VI^e siècle): Une histoire provinciale de l'Empire romain d'Orient. P., 2005; *Баршин А. В.* Полемика и схизма: История греко-лат. споров IX–XII вв. М., 2006; *Parvis S.* Marcellus of Ancyra and the Last Years of the Arian Controversy, 325–345. Oxf., 2006; *Haithe P.* The Monks and Monasteries of Constantinople, ca. 350–850. Camb., 2007; *Vries W., de.* Orient et Occident: Les structures ecclesiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques. P., 2011²; *Лемерль П.* Первый визант. гуманизм: Замечания и заметки об образовании и культуре в Византии от начала до X в. СПб., 2013; *Berger A., ed.* Accounts of Medieval Constantinople: The «Patria». L.; Camb. (Mass.), 2013; *Demacopoulos G. E.* The Invention of Peter: Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity. Phil., 2013.

А. Ю. Виноградов, М. В. Грацианский, свящ. Сергей Заплатников, Г. Е. Захаров, П. В. Кузенков, Л. В. Луховицкий, И. Н. Попов

КПЦ в эпоху Османской империи (сер. XV–XVIII в.). Период расцвета Османской империи (сер. XV – кон. XVI в.). Уже в первые месяцы после захвата К-поля Мехмед II задумался о новой кандидатуре на пост патриарха КПЦ, и вскоре его выбор пал на ученого мон. Георгия Куртесия (Схолария), к-рый был известен и пользовался уважением во всем греч. мире. 6 янв. 1454 г., после проведения Синода, формально утвердившего кандидатуру Георгия, состоялась интронизация патриарха, к-рый принял имя Геннадий II. Поскольку собор Св. Софии уже был обращен в мечеть, церемония проходила в соборе св. Апостолов, но вел ее в соответствии с традицией митрополит Ираклии Фракийской. На личной аудиенции Мехмед II вручил



патриарху Геннадию знаки его достоинства: патриаршую мантию, пастырский жезл и наперсный крест. Подлинные патриаршие инсигнии, которые использовались в последний период в Византии, были утрачены скорее всего во время захвата К-поля, и Мехмед вручил патриарху новые.

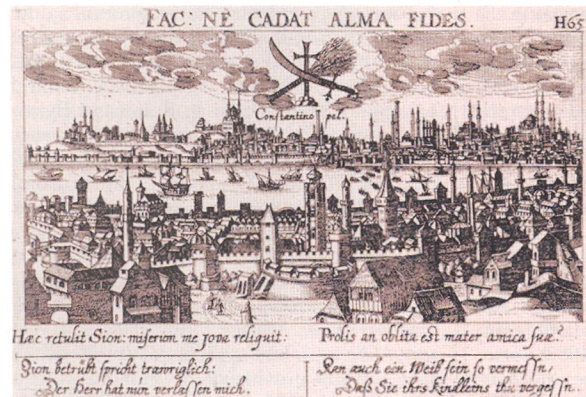
Восстановление Патриаршества способствовало быстрому возро-

верных властей. Во 2-й пол. XIV в. активное распространение власти османов на Балканском п-ове неожиданно принесло КПЦ целый ряд выгод. Захватывая земли Византии, гос-в Латинской Романии и слав. царств Болгарии и Сербии, тур. султаны, во-первых, изгоняли из своих новых греч. владений католич. духовенство и обеспечивали этим укрепление позиций клира и провинциальной иерархии КПЦ. Во-вторых, начав управлять завоеванными землями Болгарии и Сер-

геника присутствовало не только неприятие католичества, но и вполне реалистичная надежда на сохранение Православия под мусульм. владычеством и серьезный политический прогноз того, что существование КПЦ при османах имеет ряд существенных преимуществ по сравнению с безнадежной и разрушительной духовной борьбой за спасение Византии, к-рую предлагала партия униатов. Важным знаком победы проосманской партии в КПЦ стала канонизация свт. Марка Евгеника в 1456 г.

Для турок существование многочисленных христ. общин в их гос-ве к сер. XV в. было привычным явлением. В средние века на Ближ. Востоке и в Вост. Европе большинство крупных мусульм. гос-в (от араб. Исламского халифата до Монгольской империи) постоянно имели в своем составе значительные христ. меньшинства. Традиции правовых и политических отношений в ситуациях такого рода опирались на важный для ближневост. мира прецедент — грамоту халифа *Умара*, которую тот даровал свт. Софронию, патриарху Иерусалимскому, в 637 г., после завоевания *Иерусалима* арабами (см. ст. *Арабские завоевания*). Поэтому решение султана Мехмеда II сохранить Патриархию КПЦ в завоеванном К-поле не было ни уступкой христианам, ни новшеством, но лишь воспроизводило в новой ситуации традиц. модель отношения мусульм. гос-ва к подданным-христианам.

Статус и права патриархов и всех архиереев КПЦ теперь определяли специальные султанские грамоты — бераты (*мюаратлов*). Первый берат (фирман), выданный Геннадию II Схolariю в 1454 г., не сохранился. В нем, по-видимому, статус и полномочия патриарха были изложены еще в самых общих чертах; грамота представляла гарантии неприкосновенности патриарха, церковного клира и возможность свободного исповедания своей веры для паствы КПЦ. В греч. «Патриаршей истории» (кон. XVI в.) берат впервые упоминается в рассказе о событиях 1513 г., когда грамоту от султана Селима I получил патриарх *Феолипт I* (*Historia politica et patriarchica*. 1849. P. 151–152, 187–189). Вероятно, содержание султанских бератов окончательно сложилось к сер. XVI в. и почти не менялось на про-



Вид Константинополя.
Гравюра Д. Мейснера. 1638 г.
(Национальная еврейская б-ка
Еврейского ун-та в
Иерусалиме)

дению греч. общины в К-поле. По-видимому, несмотря на разорение 1453 г., во 2-й пол. XV в. число правосл. греков в городе еще превышало число турок. В распоряжении КПЦ была оставлена половина тех храмов, к-рые использовались накануне падения Византии; остальные превращены в мечети. Первоначально предполагалось, что кафедральным собором КПЦ теперь будет храм св. Апостолов, но уже в 1456 г. Патриархия приняла решение оставить этот храм из-за его ветхости, и с этого времени до кон. XVI в. постоянной резиденцией патриархов стал гораздо более скромный мон-рь Пресв. Богородицы Паммакарistos (Фетхие-джами).

Окончательное установление власти мусульман в К-поле означало коренную перестройку всех традиц. отношений КПЦ с гос-вом и обществом. Этот процесс занял почти столетие (с 1453 до эпохи правления султана Сулеймана I Кануни (1520–1566)) и имел для Церкви как отрицательные, так и положительные последствия.

Некий неявно выраженный образ сотрудничества между КПЦ и османами начал складываться задолго до падения Византии. С тех пор как в XI в. многочисленные церковные епархии в М. Азии попали под власть мусульман, они в течение неск. столетий продолжали существовать под контролем светских ино-

бии, турки с недоверием относились к национальным Церквам этих стран. Одновременно с уничто-

жением болгарской и сербской государственности в 1393 г. был сформирован Тырновский Патриархат Болгарской Православной Церкви, а в 1463 г. Печский Патриархат Сербской Православной Церкви был преобразован в епархию, подчиненную греч. Охридской архиепископии. В церковных епархиях на бывш. болг. и серб. землях вскоре получила абсолютное преобладание греч. иерархия, подчиненная К-польской Патриархии. Тем самым КПЦ благодаря победам янычар получила возможность заметно расширять свою паству, влияние и доходы. Т. о., все еще оставаясь одним из главных атрибутов клонящейся к гибели Византийской империи, КПЦ уже втянулась в процесс установления взаимовыгодных отношений с возрастающей империей османов. В связи с этим в КПЦ наряду с партией сторонников союза с Римом и унией уже к кон. XIV в. сформировалась партия сторонников союза с османами. Наиболее известным ее лидером в церковных кругах стал свт. *Марк Евгеник*, митр. Эфесский (1437–1444), к-рый первым из иерархов КПЦ на Ферраро-Флорентийском Соборе отказался поддержать унию между КПЦ и Римом, считая, что сохранение истинной веры в любых обстоятельствах неизмеримо более важно для народа, чем сомнительный союз с Западом. В выступлениях Марка Ев-



тяжении следующих неск. столетий. Согласно этим грамотам, патриархам КПЦ, архиереям, клиру и всем христианам позволялось свободно исповедовать Православие под за-



ставляло единый миллет (общину), и патриарх К-поля был поставлен его главой. В связи с этим все христиане фактически являлись подданными не только султана, но и патриарха. Патриарх и епископат становились судьями для всех христиан во всех

Выезд
Константинопольского
патриарха на коне.
Гравюра
(Геннадиевская б-ка, Афины)

случаях, когда в тяжбах не участвовали представители других миллетов.

шитой османских властей, открыто совершать богослужения, таинства, крестные ходы и обряды, устраивать церковные праздники. Не запрещалось даже произносить анафему против агарян, когда это было необходимо во время богослужений. Патриарх и весь церковный клир освобождались от уплаты податей; личности патриарха, епископов и священников объявлялись неприкосновенными. Патриарх и епископы получили право ездить верхом и иметь свиту (вооруженную охрану). Во внутреннем управлении КПЦ все каноны сохранили свою силу; патриарх и Синод получили полное право управлять Церковью и общиной самостоятельно, без вмешательства османов. Т. о., формально статус КПЦ соответствовал принципам веротерпимости при необходимом отделении Церкви от мусульм. гос-ва.

В то же время новый статус Патриархии КПЦ содержал ряд черт, которые не соотносились с традициями взаимоотношений гос-ва и Церкви в Византии. Традиц. система мусульм. права не знала четкого разделения между светской и духовной властями. Поэтому, т. к. положение КПЦ теперь вписывалось в правовые нормы ислам. общества, властные prerogatives и права Патриархии КПЦ теперь носили одновременно и духовный, и светский характер. В Османской империи было принято разделять пестрое этнически и религиозно население на миллеты (общины), основой к-рых было вероисповедание. Главы общин считались и религ. лидерами, и светскими правителями своих единоверцев. Подобным образом теперь все христ. население империи со-

ставляло единый миллет (общину), и патриарх К-поля был поставлен его главой. В связи с этим все христиане фактически являлись подданными не только султана, но и патриарха. Патриарх и епископат становились судьями для всех христиан во всех случаях, когда в тяжбах не участвовали представители других миллетов. Христианам и др. подданным империи воспрещалось препятствовать исполнению любых законных решений церковных судов, причем патриарх и епископат получили права налагать на паству наказания и за дисциплинарные преступления (предусмотренные канонами), и за уголовные деяния вплоть до ссылки на каторгу и галеры. Епископы становились обязательными членами меджлисов — советов по управлению вилайетами и более мелкими адм. единицами — и тем самым получали возможность укрепления связей с местными властями. Одновременно епископат становился и главным защитником христ. паствы от произвола тур. властей и иноверцев, поскольку в случаях любых конфликтов христиане обращались с жалобами к своему епископу, который имел возможность влиять на местные власти.

Для укрепления светской власти Патриархии тур. власти поощряли постепенное распространение принципа единоначалия в КПЦ, по которому все низшие представители иерархии и клира были полностью зависимы от воли патриарха на высшем уровне и от воли епископов на местах. Власть патриарха Церкви становилась почти абсолютной. Он имел право самостоятельного назначения и низложения епископов и тем более священников; епископы получали свои бераты только по ходатайству патриарха. Все вопросы церковного управления патриарх мог решать самостоятельно, и Синод при нем все более превращался в совещательный орган. Патриарх теперь также считался единственным собственником всего недвижимого имущества Церкви, не только храмов,

но и др. зданий, земельных угодий, мастерских, мельниц, лавок и др. ценностей, а также рабочего скота. По оценкам различных источников, во владении Церкви в османскую эпоху в провинциях с компактным христ. населением, таких как Греция, находилось до четверти земель. Духовные лица и паства, подчиненные тому или иному архиерею, облагались различными податями в пользу епархии, причем епископ не был ничем ограничен в определении размеров выплат. Т. о., в мусульм. гос-ве принципы соборности в жизни Церкви фактически должны были сводиться на нет.

С т. зр. рим. (и визант.) права и церковных канонов, которые также изначально складывались в рамках рим.правовой культуры, новые полномочия и статус иерархов КПЦ были грубейшим нарушением традиций. Однако в политических реалиях жизни христиан в Османской империи КПЦ получила огромные преимущества по сравнению со своим положением в визант. эпоху. Положение КПЦ в Османской империи ряд исследователей оценивают как «государство в государстве» или «церковное государство» (Лебедев. 2004. Т. 1. С. 104–105). В основном эти определения отражают расширение светской власти Церкви, но нуждаются в уточнении, т. к. КПЦ при османах существовала как отдельное ведомство фактически в составе гос. аппарата и участвовала в управлении подданными султана в интересах империи. Взаимоотношения КПЦ и Высокой Порты не могут оцениваться как «сосуществование» 2 гос. организаций, противостоявших друг другу в каких-либо существенных вопросах. Напротив, османское гос-во и КПЦ постепенно стали частями единого адм. механизма, в к-ром присутствовала своего рода межведомственная борьба, но общие интересы всегда намного превосходили любые частные конфликты и противоречия.

Патриаршими бератами и др. султанскими грамотами неоднократно провозглашались также запреты принуждать силой кого-либо из христиан к принятию ислама. Такой отказ от исламского прозелитизма был необходимой составляющей политики религ. толерантности в империи. На повседневном уровне всегда существовало определенное отчуждение между мусульманами





и христианами, но оно сравнительно редко переходило в прямую враждебность и насилие. Некоторые султаны могли проявлять неприязнь и ненависть к христианам. Так, ок. 1520 г. султан Селим I изъявил желание обратить в ислам всех своих подданных-христиан или по крайней мере отнять у них все церкви. Однако эта инициатива была вскоре погашена адм. сопротивлением как великого везира, так и патриарха Феопипта I, к-рый сумел представить 3 свидетелей того, что в 1453 г. Мехмед II обещал христианам сохранение их храмов.

В целом благодаря толерантной политике османов, несмотря на сложную историю взаимоотношений религ. общин, в XV–XIX вв. на традиц. канонических территориях КПЦ не произошло кардинальных перемен в соотношении христ. и мусульм. населения. И в позднее средневековье, и в Новое время относительное большинство населения М. Азии (Анатолии) составляли турки-мусульмане при сохранении значительного количества греков и армян в регионах зап. и сев. побережья Анатолии, в Каппадокии и М. Армении. Постепенно численность мусульман в этом регионе увеличивалась, но до нач. XX в. этот процесс происходил весьма медленно.

На Балканах (в Румелии) до нач. XX в. большинство населения составляли христиане и все они считались представителями миллета во главе с патриархом КПЦ. В османский период наиболее богатыми епархиями КПЦ стали именно Балканы, и здесь происходил процесс постепенного укрепления позиций греч. клира и епископата за счет вытеснения национальных слав. Церквей. В сер. XVI в., на пике могущества Османской империи, положение Порты казалось столь устойчивым, что правительство могло позволить себе поддерживать отдельные национальные христ. общины на окраинах империи и тем самым даже обострять их противоречия засилью греков. Так, в 1557 г. по настоянию Мехмеда-паши Соколлу был восстановлен серб. Печский Патриархат, к-рый теперь подчинялся КПЦ, но все же сохранял нек-рые права автономии. В 1766–1767 г., когда уже ослабленная Османская империя начала испытывать нарастающие проблемы с контролем над христ. населением Бал-

кан, Охридская архиепископия и Печский Патриархат как автономные церковные структуры были ликвидированы и вновь присоединены к КПЦ. Подобным образом политика эллиназации с XVI в. проводилась КПЦ и в Восточных Церквях (см. *Александрийская Православная Церковь, Антиохийская Православная Церковь, Иерусалимская Православная Церковь*).

После захвата К-поля османские завоевания активно продолжались в течение 2-й пол. XV и почти всего XVI в. Под властью турок окончательно была закреплена территория Балкан, Причерноморье, завоеваны Венгерское королевство, острова Эгейского м., Крит, Кипр; в зависимость от империи попали Валахия, Молдавия и Трансильвания. В 1513 г. турки начали серию обширных завоеваний на Ближ. Востоке, в ходе к-рых в состав империи были включены большая часть Закавказья, Сев.-Зап. Иран, Сирия, Палестина, Ирак, Хиджаз, Египет, Сев. Африка. Вместе с развитием этой экспансии расширялась и территория христ. миллета под управлением Патриархии КПЦ. Не считаясь с древними границами канонических территорий вост. Патриархатов, османы подчиняли юрисдикции К-польской Патриархии все древние православные Патриаршие престолы (Александрия, Антиохия, Иерусалим). Тем самым в XVI в. фактическая власть, доходы и адм. возможности Патриархии КПЦ возросли в невиданных когда-либо ранее масштабах. Султанской волей патриархи превратились в верховных владык почти всего древнего христ. Ближ. Востока. Значительная часть вост. патриархов теперь жила в К-поле постоянно или в течение длительного времени, находясь под контролем КПЦ.

Т. о., сосредоточив в своих руках столь обширные полномочия и привилегии, КПЦ теоретически могла рассчитывать на устойчивое положение в будущем. Тем не менее политическая реальность жизни Церкви при османах оказалась гораздо менее успешной. Внедрение принципов мусульм. права в жизнь КПЦ не означало отмены канонических традиций. При этом противоречия в организации церковной жизни были столь многочисленны и неразрешимы, что создавали некую ситуацию «двойного права» — причудли-

вого сочетания стремления следовать христ. канонам и необходимости жить по правилам османского общества. Так, с т. зр. берата патриарх мог быть полновластным хозяином Церкви, но по канонам он обязан был управлять в согласии с епископатам и клиром, а для решения особо важных вопросов созывать Соборы. Разумеется, подчиненные Патриархии церковные чины и паства при любых удобных случаях были готовы сотрудничать «абсолютизму» Патриархии. Т. о., поскольку патриарх не имел действенных рычагов для силового принуждения своих подданных к подчинению, а прибегать к поддержке мусульман не мог, его теоретический «абсолютизм» превращался в постоянное противостояние с различными силами оппозиции среди христиан. В связи с этим повседневную жизнь КПЦ определяла бесконечная борьба между неск. группировками внутри христ. миллета за обладание Патриаршим престолом. В первые же десятилетия османского правления проявилась «чехарда» на престоле КПЦ: многократное смещение с престола и возведение на него одних и тех же лиц, каждого из которых поддерживала та или иная коалиция общественных сил. Уже Геннадий II Схоларий возводился на Патриаршество трижды (1454, 1463, 1464). До нач. XVI в. *Симеон I Трапезундский* также трижды побывал на престоле, а патриархи *Дионисий I, Иоаким I и Нифонт II* — по 2 раза. Всего же за первые 50 лет туркократии председатели КПЦ сменялись 19 раз. Это явление в большей или меньшей степени стало почти постоянным в жизни КПЦ во 2-й пол. XV — нач. XX в.

Кроме того, в канонах Церкви строго и многократно осуждалась симония, однако в Османской империи покупка должностей и др. формы коррупции считались обычным и даже законным явлением. Вскоре после начала османского правления Патриарший престол, подобно мн. др. важным гос. постам в империи, стал предметом активной купли-продажи. По сообщениям источников, впервые взнос в султанскую казну за получение сана патриарха — пешкеш (пескезий) — внес Симеон I в 1465 г., который вел борьбу за Патриарший престол с патриархом *Марком II* и преподнес придворным султана Мехмеда II





2 тыс. золотых, чтобы те приказали Синоду низложить Марка и поставить патриархом Симеона. Подкуп не удался, поскольку в ситуацию вмешалась султанша-валиде христианка Мара-хатун (Мара Бранкович), которая предложила Мехмеду еще 2 тыс. золотых, чтобы низложить и Марка и Симеона и возвести на престол удобного ей кандидата Дионисия I. Дело решилось в пользу Дионисия, но через 5 лет Симеон обвинил Дионисия в том, что тот в детстве находился в плену у турок и якобы принял мусульманство. В 1471 г. обвинения, явно клеветнические, рассматривал Синод, но его решение определила не судебная полемика между тяжущимися сторонами, а новые 2 тыс. золотых, которые Симеон преподнес султану. Т. о., подарки султану и его приближенным в виде крупных денежных сумм с этого времени стали необходимой составной частью ритуала избрания патриарха КПЦ и его утверждения на престоле османскими властями. В 1475 г. преемник Симеона патриарх *Рафаил* предложил вносить в султанскую казну 2 тыс. золотых ежегодно, тем самым инициировав обычай и ежегодных подарков. В дальнейшем сумма взносов росла, и уже к сер. XVI в. ежегодные выплаты достигли 3 тыс. золотых.

С. Рансиман выделяет неск. устойчивых социальных групп, к-рые вели борьбу за обладание Патриархией в кон. XV — XVI в. (*Рансимэн*. 2006. С. 203–207). Со времени возведения на престол патриарха Нифонта II (1486) большое влияние на Патриархию приобрели господа Валахии и Молдавии, вассалы Порты, но наиболее могущественные светские правители-христиане, входившие в структуру Османской империи. Тесные связи с ними имел также патриарх *Пахомий I* (1503–1504, 1504–1513). Большие финансовые средства господарей, с одной стороны, обеспечивали их ставленников на престоле КПЦ, а с другой — заставляли Патриархию стремиться к союзу и расширению связей с этими странами. Патриархи совершали регулярные поездки в придунайские гос-ва и неизменно возвращались оттуда, существенно пополнив казну Патриархии. Постепенно росли и размеры церковной недвижимости и др. владений КПЦ на этих землях. Грузия — другое автономное христ. гос-во, подчиненное османам,



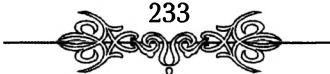
Иеремия Транос.
Рисунок
(Геннадиевская б-ка, Афины)

оказывала лишь эпизодическое влияние. Тесные связи с грузинским царем имел патриарх Иоаким I (1498–1502, 1504), авторитетом в решении дел Патриархии также пользовалось монашество Св. Горы Афон, оказавшее поддержку патриархам *Максиму IV* (1491–1497) и *Митрофану III* (1565–1572, 1579–1580). Однако наибольшее значение в КПЦ в XVI в. постепенно приобрела обширная группа богатейших и знатнейших семей христиан К-поля, живших по соседству от Патриархии, в квартале *Фанар*. Эти представители церковной паствы формально не занимали к.-л. важных постов в иерархии КПЦ, но обладали большими финансовыми средствами и связями с Высокой Портой и, наблюдая жизнь Патриархии ежедневно, имели постоянную возможность влиять на принятие тех или иных решений, а также могли добиваться смены неугодных им патриархов на своих ставленников. Так, в сер. XVI в. особое влияние на дела КПЦ приобрел Михаил Кантакузин (вероятно, потомок визант. императоров), магнат из числа фанариотов, к-рый, добившись от султана монопольных прав на импорт рус. меха, стал одним из богатейших людей в Османской империи и женился на дочери валашского гос-подаря. Среди современников-греков он приобрел неформальный титул «архонт» (правитель) и ок. 15 лет фактически играл роль посредника между Высокой Портой и Патриархией КПЦ. В 1565 г. он добился низложения патриарха *Иоасафа II*, ко-

торый отказался благословить брак Кантакузина, и возвел на престол патриарха Митрофана III. Спустя 7 лет репутация патриарха Митрофана была подорвана слухами о его симпатиях к католич. Риму; в К-поле христиане устраивали против него демонстрации, но решающую роль вновь сыграло мнение Кантакузина, который пожелал передать Патриаршество другому, возможно менее скандальному, лицу. Митрофан был смещен, и патриархом был избран известный богослов *Иеремия II Транос*. Кантакузин в это время еще сохранял влияние на Патриархию, но его непомерные доходы вызывали все большее раздражение среди придворных османов, и в 1578 г. он был арестован и казнен. Вскоре после этого Иеремия II был низложен, а Митрофан, сохранивший связи при османском дворе и значительные средства, добился возвращения на Патриарший престол, хотя и ненадолго.

Напряженная борьба различных партий за Патриарший престол привела к тому, что патриархами в эту эпоху могли становиться лишь те представители Церкви, которые обладали достаточным влиянием до интронизации и могли возглавить партию своих сторонников. В связи с этим с кон. XV в. патриархами КПЦ становились исключительно архиереи, переводившиеся на К-польский престол с др., как правило важных, митрополичьих кафедр. Для всех др. церковных чинов (второстепенного епископа, рядовых монахов, священников, диаконов и др.) прямой путь к Патриаршеству был закрыт. Последним патриархом, возведенным на престол из низших церковных чинов, был *Максим III* (1476–1482), занимавший до избрания на Патриаршество пост вел. епископа в ведомстве Великой церкви.

Единственный период сравнительного спокойствия в Патриархии КПЦ совпал с эпохой наивысшего расцвета Османской империи в XVI в., при султанах Селиме I Явузе и Сулеймане I (правили в 1512–1566). В это время положение в Патриархии было даже более стабильным, чем во многие периоды истории Византийской империи. За 70 лет престол КПЦ занимали всего 6 законных патриархов: *Пахомий I* (1504–1513). Феопит I (1513–1522), *Иеремия I* (1522–1546),





Дионисий II Галатянин (1546–1556), Иоасаф II (1556–1565) и Митрофан III (1565–1572). Патриарх Иеремия I был избран на престол по указанию султана Сулеймана I и пользовался его поддержкой. Единственный крупный скандал в период его Патриаршества произошел в 1524–1525 гг., когда Иеремия отправился в паломничество на Св. землю и в его отсутствие Патриарший престол захватил Иоанникий I. Мнения греков-христиан относительно поддержки одного из патриархов разделились; нек-рое время Иоанникию удавалось удерживаться на престоле. Однако в пользу возвращения высказались все вост. патриархи, а также подавляющее большинство архиереев КППЦ; Иоанникий был изгнан из города. В 40–60-х гг. XVI в. при храме Богородицы Паммакарistos была выстроена новая патриаршая резиденция, к-рая могла служить центром для администрации всего христ. миллета империи. При Патриархии была открыта богословская и философская школа; одним из известнейших ее преподавателей был *Иоанн Зигомала*. В этот период КППЦ проводила определенную работу по упорядочению своего положения под османской властью. Константинопольские Соборы в 1545, 1565 и 1572 гг. последовательно обсуждали проблему организации выборов патриарха, приняли ряд постановлений о необходимости согласия всех митрополитов с кандидатурой патриарха, о запрете платы за посвящение в архиерейский сан и др. На практике, однако, большинство этих постановлений в дальнейшем различными способами старались обойти; пресечь борьбу кланов за Патриарший престол не удалось.

Связи КППЦ с Россией во 2-й пол. XV и большей части XVI в. носили спорадический характер. Географически удаленные друг от друга К-поль и Москва были плохо информированы друг о друге, должны были решать слишком разные церковно-политические проблемы и мало чем могли оказать взаимную помощь. Отношение русских к КППЦ во 2-й пол. XV в. было испорчено Флорентийской унией 1438 г. и настойчивыми попытками католиков реализовать унию в различных регионах Вост. Европы, к-рым КППЦ противодействовать не могла. В 1441 г. митрополит-униат Исидор

бежал из Москвы, после чего РПЦ избрала своим предстоятелем свт. *Иону* и фактически стала автокефальной. Связи К-поля с ней из-за догматических разногласий, а также скорого падения Византии были надолго прерваны. В 1458 г. конфликт усугубился с образованием *Западнорусской митрополии*, которая входила в иерархию КППЦ и сначала признавала Флорентийскую унию. В 1475 г. патриарх Рафаил поставил митрополитом Киевским и всея Руси *Спиридона*, но тот не был принят ни в Москве, ни в Литве. К нач. XVI в. архиереи РПЦ при поставлении давали обещание не вступать в общение с митрополитами, которые могут быть поставлены на Русь из Рима либо К-поля. Нормализация отношений произошла лишь в 1516–1518 гг., когда после долгого перерыва Москву посетил посольство КППЦ, направленное патриархом Феопитом I для сбора «милостыни» в составе митр. Григория Зихнийского, патриаршего иеродиака. Дионисия и представителей афонских мон-рей Пантелеимонова и Ватопедского; в составе посольства находился также ученый монах прп. *Максим Грек*. К этому времени К-поль уже объявил об отречении от Флорентийской унии, и тем самым наиболее важное условие для восстановления контактов было выполнено; а грамоты, привезенные послами, указывали на признание КППЦ автокефального статуса митрополии всея Руси. Вел. кн. *Василия III Иоанновича* уже в это время греки называли великим «царем» (βασιλεύς).

С сер. XVI в. наиболее значительные события в истории отношений КППЦ и России связаны с реагированием греч. иерархии на постоянно возникавшие различные церковно-политические инициативы русских. При этом Патриархия КППЦ, как правило, благосклонно относилась ко всем реформам в России в сфере церковно-гос. отношений и церковного строя, стремясь лишь оговорить свое согласие наиболее выгодными для себя условиями, гарантиями поддержки К-польской Патриархии из Москвы, перспективами расширения политического и культурного влияния на русских.

Вновь после долгого перерыва прямые контакты возобновились в 1556 г., при патриархе Дионисии II. В Москву было отправлено посоль-

ство митр. Иоасафа Евгрипского (Европского) для сбора пожертвований на перестройку патриаршей резиденции. Посольство находилось в Москве до февр. 1557 г. и получило богатые дары от царя *Иоанна IV Васильевича* и его родственников. В ответ на запрос московского правительства в 1557 г. патриарх Иоасаф II благословил принятие Иоанном IV титула царя всея Руси и заверил, что соборное рассмотрение вопроса о признании этого титула должно состояться в скором времени (Россия и греч. мир. 2004. С. 210–224). Соборное постановление о признании царского титула Иоанна IV было издано Синодом КППЦ в 1560 г., однако в условиях контроля Высокой Порты за деятельностью Патриархии КППЦ проведение Собора для обсуждения такого вопроса было едва ли возможно. Соборная грамота, отправленная в Москву, содержит подписи 37 иерархов КППЦ, включая патриарха, но их исследование показало, что подписи неподлинны и подставлены рукой 2–3 писцов (Analecta byzantino-russica. Petropoli, 1891. P. LIII–LIV, 75–79; Россия и греч. мир. 2004. С. 265–268, 381–388). Митр. Иоасаф Евгрипский привез соборную грамоту в Москву в 1562 г. и пробыл на Руси до 1565 г.

Период стагнации Османской империи (кон. XVI–XVIII в.). С кон. XVI в. Османская империя начала испытывать нарастающие финансово-экономические трудности; качество управления гос-вом начало резко падать. Прежде стабильная власть султанов теперь нередко оказывалась в зависимости от различных группировок придворных, знати или янычар, к-рые в кон. XVI – нач. XVII в. неоднократно свергали с престола и возводили на него султанов. В связи с этими процессами общего обострения политической борьбы в империи период относительной стабильности КППЦ в сер. XVI в. оказался лишь исключением из правил. В кон. XVI в. положение Патриархии начало ухудшаться. В 1586 г. по воле султана Мурада III к-польский мон-рь Пресв. Богородицы Паммакарistos был конфискован у КППЦ и превращен в мечеть Фетхие-джами. Патриархия лишилась своей резиденции, заботливо отстроенной всего чуть более 20 лет назад. Патриарх Феопит II был вы-





нужден временно переселиться во дворец господарей Валахии в К-поле (ὁσπίτιον τῶν Βλάχων), при к-ром существовала ц. Богородицы (сохр. в перестроенном виде; Müller-Wiener W. Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Tüb., 1977. S. 102). В 1597 г., когда местоблюстителем Патриаршего престола был патриарх Александрийский *Мелетий I Пугас*, КПЦ приобрела с торгов к-польский монастырь св. Димитрия Канану в Ксилпорте (Ἅγιος Δημήτριος εἰς τὴν Ξυλοπόρταν, ὁ Κανανός). В 1601 г. по неизвестной причине Патриархия во главе с Матфеем II переехала в к-польский монастырь вмч. Георгия в Диплофанарии (Ἅγιος Γεώργιος εἰς τὸ Διπλοφανάριον), в квартале Фанар, где и пребывает до наст. времени. С XVI в. название квартала Фанар стало одним из синонимов и самой Патриархии КПЦ, и греч. христ. населения К-поля (Стамбула), к-рое в большинстве селилось в сев.-зап. районах города, примыкавших к патриаршей резиденции.

Вместе с тем в кон. XVI — 1-й пол. XVII в. КПЦ еще сохраняла некоторый запас инерции от предыдущих стабильных десятилетий. Именно в этот период, в обстановке некоего ослабления контроля над деятельностью Церкви османских властей, в КПЦ проявились признаки выстраивания осмысленной внешней политики, отношений с др. Церквями и христ. странами. В числе выдающихся политических деятелей КПЦ этого времени был патриарх Иеремия II Транос (1572–1579, 1580–1584, 1587–1595). Большая часть Патриаршества Иеремии, как и мн. др. патриархов этой эпохи, прошла в борьбе за сохранение своего положения на престоле либо за возвращение на него. Тем не менее уже в первые годы Патриаршества Иеремия приобрел признание среди значительной части правосл. населения империи и славу талантливому администратору в Европе. Когда в 1584–1587 гг. он временно оказался в ссылке на Родосе, Римская курия столь откровенно проявила сочувствие к нему, что для освобождения Иеремии инициировала проект переноса резиденции КПЦ из К-поля (Стамбула) в Речь Посполитую. Содействуя освобождению Иеремии, Рим предлагал ему возглавить процесс объединения (унии) католиков и православных в странах Вост. Европы. Тем не менее КПЦ, очевидно,

была не готова обсуждать столь радикальную программу. Более того, вернувшись в 1587 г. на Патриарший престол, Иеремия принял ряд значительных мер, противодействовавших усилению католич. влияния в Вост. Европе. В 1588–1590 гг. Иеремия совершил путешествие в Речь Посполитую и Россию и был с честью принят государями обеих стран (кор. *Сигизмундом III Вазой* и царем *Феодором Иоанновичем*). Предполагая во время поездки собрать «милостыню» для нужд Патриархии КПЦ, Иеремия не имел заранее подготовленных решений церковно-политических проблем и рассчитывал своим присутствием лишь способствовать укреплению правосл. епархий. Однако в ходе контактов с властями и церковными деятелями, будучи не связан обязательствами по отношению к Порте, Иеремия проявил себя как гибкий и изобретательный политик. Присутствие Иеремии в Москве с июля 1588 по май 1589 г. сыграло решающую роль в учреждении Патриаршества в Русской Церкви. Переговоры о повышении статуса митрополии всея Руси до Патриархии велись между Москвой и К-полем с 1586 г., после приезда в Москву Антиохийского патриарха *Иоакима V Дау*. Патриарх Иеремия, безусловно, знал о них, но, приехав в Москву, первоначально высказывался скептически об этих планах, вероятно стремясь выторговать у русских более выгодные условия своего согласия. Тем не менее, вскоре лично убедившись в серьезности намерений и больших возможностях московского правительства для будущей поддержки КПЦ, Иеремия столь активно включился в обсуждение проекта Русского Патриархата, что был готов сам возглавить Московскую Патриархию. Последнюю идею Иеремии реализовать не удалось из-за разногласий по частным вопросам, но за время пребывания в Москве патриарх стал убежденным сторонником учреждения Патриаршества РПЦ. Вернувшись в К-поль, он в 1590 и 1593 гг. провел 2 Собора, на которых обсуждалось и было утверждено согласие и КПЦ и др. Восточных Церквей (подчиненных К-польской Патриархии в рамках христ. миллета) на образование 5-го правосл. Патриархата в Москве. Требование русских получить 3-е место в иерархии Патриархатов (после К-поля и Александрии) греками бы-

ло отвергнуто, с чем РПЦ должна была примириться. В Речи Посполитой Иеремия также пошел на ряд уступок королевской власти и хиротонисал угодного Сигизмунду III митр. Киевского *Михаила (Рагозу)*. Но затем в противовес ему в Бресте рукоположил экзархом Западнорусской митрополии еп. *Кирилла (Терлецкого)*. Тем самым Иеремии уда-

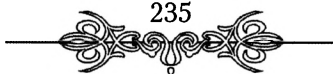


Визит католических монахов к Константинопольскому патриарху.

Рисунок
(Б-ка Булес, Афины)

лось укрепить влияние Патриархии КПЦ на польско-литовских землях и одновременно сформировать церковно-политический союз с Москвой. Воспрепятствовать дальнейшим планам польско-литов. шляхты по заключению *Брестской унии* в 1596 г. КПЦ не смогла, хотя учрежденный Иеремией Экзархат сыграл свою роль в консолидации правосл. общин и противодействии католикам.

По мере нарастания стагнации Османской империи Высокая Порта постоянно испытывала все большую нехватку средств; внутри правящей элиты обострилась борьба различных группировок, и все они легко воспринимали КПЦ как один из источников денежных поступлений и в государственную казну, и для личного обогащения османских чиновников. Восприятие КПЦ как важной общественной силы в империи, по-видимому, вскоре было утрачено. Оказалось выгодным смещать и поставлять патриархов одного за другим ради получения новых и новых выплат. В связи с этим кон. XVI — XVII в. стал временем





наиболее частой «чехарды» на престоле. В XVII в. патриархи менялись 53 раза и большинство из них находились на престоле по неск. раз. Так, *Кирилл I Лукарис* становился патриархом шестикратно (в 1612, 1620, 1623, 1633, 1634 и 1637); по 5 раз — *Парфений IV* (в 1657, 1665, 1671, 1675 и 1684) и *Дионисий IV* (в 1671, 1676, 1682, 1688 и 1693); *Иоанникий II* — 4 раза; *Матфей II*, *Кирилл II* и *Каллиник II* — по 3 раза. Мн. периоды таких Патриаршеств продолжались всего неск. недель или дней. Низложенные патриархи, как правило, получали в управление ту или иную архиерейскую кафедру, т. е. становились ее проэдрами, управлявшими делами и доходами без возведения на архиепископский престол. Они, как правило, оставались жить в К-поле, что сохраняло им возможность при случае вновь вернуться на Патриаршество.

Вместе с тем в кон. XVI–XVII в. под влиянием контактов с западноевроп. церковными деятелями КППЦ предпринимались усилия к выработке нового катехизиса, уточнению мн. богословских, экклезиологических и др. вопросов, постоянно возникавших в ходе споров греч. иерархов и богословов с католиками и протестантами. Первые опыты на этом пути были сделаны патриархом *Иеремией II*, к-рый вел активную переписку с протестантами в 70–80-х гг. XVI в., но не систематизировал свои взгляды и по этим вопросам не публиковал офиц. заявлений от имени КППЦ.

Значительная роль в этом процессе принадлежит Кириллу I Лукарису (патриарх Александрийский (1601–1620), К-польский (1612, 1620–1623, 1623–1633, 1633–1634, 1634–1635, 1637–1638)). Кирилл, племянник Александрийского патриарха *Мелетия I Пигаса*, учился в Венеции и Падуе, получил большой опыт общения и дискуссий с зап. богословами в Речи Посполитой, где в кон. XVI в. он занимал посты ректора Острожской академии, архимандрита Троицкого монастыря в Вильно и пытался противодействовать Брестской унии. Став патриархом КППЦ, Кирилл стремился к улучшению деятельности Церкви в сфере образования, религ. проповеди и полемики, для чего в 1627 г. попытался впервые открыть в К-поле типографию КППЦ. Уже спустя год типография была закрыта ос-

манскими властями под влиянием французских дипломатов и иезуитов. В 1629 г. в Женеве Кирилл опубликовал свой трактат «Исповедание веры», к-рый вызвал споры и обвинения в адрес автора со стороны как западных богословов, так и греков. В трактате обнаружилось явное влияние *кальвинизма* на Кирилла и симпатии патриарха к этому учению. Трактат и его составитель были осуждены К-польскими Соборами в 1638 и 1642 гг., Собором КППЦ в Яссах в 1642 г., а также Иерусалимским Собором 1672 г. Кирилл был низложен и казнен тур. властями по подозрению в сотрудничестве с русскими. В истории публикации «Исповедания веры» и его обсуждения отразились мн. общие черты состояния системы управления и интеллектуальной культуры КППЦ, характерные для османской эпохи. Помимо ошибок и нек-рых высказываний, оцененных как еретические, очевидным недостатком работы Кирилла оказался его слишком индивидуальный взгляд на мн. вопросы вероучения и катехизации. Сказался недостаток коллективной работы в КППЦ над этими проблемами, многолетнее отсутствие практики соборных или по крайней мере коллегиальных обсуждений текущих и общецерковных проблем, к к-рым было необходимо привлекать большое число специалистов, но которые Кирилл попытался решить самостоятельно.

Еще одной подобной попыткой была публикация «Исповедания веры» митр. Киевского *Петра (Могила)* в 1640 г., составленного в обстановке острого противостояния Православия и католич. экспансии во владения Речи Посполитой. Как и в истории с публикацией «Исповедания веры» патриарха Кирилла I, обнаружение перед большим числом церковных иерархов подобно трактата, к-рый был написан келейно, но претендовал на всеобщее признание, вызвало споры и несогласие с отдельными деталями сочинения. Ясский Собор 1642 г. принял это «Исповедание...», и его решение было подтверждено Синодом КППЦ во главе с патриархом *Парфением II*, но статуса офиц. изложения учения правосл. Церковью «Исповедание...» Петра (Могила) не получило. Обсуждение этого сочинения продолжалось; все большее беспокойство у церковных деятелей

вызывало заметное в нем сильное влияние католического богословия, и в 1656 г. новый Собор в К-поле под председательством патриарха *Парфения III* осудил этот трактат. Тем не менее влияние «Исповедания...» Петра (Могила) на церковную мысль в дальнейшем продолжало расти. В 1667 г. оно, переведенное с латыни на греческий и отредактированное *Мелетием Сиригом*, было напечатано в Амстердаме и распространялось по всем епархиям КППЦ с одобрения Патриархии. К кон. XVII в. скептическое отношение к нему постепенно сменилось полной и безоговорочной поддержкой большинства архиереев и богословов КППЦ. В 1696 г. оно было переведено на церковнослав. язык и издано в Москве.

В кон. XVII — нач. XVIII в., в условиях все более глубокого упадка К-польской Патриархии, наиболее влиятельной фигурой в КППЦ был патриарх Иерусалимский *Досифей II Нотара* (1669–1707). Его стараниями КППЦ вновь получила собственную типографию, к-рая начала работу в 1680 г. в Яссах и формально принадлежала Иерусалимской Церкви, но выполняла заказы в интересах всех правосл. Патриархатов Османской империи. В 1672 г. Иерусалимский Собор под председательством *Досифея* принял новый вариант «Исповедания веры», подписанный именем К-польского патриарха *Дионисия IV*. В этом «Исповедании *Досифея*» отвергались все сомнительные пункты (в т. ч. двусмысленные суждения об исхождении Св. Духа, о чистилище и др.), за к-рые подвергались осуждению прежние варианты изложения правосл. веры. «Исповедание *Досифея*» является одним из наиболее авторитетных вероучительных документов, признанных в КППЦ в османскую эпоху.

Вместе с тем патриархи несли большой груз политической ответственности перед османскими властями. Патриархи *Кирилл I Лукарис* (в 1638), *Парфений II* (в 1651), *Парфений III* (в 1657) были казнены турками по подозрению в измене османам, в связях с Россией. Патриархия КППЦ в это время вела постоянную переписку и регулярно обменивалась посольствами с Москвой, но все же рус. фактор в политическом положении Высокой Порты был едва заметен. Казненные турка-





ми патриархи в основном становились жертвами клеветы на них со стороны соперничавших группировок греков-христиан и господарей Дунайских княжеств, стремившихся любой ценой избавиться от невыгодных для них предстоятелей и обеспечить Патриархию своими ставленниками. К кон. XVII в. обычная сумма, уплачиваемая патриархом за поставление, составляла ок. 20 тыс. пиастров (3 тыс. фунтов золотом). Но сумма взносов не была определена к.-л. законом и в отдельных случаях доходила до 5600 золотых фунтов. Также 20 тыс. пиастров в это время КПЦ платила османам ежегодно в виде традиц. оброка и, кроме того, оказывала султанскому двору и его гвардии — янычарам множество др. обременительных услуг. Т. о., Патриархия КПЦ постепенно превратилась в финансово-откупную систему. Повседневным смыслом ее существования стало аккумулярование денежных средств с христ. миллета всей Османской империи и перераспределение их в интересах неск. группировок торгово-финансовой и землевладельческой элиты христиан в империи (в основном фанариотов, молдав. и валахских господарей), а также в пользу покровительствовавшей им Высокой Порты. Патриархия постоянно находилась в долгах, и они неуклонно росли, но неограниченные возможности по сбору средств с христ. населения, добровольно и принудительно, позволяли ей оставаться на плаву.

Связи КПЦ с Россией со времени поездки в Москву патриарха Иеремии II и учреждения Патриаршества приобрели более регулярный характер. С нач. 20-х гг. XVII в. те или иные архиереи КПЦ и др. Вост. Церквей посещали Россию почти ежегодно. В XVII в. К-польские патриархи не предпринимали поездок в Москву. В период все усиливавшейся «чехарды» на К-польском престоле положение каждого патриарха было крайне непрочным, а его длительное отсутствие в столице становилось опасным. Поездка в Москву, на к-рую требовалось не менее года, могла привести к неминуемому низложению патриарха, а по его возвращении он мог быть обвинен в измене уже османскими властями. Патриархию КПЦ в России представляли посольства из митрополитов и настоятелей различных мона-

стырей. Неск. раз в Россию отправлялись патриархи др. Восточных Церквей. Их поездки происходили, несомненно, с санкции Патриархии КПЦ, и в переговорах неизменно учитывались интересы К-польской Патриархии либо той группировки архиереев и их светских покровителей, к-рые в данный момент возвели своего ставленника на Патриарший престол К-поля. Одной из главных целей церковных посольств (если не самой главной) был сбор «милостыни» (денежных пожалований, подарков, драгоценной церковной утвари и облачений) для насущных нужд Церкви. В этом отношении интерес КПЦ к России мало чем отличался от контактов Церкви



Вид Константинополя.
Гравюра К. Т. Шеффлера.
Ок. 1730 г.
(Национальная еврейская б-ка
Еврейского ун-та
в Иерусалиме)

с Дунайскими княжествами, где церковные посольства также регулярно получали различные взносы, которые позволяли поправлять текущие финансовые дела КПЦ. При этом связи КПЦ с Молдавией и Валахией были куда более тесными; в этих княжествах К-польская и др. вост. Патриархии, епархии и мон-ри имели большие подворья и постепенно приобрели обширные земельные владения, которые в XVII — 1-й пол. XIX в. составляли одну из основных статей дохода Церквей. В России такие возможности КПЦ не представились. В связи с этим интерес КПЦ к удаленной Москве с ее собственными политическими расчетами и сравнительно ограниченными ресурсами для поддержки К-поля всегда оставался второстепенным. Кроме того, одной из целей поездок в Москву почти всегда была также поддержка Киевской митрополии, находившейся в юрисдикции КПЦ и игравшей двоякую роль: с одной стороны, сдерживания католич. и униат. экспансии в Речь Посполитую, и с другой — возможной альтернативы возвышению Московского

Патриархата. Тем не менее, так же как в Молдавии и Валахии, архиерейские посольства в Москву обставлялись с надлежащей торжественностью. Митрополитов и епископов, как правило, сопровождали группы настоятелей или представителей греч. мон-рей Афона, Иерусалима, Синая и др. мест, которые также рассчитывали на богатые подарки от русских царей и знати. В дар московскому правительству и Патриархии послы привозили святыни: частицы мощей апостолов, древних святых, реликвии, древние и особо ценные рукописи Свящ. Писания, древние иконы с драгоценными окладами. Взамен регулярно получали крупные пожертвования в пользу Патриархии КПЦ, отдельных епархий, монастырей и содержав-

шихся Церковью больниц и странноприимных домов, иконы русского письма. Особое внима-

ние московские чиновники обращали на поддержку русских людей, в т. ч. купцов, паломников и пленников, к-рые по разным причинам оказывались в неволе у турок. Греч. архиереев просили заботиться об их судьбе.

В 1590–1592 гг. Москву посетили митр. Дионисий Тырновский и архиеп. Каллистрат Гревенский, к-рые привезли грамоту К-польского Собора, одобрявшего введение Патриаршества в РПЦ. Митр. Дионисий вторично отправился в Москву в 1604 г. во главе посольства патриарха *Рафаила II* вместе с митр. Иеремией Пелагонийским, еп. Иосифом Могленским и неск. архимандритами; привезли мощи св. ап. Тимофея и архидиак. Стефана.

В период *Смуты* контакты вновь прервались. В К-поле по мере развития польск. интервенции в Россию убедились в том, что новые власти несут стране опасную перспективу окатоличивания или по крайней мере могут втянуть ее в униатство, и не поддерживали отношений с ними. В июне 1613 г. царь *Михаил Феодорович* отправил в К-поль послание





с предложением восстановить дружеские связи. В послании не значилось имя К-польского патриарха, т. к. в разоренной Москве не было известно, кто именно в наст. время занимает престол. Тем не менее, получив это письмо, Патриархия КПЦ не торопилась с ответом, ожидая, видимо, известий об окончательном прекращении Смуты и войны. Лишь в 1619 г. в Москву был отправлен патриарх *Феофан IV* Иерусалимский. Его приезд совпал с возвращением в столицу освобожденного из польск. плена митр. *Филарета (Романова)*, и Феофан сыграл важную роль в интронизации Филарета на Патриарший престол и тем самым в восстановлении законного церковно-гос. строя в России.

Наиболее важными событиями в России, в к-рых принимали участие к-польские и другие вост. иерархи, была книжная реформа (*книжная справа*) и церковно-политический конфликт, определивший судьбу Московского патриарха *Никона*. В это время, как и ранее, вост. иерархи проявили большую гибкость в политических вопросах, готовность поддерживать российские церковные власти, в т. ч. *Никона*, до тех пор, пока они пользуются доверием властей светских. С того момента как между *Никоном* и царем *Алексеем Михайловичем* произошел разрыв, вост. иерархи почти полностью заняли сторону царя. В 1649 г., в период подготовки реформы, в Москве находился патриарх *Паисий* Иерусалимский, к-рый участвовал в обсуждении планов Московской Патриархии и правительства по исправлению богослужебных книг. В обратный путь из Москвы в К-поль вместе с патриархом *Паисием* был отправлен иером. *Арсений (Суханов)*. В 50–60-х гг. XVII в. ведущей фигурой в контактах К-поля с Россией стал патриарх *Макарий III* Антиохийский. В 1654–1655 гг. он впервые посетил Москву, некоторое время из-за эпидемии чумы жил в Коломне, поддерживал деятельность патриарха *Никона*. В период разгоравшегося конфликта между царем и патриархом в Москве в 1663 г. патриарх *Дионисий III Вардалис* и Синод КПЦ в ответ на запрос рус. посольства издали определение (томос) о том, что православный царь обладает верховной властью над всеми своими подданными и вправе судить их по закону,

в т. ч. и архиереев. Такой суд состоялся в 1666–1667 гг., во время *Большого Московского Собора*, и его участниками вновь по поручению К-польской Патриархии стали патриархи *Паисий Александрийский* и *Макарий Антиохийский*, каждый из которых посещал Москву уже не в первый раз. Помимо них представителями К-польского патриарха *Дионисия III* были митрополиты *Григорий Никейский*, *Косма Амазийский*, *Афанасий Иконийский*, *Филофей Трапезундский*, *Даниил Варнский* и архиеп. *Даниил Погонянский*. Иерусалимскую Церковь представляли архиеп. *Анания Синайский* и еп. *Паусий Лигарид* Газский. Эта крупнейшая в истории делегация Вост. Церквей, побывавшая в Москве, также приняла участие в избрании и интронизации Московского патриарха *Иоасафа II*.

К кон. XVII в. интерес России к контактам с КПЦ начал заметно ослабевать. Возможность церковно-политической поддержки, которую Россия получала от К-поля в предыдущие столетия, были исчерпаны. Будучи заинтересована в основном лишь в получении «милостыни», К-польская Патриархия не могла предложить России какую-либо программу развития взаимоотношений, к-рая могла бы заинтересовать Москву. Суждения о Московском царстве как о покровителе православных в Османской империи и надежды на помощь Москвы неоднократно высказывались греческими иерархами в ходе переписки и переговоров, но все же никакого практического плана реализации этих амбициозных идей КПЦ не выдвигала. Связи переживавшей все более глубокий упадок КПЦ с Высокой Портой и уже многовековые традиции сосуществования Церкви с иноверными властями были слишком крепки, а возможность реального вмешательства России в эти отношения, которая впервые появилась на рубеже XVII и XVIII вв., всерьез испугала К-польский Синод и его покровителей — фанариотов.

Уже в 80-х гг. XVII в. К-польской Патриархии стало ясно, что продолжение рус. экспансии в Юго-Вост. Европу неизбежно приведет к сокращению территорий, находящихся в юрисдикции КПЦ. В 1685 г., в период нормализации отношений между Москвой и Польшей после присоединения Киева и Левобережной

Украины к России, рус. посольство в К-поле предложило К-польскому патриарху *Иакову* передать Киевскую митрополию под управление РПЦ. К-польский Синод и поддержавшие его вост. иерархи, в т. ч. патриарх *Досифей II* Нотара Иерусалимский, сначала отказали русским по причине недопустимости изменения сложившихся границ канонической территории КПЦ. Однако вскоре, не дожидаясь согласия К-поля, в Москве поставили Киевским митрополитом *Гедеоном (Святополжа-Четвертинского)*, которого поддержало большинство духовенства на Украине. Кроме того, в 1686 г. русское посольство сумело добиться поддержки этого решения у вел. везира, и уже под давлением Порты патриарх *Дионисий IV* был вынужден согласиться с ним. Т. о., оказалось, что поражение Речи Посполитой, к-рая считалась гос-вом, враждебным православию, вылилось в поражение КПЦ. Подобным образом возможные неудачи османов впредь также стали рассматриваться большинством греч. иерархов и фанариотов как угроза положению и влиянию КПЦ. Стала очевидной также политическая слабость Патриархии КПЦ, которая, будучи не в состоянии отстаивать свои интересы даже перед османским правительством, едва ли могла оказать существенную помощь др. христ. странам, даже если те и стремились к союзу с ней.

Настоящим переломом в отношениях КПЦ и России стали события Прутского похода Петра I в 1711 г. Уже при появлении рус. армии на Правобережной Украине Молдавский господарь *Дмитрий Кантемир* заключил с Петром союзнический договор и объявил о переходе Молдавии под протекторат России. В Яссах рус. армию с радостью встретили митр. *Гедeon* и большинство населения. В случае дальнейших успехов русских появилась возможность выхода Молдавии и Валахии из тур. зависимости, а местных правосл. епархий — из юрисдикции КПЦ (см. также *Румынская Православная Церковь*). Поэтому происшедшее вскоре поражение русских оказалось удачей для К-польской Патриархии и фанариотов. После расправы с прорус. партией в Дунайских княжествах в 1716 г. был установлен режим правления греч. князей *Александра* и *Николая Мав-*





рокордатов, а местная Церковь надолго лишилась автономии. Все церковные имения в княжествах были формально объявлены владениями Св. Гроба Господня в Иерусалиме и перешли под прямое управление Патриархии КПЦ. Тем самым Османская империя рассчитывала впредь избавиться от сепаратистских настроений на своей северной окраине, а КПЦ получала дополнительные возможности для обогащения и укрепления позиций греч. клира и епископата в этом регионе. Важность новой политики КПЦ в Дунайских княжествах неизменно подчеркивалась Патриархией. В 1776 г. (после новой русско-тур. войны) в знак подтверждения особой роли этих епархий митрополит Унгро-Влахийский получил почетное звание наместника Кесарии Каппадокийской и тем самым занял 1-е место в иерархии митрополий КПЦ. С момента установления греческого правления в епархиях Валахии и Молдавии ускоренными темпами шел процесс эллинизации; из состава епископата, а затем и рядового клира вытеснялись представители местных народов, и абсолютное преобладание получили греки. Как и в др. странах, подвластных османам, КПЦ в дальнейшем реализовывала стратегию контроля над правосл. паствой за счет планомерного угнетения национальной христ. церковной культуры. Кроме того, выгоды КПЦ от поражения Петра I на Пруте были слишком хорошо видны российскому правительству, для которого тем самым был обозначен некий предел возможных союзнических отношений с К-польской Патриархией. По-прежнему осознавая необходимость финансовой поддержки КПЦ и др. Вост. Церквей как своих единоверцев, Россия надолго потеряла интерес к использованию отношений с ними для политических целей.

В нач. XVIII в., при Петре I, получение подарков в России делегациями из КПЦ и др. Восточных Церквей было упорядочено. На нужды К-поля и др. Патриархатов теперь из российской казны регулярно выплачивались определенные суммы. В 1735 г. были установлены т. н. палестинские штаты, по которым раз в 5 лет КПЦ и др. Церквам выплачивалось по 500 р. Тем самым прежние контакты КПЦ с Россией были сохранены, но для русских они по-

теряли всякий политический и престижный смысл. Роль духовного ориентира, к-рую пыталась играть КПЦ для изолированной от европ. мира России, была утрачена. У К-польской Патриархии более не было перспектив установления личных и доверительных отношений с русскими монархами. Отношение к ним в Москве и С.-Петербурге от традиц. демонстрации почтения и церковно-политической значимости сменились взглядом на архиереев КПЦ как на обычных просителей.

Внутреннее положение Патриархии КПЦ в XVIII в. существенно не улучшилось. Патриарший престол по-прежнему был очень нестабилен: за столетие смена предстоятеля КПЦ происходила 32 раза и многие из патриархов возводились на престол по неск. раз. В то же время неизбежным следствием бесконечной борьбы за Патриаршество, долгов и финансовых махинаций вокруг Патриархии стал фактический паралич системы управления Церковью. Европ. путешественники в XVII–XVIII вв. неоднократно отмечали крайнюю бедность греческих священников и провинциального епископата в противоположность Патриархии. Усилия по развитию образования среди клира КПЦ в XVI – нач. XVII в. фактически не дали положительных результатов. В XVII–XVIII вв. значительная часть священников были неграмотны; они наизусть заучивали тексты литургии и другого чинопоследования. Степень упадка клира была такова, что при патриархе Паисии II (1726–1733, 1740–1743, 1744–1748, 1751–1752) Синод вынес специальное определение о том, что священнический сан должны получать лишь лица образованные (грамотные) и отличающиеся нравственным поведением. Такое определение выглядело бы как бессмысленное в другие исторические эпохи, для XVIII в. было бесполезным, поскольку КПЦ в то время не могла набрать достаточно образованных кандидатов для рукоположения в священнический сан.

Взаимоотношения между Патриархией и паствой КПЦ в XVIII в. характеризуют события, разгоревшиеся в 50-х гг. вокруг спора о крещении латинян и армян, переходящих в Православие (Лебедев, 2004. С. 284–287). До сер. XVIII в. этот вопрос не привлекал внимания ни

богословов КПЦ, ни правосл. паствы. В 1718 г. патриарх *Иеремия III* в ответ на запрос рус. царя *Петра I Алексеевича* заявил в послании, что перекрещивать новообращенных в Православие католиков и протестантов нет необходимости. В 1751 г. в епархии Никомидия (ныне Измит, Турция) распространялась проповедь монаха *Авксентия Диакона*, к-рый выступал против заблуждений латинян и армян и утверждал также, что их обряды крещения являются недействительными. Патриархия во главе с патриархом *Кириллом V* (1748–1751, 1752–1757) некоторое время пыталась игнорировать растущее возбуждение среди христиан в К-поле и его окрестностях, тем более что патриарх Кирилл сочувствовал взглядам проповедника. Но в 1752 г. патриарх Паисий II, уже в 4-й раз возведенный на престол, приказал Авксентию прекратить проповедь, но подчинения не добился. Посланный из Патриархии диакон Критий, который пытался давать разъяснения толпе и обличить неправоту Авксентия, едва не был ею растерзан. Большинство простонародья и часть греч. знати оказались на стороне проповедника и уже почти открыто требовали низложения патриарха Паисия. Патриархия, всерьез опасаясь бунта, видимо, обратилась за помощью к османским властям, и те, пригласив Авксентия якобы на аудиенцию к великому везиру, утопили его в Босфоре. В ответ возмущенная толпа христиан в К-поле подвергла патриарха Паисия побоям, что заставило его бежать из города. Толпа требовала вернуть на престол Кирилла V, и вскоре Порты уступила, дабы избежать дальнейших осложнений ситуации. Вернувшийся на престол Кирилл V, несмотря на несогласие многих архиереев, издал определение («Орос») о необходимости впредь перекрещивать католиков и армян, переходящих в Православие. Большинство архиереев КПЦ выступали против принятого определения; под их давлением в 1757 г. Кирилл V был низложен и на престол возведен *Каллиник III*. Но его высказывания о возможной отмене «Ороса» вскоре вызвали у простонародья подозрения в его симпатиях к латинянам. Мнения большинства других иерархов народ не брал в расчет; из-за слухов Каллиник III был объявлен «франком»,





избит толпой и изгнан из Патриархии. Его преемник патриарх *Серафим II* (1757–1761) уже не решался продолжать обсуждение спорного вопроса, и с этого времени в КПЦ закрепилось решение в пользу перекрещения новообращенных.

Эти и подобные им события показывают наличие резкого разрыва между архиереями КПЦ, поддерживающей их верхушки фанариотов и молдав. княжеских дворов, с одной стороны, и огромным большинством правосл. населения Османской империи — с другой. Живущие в роскоши среди столичных интриг Патриархия и Фанар уже давно не пользовались должным почтением и авторитетом у простых христиан, отвыкших от подлинной пастырской заботы о них. КПЦ неожиданно столкнулась с тем, что паства не верит словам образованного клира и готова свергать патриархов, исходя из собственных представлений о Православии. «Народное православие» малограмотного большинства с его неизбежной ксенофобией готово восторжествовать над книжной культурой, древней, но погруженной в упадок, и принужденной к ложному положению приспособления к иноверной власти.

Отношения между патриархами и архиереями — членами Синода в XVIII в. по-прежнему не были упорядочены и основывались лишь на личных связях и взаимных интересах. В 1726 г. патриарх Паисий II в праздник Сошествия Св. Духа на апостолов провел особую церемонию, в к-рой поклялся перед Евангелием на аналое, что не будет никогда преследовать кого-либо из находившихся в тот момент в К-поле архиереев, а те в свою очередь дали клятву не интриговать против патриарха. Однако вскоре разгорелся очередной конфликт между патриархом и митр. Феоклитом Филиппопольским; Паисий II нарушил клятву, из-за чего лишился поддержки в Синоде и через нек-рое время был низложен.

В 1741 г., во время 2-го Патриаршества Паисия II, продолжавшиеся в Синоде конфликты привели к своеобразному разделению на 2 категории всех членов этого органа. По инициативе митр. Герасима Ираклийского султан Махмуд I издал фирман, согласно к-рому выборы патриарха должны были происходить с одобрения 5 митрополитов

КПЦ, к-рые получали титул геронтов (старейшин): Ираклийского, Кизического, Никомидийского, Никейского и Халкидонского. В 60-х гг. XVIII в., при патриархе *Самуиле I* (1763–1768, 1773–1774), новыми фирманами число геронтов было расширено до 8 и было принято решение, что патриаршая печать на документах должна состоять из нескольких частей, которыми наряду с патриархом также должны владеть 4 геронта. Тем самым власть патриарха КПЦ была существенно ограничена в пользу коллегии из старших архиереев Синода. Вместе с тем внутри епископской иерархии возникла еще одна ступень. Присутствие геронтов при Патриаршем престоле значительно снижало влияние всех проч. архиереев, включая все наиболее почетные митрополичьи кафедры КПЦ: Кесарию, Эфес, Фессалонику и др. Введение института геронтов в Синоде привело к существенному изменению режима управления КПЦ и оказало существенное влияние на большинство событий в истории Церкви с кон. XVIII в. и на соборные решения, принимавшиеся Церковью в позднейший период.

То, что позиция Фанара не отражала мнения всего духовенства КПЦ, наиболее ярко показал 1-й случай массового участия иерархов в антитур. выступлениях во время русско-тур. войны 1768–1774 гг. Агентство России, прибывшие для подготовки Пелопоннесского восстания в 1770 г., уделяли большое внимание привлечению в свои ряды духовенства, к-рое имело большие возможности для проповеди и необходимый авторитет для воздействия на правосл. население. Когда рус. войска были вынуждены оставить Пелопоннес, многие архиереи, боясь репрессий, покинули свои кафедры. Большинство из них было вывезено из Наварина рус. флотом: митрополиты Парфений Старопатрский, Макарий Коринфский, Анфим Монеувасийский, Анфим Мефонский, Макарий Коронский, Филарет Оленский, Иосиф Трифилийский и, возможно, Даниил Христианупольский. Часть архиереев сошла на берег на Закинфе и Китире, многие отправились в Россию: Парфений Старопатрский, Неофит Зарнатский, Кирилл Амиклийский, Нектарий Реонтский, Анфим Монеувасийский. По приказу султана К-польский патриарх

Феодосий II назначил на эти кафедры новых иерархов. После перемещения рус. флота в Эгейское м. архиереи Кикладских о-вов Иоасаф Андросский, Анфим Наксосский, Мелетий Тиносский, Гавриил Фирский и Григорий Кейский в 1771 г. принесли присягу имп. *Екатерине II Алексеевне*. Во время антитур. восстания сулиотов (1771–1772) в их ряды встал еп. Дионисий Парамифийский. Видимо, повстанцев в Аттике поддерживал и митр. Варфоломей Афинский. Большую тревогу османских властей вызвало активное участие в восстании бывшего К-польского патриарха Серафима II (1757–1761), к-рый в 1771 г. покинул Афон, где находился в изгнании, прибыл на о-в Парос и благословил действия русского флота. В посланиях он призывал население Кикладских о-вов к свержению османского ига. Узнав об этом, патриарх Феодосий II созвал Синод и лишил Серафима архиерейского сана. После заключения Кючук-Кайнарджийского мира в 1774 г. Серафим отправился в Россию и с честью был принят Екатериной II.

Лит.: *Crusius M.* Turcograeciae libri octo. Baisiae, 1584; *Aymon J.* Monuments authentiques de la religion des Grecs et de la fausseté de plusieurs confessions de foi des Chrétiens orientaux. La Haye, 1708; *Ricaud P.* Histoire de l'Église Greque et de l'Église Arménienne. Amst., 1710²; *Dorotheus Monembasianus.* Synopsis. Venice, 1818; *Georgius Phrantzes, Ioannes Cananus, Ioannes Anagnostes* / Ed. I. Bekker. Bonn, 1838; *Le Quien.* OC; Historia politica et patriarchica Constantinopoleos / Rec. I. Bekker. Bonnae, 1849; *Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858. Т. 1; [*Сладкопевцев П. М.*] О состоянии К-польской Церкви под игом турок в первые полтора века со времени взятия К-поля Магомедом // ХЧ. 1861. Т. 2. Отд. 2. № 7. С. 1–58; № 8. С. 59–144; № 10. 233–296; *Μαυρομάτης Ν.* Κατάλογος τῶν μετὰ τὴν ἄλωσην Κωνσταντινουπόλεως Πατριαρχευσάντων. Ἀθήνα, 1862; *Carayon A., ed.* Relations inédites des missions de la compagnie de Jesus a Constantinople et dans le Levant au XVII^e siècle. Poitiers, 1864; Деяние К-польского Собора 1593 г., которым утверждено Патриаршество в России / Пер. с греч.: архим. Порфирий (Успенский) // ТКДА. 1865. № 10. С. 237–248; *Σταματάδης Ε.* Βιογραφίαι τῶν Ἑλλήνων Μεγάλων διερμηνέων τοῦ Ὀθωμανικοῦ κράτους. Ἀθήνα, 1865; *Williams G., ed.* The Orthodox Church of the East in the XVIIIth Cent. L., 1868; *Υψηλάντης Α.* Σ. Τὰ μετὰ τὴν ἄλωσην. 1453–1789. Κωνσταντινούπολι, 1870; *Mendelssohn-Bartholdy K.* Geschichte Griechenlands von der Eroberung Constantinopel durch die Türken im bis auf unsere Tage. Lpz., 1870–1874. 2 Bde; *Σάθας Κ.* Βιογραφικὸν Σχεδιάσμα περὶ Πατριάρχου Ἱερεμίου Β' (1572–1594). Ἀθήνα, 1870; *idem.* Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη. Βενετία, 1872–1894. 7 τ.; *Hertzberg G. F.* Geschichte Griechenlands seit dem Absterben des Antiken Lebens bis zur Gegenwart. Gotha, 1876–1879.





4 Vde; Барсов Т. В. Константинопольский патриарх и его власть над Рус. Церковью. СПб., 1878; Кодратов Н., свящ. Очерк истории Вост. Церкви со времени взятия К-поля до наст. времени // Странник. 1878. № 1. С. 23–44; № 2. С. 185–197; № 4. С. 26–39; № 10. С. 30–46; № 11. С. 161–174; № 12. С. 289–299; Скабаланович Н. А. Политика турецкого правительства по отношению к христ. подданным и их религии: От завоевания К-поля до кон. XVIII ст. // ХЧ. 1878. Т. 2. № 9/10. С. 423–464; Legrand E. Bibliographie Hellénique, ou description raisonnée des ouvrages publiés en Grec par les Grecs aux XV^e et XVI^e siècles. P., 1885–1906. 4 vol.; *idem*. Bibliographie Hellénique, ou description raisonnée des ouvrages publiés en Grec par les Grecs au XVII^e siècle. P., 1894–1903. 5 vol.; *idem*. Généalogie des Maurocordato de Constantinople. P., 1900; Γεδεών Μ. Χρονικά τοῦ Πατριαρχικοῦ Οἴκου καὶ Ναοῦ. Κωνσταντινούπολι, 1884; *idem*. Πίνακες; Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Πατριαρχικοί κατάλογοι (1453–1636) // BZ. 1899. Bd. 8. N 2. S. 392–401; Duckworth H. T. F. Greek Manuals of Church Doctrine. L., 1901; Iorga N. Despre Cantacuzini. Bucur., 1902; *idem*. Byzance après Byzance. Bucur., 1935; Preger T. Die Chronik von Jahre 1570 // BZ. 1902. Bd. 11. S. 4–15; Καλλίνικος (Δελικάνις), αρχιμ. Περιεχόμενα. Τ. 1. Περιγραφικός κατάλογος τῶν ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ Πατριαρχικοῦ Ἀρχιεπισκοπικοῦ σωζομένων ἐπισήμων ἐκκλησιαστικῶν ἐγγράφων περὶ τῶν ἐν Ἐθῶ Μονῶν, 1630–1863; Τ. 2. Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ Πατριαρχικοῦ Ἀρχιεπισκοπικοῦ σωζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικά ἐγγράφα τὰ ἀφορῶντα εἰς τὰς σχέσεις Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου πρὸς τὰς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, Ἀντιοχείας, Ἱεροσολύμων καὶ Κύπρου (Πατριαρχία Ἐγγράφα); Τ. 3. Πατριαρχικοῦ Ἀρχιεπισκοπικοῦ τῶμος τρίτος ἦτοι τὰ ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ Πατριαρχικοῦ Ἀρχιεπισκοπικοῦ σωζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικά ἐγγράφα τὰ ἀφορῶντα εἰς τὰς σχέσεις τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου πρὸς τὰς Ἐκκλησίας Ῥωσσίας, Βλαχίας καὶ Μολδαβίας, Σερβίας, Ἀχθῶν, καὶ Πεκίου, 1564–1863. Κωνσταντινούπολι, 1902–1904; Eleutheriádis Ν. Π. Τὰ Προνόμια τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Σμύρνα, 1909; Stourdzá Α. Α. С. L'Europe Orientale et le rôle historique des Maurocordato. P., 1913; Кантєрев Н. Ф. Характер отношений России к правосл. Востоку в XVI и XVII ст. Серг. П., 1914²; Соколов И. И. Патриархия и храмы в К-поле от 2-й пол. XV в. до наст. времени // ЖМНП. Н. с. 1915. 58. № 7. Отд. 4. С. 18–54; № 8. Отд. 4. С. 55–84; *он же*. Епархии К-польской Церкви в XV–XVIII вв. // ХЧ. 1916. № 2. С. 138–157; № 5/6. С. 533–546; Касторский А. П. Состояние правосл. вост. монашества со времени завоевания К-поля турками (1453). Каз., 1919; Papadopoulos C. G. Les Privilèges du Patriarchat oecuménique (communauté grecque orthodoxe) dans l'Empire Ottoman. Diss. P., 1924; Καρολίδης Π. Ἱστορία τῆς Ἐλλάδος μετ' εἰκόνων ἀπὸ τῆς ὑπὸ τῶν Ὀθωμανῶν ἀλάσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως μέχρι τῆς βασιλείας Γεωργίου τοῦ Α'. Ἀθήνα, 1925; Haslück F. W. Christianity and Islam under the Sultans. Oxf., 1929. 2 vol.; Benz E. Wittenberg und Byzanz: Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der uestlich-orthodoxen Kirche. Marburg, 1949; Medlin W. K. Moscow and East Rome. Gen., 1952; Papadopoulos T. Ch. Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination. Brux., 1952; Babin-ger F. Mehmed der Eroberer und seine Zeit.

Münch., 1953; Καριώτης Ι. Ν. Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 1953–1960. 2 τ.; Ζακυθῆνος Δ. Ἡ Ἄλωσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἡ Τουρκοκρατία. Ἀθήνα, 1954; Лебедева И. Н. Поздние греч. хроники и их рус. и вост. переводы. Л., 1968; Hering G. Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik, 1620–1638. Wiesbaden, 1968; Papadakis A. Gennadius II and Mehmed the Conqueror // Byz. 1972. Vol. 42. P. 88–106; Фонкич Б. Л. Греческо-рус. культурные связи в XV–XVII вв. М., 1977; *он же*. Греческо-рус. связи сер. XVI – нач. XVIII вв.: Греч. док-ты моск. хранилищ. М., 1991; Podskalsky. Griechische Theologie; Флоря Б. Н. К истории установления полит. связей между рус. правительством и высшим греч. духовенством (на примере К-польской патриархии) // Связи России с народами Балканского п-ова. М., 1990. С. 8–42; The Byzantine Tradition after the Fall of Constantinople / Ed. J. J. Yiannias. Charlottesville; L., 1991; Клеман О. Кризис: [Разрыв между Москвой и К-полем] / Пер. с франц. под ред. свящ. А. Гостева // Новая Европа. 1996. № 9. С. 17–25; Дмитриев М. В. Между Римом и Царьградом: Генезис Брестской унии 1595–1596. М., 2003; Лебедева А. П. История Греко-вост. Церкви под властью турок: От падения К-поля (в 1453) до наст. времени. СПб., 2004³. 2 т.; Россия и греч. мир в XVI в.: В 2 т. / Подгот.: С. М. Каштанов, Л. В. Столярова, Б. Л. Фонкич. М., 2004. Т. 1; Рэнсимэн С. Великая Церковь в пленении: История Греческой Церкви от падения К-поля в 1453 г. до 1821 г. СПб., 2006; Βαλαής Δ. Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία: Ζητήματα τῆς Β' χιλιετίας. Θεσσαλονίκη, 2014.

И. Н. Попов

Константинопольская Православная Церковь XIX – нач. XX в.

Константинопольский Патриархат в кон. XVIII – нач. XIX в. XIX век был периодом кризиса традиц. форм османской государственности, формирования национально-го самосознания балканских народов и образования национальных гос-в. В этих условиях К-польский Патриархат постепенно утрачивает свой наднациональный характер, превращаясь в собственно греч. Церковь. Начавшиеся в Османской империи в сер. XIX в. реформы (Танзимат) привели к преобразованиям и в К-польском Патриархате. Целью реформ было ограничение самоуправления христиан и лишение Церкви ее экономической самостоятельности. Политическую ситуацию в регионе во многом определяла борьба великих держав за сферы влияния и подготовка к решению «восточного вопроса». Одним из идеологических инструментов было утверждение на К-польском престоле угодных той или иной державе патриархов.

Положение христиан Османской империи существенно изменилось в результате русско-турецких войн

2-й пол. XVIII в. Полученное Россией по Кючук-Кайнарджийскому миру 1774 г. исключительное право покровительства правосл. населению Турции было упрочено после русско-тур. войны 1787–1791 гг. и стало главным, хотя и не всегда осуществимым принципом политики России на Ближ. Востоке и Балканах вплоть до революции 1917 г. Ясский трактат 29 дек. 1791 г. обязывал Высокую Порту даровать амнистию христианам Молдавии, Валахии и о-вов Эгейского м., а также возвратить им их земли (в т. ч. монастырские).

В кон. XVIII в. Церковь по-прежнему играла значительную роль в консолидации греч. народа. После подчинения К-польскому Патриархату оставшихся формально независимыми Печского Патриархата (1766) и Охридской Архиепископии (1767) в этих районах активно проводилась эллинизация, слав. духовенство заменялось греческим, что создавало почву для буд. церковно-национальных конфликтов XIX в. К-польская Патриархия, с одной стороны притесняемая тур. правительством, а с другой — вынужденная прислушиваться к требованиям греч. верхушки-фанариотов, была занята своими внутренними проблемами и все больше теряла живую связь с епархиями. Патриарх, как и местные архиереи, должен был выступать гарантом законопослушности христ. населения; адресуя своей пастве призывы к повиновению правительству, он руководствовался не только предписаниями властей, но и сознанием того, что стихийные восстания только вызовут репрессии и напрасные жертвы. Провинциальное духовенство было гораздо ближе к народу и способствовало пробуждению в нем патриотических чувств. Мон-ри и церкви являлись очагами просвещения, в келейных школах дети учились основам грамоты и веру, поддерживая образование, Церковь, несомненно, способствовала подготовке народа к освободительной борьбе.

На рубеже XVIII и XIX вв. при общей неспокойной обстановке в Османской империи и росте мусульм. фанатизма в пределах К-польского Патриархата имели место многочисленные случаи мученической кончины христиан. Среди них были оброщенные в ислам православные,





к-рые раскаялись в вероотступничестве и готовились к мученическому подвигу на Афоне у особых духовников, т. н. помазывающих старцев. После определенного срока такой подготовки, сопровождавшейся усиленным постом и молитвой, новомученики бесстрашно исповедовали в общественных местах истинность правосл. веры и ложность мусульманской. Случаи казни новомучеников известны вплоть до сер. — 2-й пол. XIX в.

Вступивший на престол в 1789 г. султан Селим III проявил готовность реформировать Османскую империю по примеру европ. государств. С проектами преобразований выступили знатные фанариоты Александр Ипсиланти и его сын Константин, предлагавшие уравнивать в правах христиан с мусульманами. Кроме того, утопический план Константина Ипсиланти предусматривал постепенную эллинизацию населения Османской империи. Се-



Великая школа нации
в Константинополе.
Фотография. 2010 г.

лим III начал реформы с нек-рых преобразований в армии, но в это время вспыхнули восстания видинского Осман-паши Пазвантоглу и янинского Али-паши, стремившихся к независимости от центральной власти. Из-за беспорядков в империи и постоянных войн (егип. поход Наполеона 1798–1801 гг., 1-е восстание в Сербии 1804–1813 гг., русско-тур. война 1806–1812 гг.) Селиму III удалось осуществить лишь незначительную часть реформ. Нек-рые из них повлияли на улучшение положения христиан: изменение размера хараджа (12 пиастров для богатых, 6 — для людей среднего достатка и 3 — для бедных), создание к-польской торговой корпорации, включавшей и христ. купцов, с наделением их новыми правами, разрешение фанариоту Димитрию Мурузису восстановить Великую школу нации,

благоустроить христ. больницы и богадельни в столице и попытка учреждения медицинской академии под упр. греков.

Взошедший в 1797 г. на Патриарший К-польский престол сщмч. *Григорий V* (1-е Патриаршество 1797–1798), будучи ответственным перед султаном за политическую благонадежность своей паствы, призывал христиан к уклонению от конфликтов с мусульманами (послания к епископу и жителям о-ва Тира (Санторин) от 6 июля 1797 г., архиереям Амиклеса, Лакедемона, Ст. Патр, Моневазии от 25 июня того же года). Иерокирикс Агапий был отправлен на Пелопоннес с поручением в качестве патриаршего экзарха объехать все прибрежные епархии и согласно султанскому определению успокоить народ. Др. патриарший экзарх, дидакал Дионисий, был послан с аналогичным поручением в Эпир (к архиереям Арты и Янины). Более того, в авг. 1797 г. патриарх угрожал церковным наказанием священникам из Затуны, к-рые продолжали вмешиваться в гражд-

данские и политические дела. По поручению Высокой Порты Григорий V в посланиях предостерегал жителей Ионических о-вов, которые с радостью приветствовали французские войска, от распространяемого ими «духа атеизма и нечестия». За проявление верноподданнических чувств Григорий V удостоился от Селима III личной благодарности, зафиксированной в рескрипте, изданном на его имя в июле 1798 г. В кон. 1798 г., после смерти своего покровителя, валашского господара Константина Хангерли (Хандзериса), Григорий V лишился кафедры, был сослан в Халкидон, затем в Драму и, наконец, поселился на Афоне.

После краткого правления *Неофита VII* (2-е Патриаршество, 1798–1801), запретившего низложенным патриархам жить в пределах К-польской архиепископии, престол занял *Каллиник V* (1-е Патриаршество, 1801–1806), политическая деятельность которого находилась в зависимости от

тур. правительства и Димитрия Мурузиса, пользовавшегося громадным влиянием при султанском дворе. Однако не всегда посредничество патриарха Каллиника имело успех. Так, прибывшие в 1805 г. в К-поль депутаты серб. народной скупщины представили через Каллиника V прошение султану, касающееся восстановления порядка в стране, разоренной янычарами и тур. властями. Но из-за происков франц. посланника О. Себастьяни де ла Порты, который указал Селиму III на опасность участия в серб. делах российского правительства, миссия сербов при султанском дворе провалилась. Под давлением Высокой Порты Каллиник V был вынужден написать окружное послание к архиереям вост. и зап. приморских епархий (8 июля 1806), чтобы те склоняли проживавших там иностранцев к принятию тур. подданства. В 1806 г. Патриарший престол вновь занял Григорий V (2-е Патриаршество, 1806–1808). Как и в 1-й период управления Церковью, патриарху снова приходилось лавировать между требованиями Высокой Порты и свободолюбивыми устремлениями греков. В янв. 1807 г. по совету вел. драгомана Александра Хандзериса Григорий вместе с правосл. христианами принял личное участие в возведении укреплений для защиты от англ. эскадры. За это он удостоился особой благодарности султана и почетного подарка. Война с Россией заставила патриарха снова обратиться к пастве с посланием, призывавшим к спокойствию и соблюдению верности султану.

В 1807 г. Селим III был свергнут янычарами и через год убит. Султаном стал Мустафа IV (1807–1808). В 1808 г. Рушукский паша Мустафа Байрактар поднял восстание, закончившееся низложением Мустафы и возведением на престол Махмуда II (1808–1839), при котором он стал великим везиром. Продолжавшаяся русско-тур. война вызвала новую волну повстанческих выступлений на Пелопоннесе под предводительством Т. Колокотрониса; в 1808 г. против Али-паши начал партизанские действия свящ. *Евфимий Влахавас*; жители о-вов Эгейского м. постоянно совершали нападения на тур. флот. По условиям Бухарестского мира (16 мая 1812) Бессарабия была присоединена к России, а Молдавия и Валахия оставались в руках турок с условием освобож-





дения на год от налогов. Среди др. условий договора была всеобщая амнистия сербам и предоставление им таких же прав самоуправления, какими пользовались подданные о-вов Эгейского м. В период восстаний и переворотов К-польский Патриарший престол был игрушкой в руках противоборствовавших партий. В 1808 г. Григорий V был снова лишен Патриаршества Мустафой Байрактаром, к-рый возвел на кафедру бывшего патриарха Каллиника V; через 8 месяцев после гибели своего покровителя Каллиник также лишился престола, и патриархом стал *Иеремия IV* (1809–1813), на смену которому пришел сщмч. *Кирилл VI* (1813–1818). Смена господарей Молдавии и Валахии также не благоприятствовала стабильности в Патриархате. В окт. 1818 г. господарь Валахии Иоанн Караджа (Карадзас) бежал в Пизу, его преемником стал Александру Суцу (Суцос). Желая иметь в К-поле своего ставленника, он стал интриговать против Кирилла VI, добился его низложения и возвел на престол Григория V (3-е Патриаршество, 1818–1821). Неудивительно, что церковная власть в это время, более чем когда-либо, отличалась слабостью и несамостоятельностью, о чем свидетельствовали неоднократные случаи нарушения каноничности по требованию властей и неспособность Патриархата защитить христиан от произвола и насилия. Попытки российского имп. Александра I на Венском конгрессе привлечь внимание европ. правительств к положению христиан в Османской империи и добиться разрешения для них принимать подданство той или иной европ. державы не были поддержаны.

КПЦ в годы Греческой национально-освободительной революции (1821–1829). Греческое восстание 1821–1829 гг., подготовленное всем предшествовавшим ходом исторических событий и борьбы греч. народа за независимость, явилось переломным моментом в истории христиан Османской империи. После начала восстания султан Махмуд приказал Григорию V обратиться к пастве с особым посланием, призывавшим к лояльности по отношению к Высокой Порте. Оно было зачитано 11 (23) марта 1821 г. в патриаршем храме, после этого была оглашена отлучительная грамота воз-

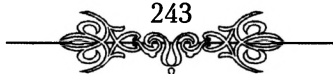


*Агафангел,
патриарх К-польский.
Портрет. XIX в.*

дям повстанцев, молдав. господарю Михаю Суцу и Александру Ипсиланти. Христиан призывали к спокойствию; ответственность за законопослушность паствы возлагали на епархиальных архиереев, которые должны были побудить участников тайного «Дружеского общества» («Филики Этерия») к раскаянию. Эти грамоты не оказали никакого влияния на ход восстания и на действия правительства по его подавлению. Уже в марте 1821 г. в К-поле начались казни фанариотов и духовенства. На Пасху, 10 апр. 1821 г., патриарх Григорий V был арестован и повешен на воротах Патриархии, а затем были казнены влиятельные митрополиты Дионисий Эфесский, Афанасий Никомидийский и Евгений Анхиальский. Были убиты мн. видные фанариоты, в т. ч. Михаил Хандзерис и Георгий Маврокордос, вел. драгоман Высокой Порты Константин Мурузис, несмотря на то, что последний не поддержал повстанцев. Новоизбранный патриарх *Евгений II* подвергся угрозам и побоям. 18 апр. был казнен бывш. К-польский патриарх Кирилл VI, 3 мая — столетний епископ Мариупольский, 4 мая — Дорофей Адрианопольский и *Иоанникий* Тырновский, 3 июня — *Иосиф* Фессалоникийский и Григорий Деркский. Число жертв среди убитых христиан в К-поле, как мирян, так и духовенства, достигло 10 тыс. чел. Османские власти держали в тюрьме бостанджи-баши заложников из высшего духовенства, в т. ч. будущих патриархов *Анфима III* и *Агафангела* (последний пробыл в заключении 4 года). Многие церкви столицы были разграблены

и осквернены (Пресв. Богородицы «ту Мухлиу», вмч. Георгия Победоносца в квартале Ксилопорта, Святотробского подворья, св. Иоанна Предтечи в Балате, «Живоносный Источник» иконы *Божией Матери мон-ря* в Балыклы). Греч. погромам подверглись крупнейшие города империи, в к-рых проживало многочисленное правосл. население: Смирна, Адрианополь, Кидония, Энос. На Кипре были казнены архиеп. *Киприан*, митрополиты Пафосский, Китийский и Кириинийский, высшее духовенство и знатные граждане. На Крите многие тайные христиане присоединились к повстанцам и устроили резню турок в Ханье, Ретимноне и Апокороне. В ответ в г. Мегалокастрон (Ираклион) были вызваны сщмч. Герасим (Пардалис), митр. Критский, его викарий Каллиник Диопольский и 4 архиерея — Неофит Кносский, Иоаким Херронисский, Иерофей Лампийский и Сфакийский, Захария Ситийский (см. ст. *Критские новомученики*), к-рые 23 июня были убиты вместе с др. христианами, находившимися в крепости. Кроме того, турки казнили критских архиереев: Иоакима Петрского, Мелхиседека Кисамского, Герасима Ретимнского, а Каллиник Кидонийский умер в тюрьме. В 1822 г. на Хиосе была устроена резня христиан и повешен митр. *Платон* (Франкиадис).

Многие представители греческого клира во время восстания активно участвовали в борьбе за свободу народа. Членами «Дружеского общества» являлись не только представители низшего духовенства, но и архиереи: епископы Феодорит Вресфенский, Прокопий Керницкий, Григорий Нафлийский, Герман Христианопольский, митрополиты Игнатий Артский, Захария Коринфский, Хрисанф Монеувасийский, *Герман* Старопатрский. Некоторые из них вели переписку с А. Ипсиланти и получали от него руководящие указания, многие с оружием в руках сражались в рядах повстанцев. Накануне восстания клирики и монахи обходили разные греч. области и готовили народ к борьбе. Легендарным героем революции из среды духовенства был архим. Григорий (Дикеос), или *Папафлессас*. Переходя из города в город, скрываясь в монастырях и пещерах, он пробуждал патриотические чувства жителей. Под его влиянием многие из монахов





пелопоннеского мон-ря Мега-Спилеон отправились в города и села в качестве проповедников народного движения. 23 марта 1821 г. он участвовал в торжественном богослужении за победу греч. оружия в освобожденном от турок г. Каламе (ныне Каламата). Папафлессас погиб в битве при Маньяки с армией Ибрагим-паши, повторив подвиг царя Леонида и 300 спартанцев.

Не менее знаменитым участником восстания был Герман, митр. Старопатрский. Деятельный член «Дружеского общества» с 1818 г., он привлек в эту тайную орг-цию епископов Виссариона Хариопольского и Прокопия Керницкого, организовал сбор денег и военных припасов, различными дипломатическими мерами старался отвлечь внимание османских властей от готовящегося антитур. выступления. Митр. Герман возглавил восстание в Патрах и обратился к консулам европ. держав с просьбой о содействии грекам.

Мн. мон-ри также деятельно помогали восстанию, особенно велики были заслуги мон-ря Мега-Спилеон и афонских обителей. На Св. Горе под рук. Э. Паппаса был образован боевой отряд из монахов (до 2 тыс. чел.), действовавший на п-ове Халкидики. Однако среди святогорцев не было единства, нек-рые из них склонялись к соглашению с турками. Султан ввел на Афон отряд из 300 солдат, к-рые захватили мон-ри; мн. монахи были убиты, другие бежали. Св. Гора на неск. лет запустела.

Российский имп. Александр I, на содействие к-рого рассчитывали повстанцы, отказался оказывать помощь греч. национально-освободительной революции. Верный идеям Свящ. союза, он воспринял греч. восстание как покушение на законную власть султана и предложил европ. державам уладить греч. дело совместным вмешательством. Длительная дипломатическая переписка оказалась безрезультатной. Такая политика России вызвала разочарование у греч. населения Османской империи, видевшего в рус. царе освободителя христиан, живущих под тур. игом. Именно отказ Александра I от поддержки греч. восстания предопределил буд. отношения Греческого гос-ва с Россией: на протяжении XIX — нач. XX в. греч. политика была ориентирована на зап. державы, в первую очередь на Великобританию.

С воцарением имп. Николая I наступил поворот в вост. политике России. Высокой Порте был предъявлен ультиматум, касающийся упорядочения русско-тур. отношений, нарушенных в период восстания. Его результатом стала Аккерманская конвенция (25 сент. 1826), согласно к-рой Высокая Порта обязывалась охранять права христ. населения Молдавии и Валахии, российское правительство получило право наблюдать за соблюдением условий через дипломатических представителей; привилегии устанавливались и для серб. народа. В 1827 г. было заключено соглашение между Россией, Великобританией и Францией, согласно к-рому эти страны приняли на себя посредничество в примирении османских властей с греками. Отказ султана подчиниться требованиям держав имел следствием разгром союзной эскадрой турецко-егип. флота в Наваринском морском сражении 8 окт. 1827 г. Последовавшая затем русско-тур. война 1828–1829 гг. закончилась Адрианопольским мирным договором 2 сент. 1829 г., упрочившим положение христиан Молдавии, Валахии и Сербии и влияние России на внутренние дела Османской империи. Подписание 22 янв. 1830 г. Россией, Великобританией и Францией Лондонского протокола означало офиц. признание Греции независимым гос-вом.

В условиях восстания К-польские патриархи Евгений II (1821–1822), Анфим III (1822–1824) и Хрисанф (1824–1826) фактически были лишены возможности управлять Церковью. Им оставалось только посылать по указке тур. правительства увещательные послания к христианам той или иной области с призывами к спокойствию, к-рые, конечно, не имели никакого результата. Соотечественники еще при жизни обвиняли патриарха Агафангела (1826–1830) в сотрудничестве с турками; ярким проявлением его туркофильской политики было окружное послание к архиереям 1829 г., возлагавшее на них полицейские функции, а на священников — обязанность доносить о появлении бунтовщиков. Из-за того что К-польский патриарх являлся заложником политики османских властей и был вынужден принимать решения под давлением Высокой Порты, стала очевидной необходимость создания на освобожденной от османского

господства территории независимой греческой церковной организации. И. Каподистрия хотел решить этот вопрос каноническим путем. В 1830–1831 гг. начались переговоры с К-польским патриархом, но они были прерваны после убийства Каподистрии. В 1833 г. баварское регентство при греч. короле Оттоне провело радикальную церковную реформу. Автокефалия Церкви была провозглашена в одностороннем порядке (см. подробнее в ст. *Элладская Православная Церковь*), что вызвало многолетний конфликт с К-польским Патриархатом.

В 1831 г., после получения Сербией политической автономии (1830), К-польский патриарх особым томосом предоставил сербам внутреннюю церковную автономию; Сербскую Церковь возглавил митрополит Мелетий (Павлович), хиротонисанный в К-поле. К-польская Патриархия отозвала из Сербии всех иерархов-греков, к-рые вступали в конфликт с предводителями серб. освободительных восстаний.

КПЦ в 30-х гг. XIX в. Реформаторские меры, предпринятые Махмудом II (ликвидация корпуса янычар в 1826, дальнейшее упорядочение сбора хараджа в 1834 г., назначение жалованья чиновникам с целью прекращения вымогательства и др.), привели к нек-рому улучшению положения христ. населения. Острова Крит и Самос, оставленные под властью Турции, были очагами постоянных волнений. В 1832 г. европ. дипломатия еще раз пересмотрела самосский вопрос и подтвердила вассальную зависимость от султана этого острова, к-рый получил внутреннюю автономию, конституцию и парламент; в 1834 г. губернатором Самоса был назначен влиятельный османский сановник Стефанос Вогоридис (Богориди). Он усиленно проводил правительственную политику, препятствовал переселению жителей Самоса в Грецию. Патриарху *Констанцию I* (1830–1834) пришлось неоднократно сдерживать волнения христиан Крита (послание от 28 янв. 1831), успокаивать паству в связи с энцикликой его предшественника патриарха Агафангела о полицейских мерах со стороны церковнослужителей (письмо к митрополиту Никомидийскому и христианам Яловы, авг. 1830), подтверждать безопасность христиан, бежавших в Россию во время вой-





ны 1828–1829 гг. и не веривших в правдивость заявлений султана об амнистии и возвращении им имущества (послание к епископу Преслава, 4 окт. 1830). В некоторых случаях Констанцию I все-таки удавалось отстоять права христиан перед турецкой властью (в Визии в 1831).

В 1833 г. в Смирну прибыл греческий кор. Оттон для встречи со своим братом Максимилианом Баварским, путешествовавшим по Востоку. Приезд Оттона состоялся инкогнито, однако вызвал большой энтузиазм у греков, а митр. Серафим со всем клиром совершил торжественный молебен в честь его прибытия, сопровождавшийся патриотическими речами. Высокая Порта потребовала изгнания митрополита, Констанцию I пришлось удалить его с кафедры, а сам патриарх избежал кары, уплатив большую сумму денег. У султана были и другие поводы обвинять Констанция в эллинофильстве и русофильстве. В июле 1833 г. общество греческих коммерсантов хотело отслужить панихиду по А. *Корайсу*; патриарх сначала дал разрешение, но затем был вынужден отменить его, т. к. Махмуд II строго запретил общественное поминовение писателя-патриота. Неудовольствие султана вызвали и бурные проявления дружественных чувств греков по отношению к пришедшим в патриарший храм на богослужение рус. офицерам и солдатам; однако и на сей раз негативных последствий для Церкви это не имело.

Находившийся под давлением со стороны Высокой Порты Констанций I, кроме того, был вынужден считаться и с влиятельными при дворе лицами, в частности с Вогоридисом. В 1834 г. патриарх был лишен кафедры из-за интриг валахского выходца Панайотиса, обвинившего его перед османскими властями в русофильстве. Его преемник *Констанций II* (1834–1835) отличился большим рвением в проявлении верноподданнических чувств: он отправил на Афон экзарха для расследования политических настроений монахов, помогал правительству в выселении священников — подданных Греции. Однако уже через год он был смещен, и на К-польский престол взшел *Григорий VI* (1-е Патриаршество, 1835–1840), придерживавшийся русофильских позиций.

КПЦ в 1-й период эпохи Танзимата 1839–1853 гг. В 1839 г. умер Махмуд II и на престол вззошел его сын Абдул-Меджид I (1839–1861). 3 нояб. 1839 г. новый султан издал указ, положивший начало эпохе реформ в Османской империи, — Гюльханейский хатт-и шериф. Этот документ был подготовлен великим везиром Хозрев-пашой, сотрудником султана Махмуда, и министром иностранных дел Решид-пашой. Первый период преобразований принято датировать 1839–1853 гг., т. е. до начала Крымской войны. Нестабильная ситуация 30-х гг. XIX в., вызванная успехами егип. вице-короля Мухаммада Али, к-рый готовился к походу на К-поль, а также политические неудачи Турции 20-х гг. XIX в. побудили хорошо знакомого с европ. политикой Решид-пашу предпринять активные шаги с целью усыпить на время бдительность зап. держав и расположить к Турции сторонников егип. вице-короля. Вместе с тем гос-ва Зап. Европы, в первую очередь Великобритания, видели в провозглашении демократических реформ в Османской империи средство ограничения российского влияния: с признанием равенства всех подданных султана формально отпадала необходимость в защите прав раи перед Высокой Портой, что являлось самым мощным, и притом законным рычагом российской политики в регионе. Инициаторы реформ надеялись достичь сразу нескольких целей: успокоить христианское население, обеспечить защиту неприкосновенности границ империи со стороны «европейского концерта» и одновременно нейтрализовать активность России, всегда представлявшей потенциальную опасность. Гюльханейский хатт-и шериф провозглашал безопасность жизни, чести и имущества османских подданных, как мусульман, так и христиан, публичность судебных расследований, принятие мер против взятки. По сути большинство пунктов документа представляли собой не новый закон, а только рекомендацию к принятию дальнейших постановлений. Тем не менее этот акт, впервые официально провозгласивший защиту прав христиан наравне с мусульманами, был восторженно воспринят и получил большой резонанс в европейском общественном мнении. Непосредственным последствием хатт-и шерифа был созыв

в 1840 г. Решид-пашой депутатского собрания в К-поле, к-рое, впрочем, было тут же распущено. Уголовный кодекс 1840 г. упразднил харадж; в 1843 г. был отменен закон о смертной казни за возвращение в свою веру христиан, принявших ислам. В нач. 1847 г. в больших городах Турции были введены смешанные гражданские суды для рассмотрения дел между христианами и мусульманами.

Патриарх Григорий VI приветствовал издание хатт-и шерифа, но вскоре ему пришлось оставить кафедру, т. к. его активная защита Православия в пределах Патриархата противоречила интересам брит. правительства. Патриарх резко выступал против деятельности зап. миссионеров, особенно лютеран, кальвинистов и англикан, протестовал против распространения среди греков перевода Библии на разговорный греч. язык, выполненный Библейским об-вом, и особенно порицал архиереев Ионических о-вов за небрежное исполнение служебных обязанностей, а гражданский местный совет — за новое законодательство в протестант. духе. Поскольку Ионическая республика с 1815 г. находилась под протекторатом Великобритании, деятельность Григория VI вызвала негодование англ. посла в К-поле С. Каннинга, виконта Стратфорда де Редклиффа. Он начал борьбу против патриарха, пользуясь возраставшим на Востоке авторитетом Великобритании и упадком влияния России. Посол стал требовать от Высокой Порты низложения Григория VI и суда над ним. В 1840 г. патриарх был лишен престола.

Его преемник *Анфим IV* снова столкнулся с необходимостью посылать мятежным христианам грамоты с призывами к спокойствию. Крит, перешедший под власть Мухаммада Али, а затем снова возвращенный султану, в 1841 г. стал ареной нового восстания, к-рое было подавлено; в том же году восстание охватило и Болгарию. В это время в вост. политике России произошла значительная перемена: в 1840–1841 гг. были заключены лондонские конвенции между Австрией, Великобританией, Францией, Пруссией и Россией, с одной стороны, и Османской империей — с другой, в результате к-рых закончился период преимущественного влияния России на дела



Турции. Османская империя во-
двиглась в сферу европ. политичес-
ких интересов, а поддержание ее
целостности и независимости было
признано необходимым условием
политического равновесия в Европе.
Суд над патриархом Григорием VI
ярко продемонстрировал бессилие
России в деле защиты интересов
Православия на Востоке.

В сент. 1842 г. при К-польском па-
триархе *Германе IV* (1842–1845, 1852–
1853) был издан томос, касавшийся
хиротонии титулярных архиереев.
Их рукоположение было запреще-
но еще в 1806 г., однако жившие в
столице митрополиты-геронты про-
должали назначать в свои епархии
архиереев-эпитропов (викариев),
которые помогали им в управле-
нии. В результате появилось много
архиереев, не имевших ни епархий,
ни кафедрального храма, ни паствы.
Одновременно существовало боль-
шое число священников без церквей
и приходов, монахов без мон-рей.
Впредь было запрещено рукопола-
гать титулярных архиереев и свя-
щенников без назначения их на оп-
ределенный приход. Но и после это-
го нек-рые священники были вы-
нуждены добывать себе пропитание,
исполняя обязанности писарей и пе-
реводчиков при турецких чиновни-
ках (письмо патриарха к митропо-
литам и димогеронтам Родоса от
8 февр. 1845).

В 1843–1844 гг. произошли волне-
ния во мн. областях Турции — Ма-
кедонии, М. Азии, восстание в Ал-
бании, сопровождавшееся массовы-
ми убийствами христиан. В 1844 г.
Нишский митр. Венедикт ввиду гро-
зившей ему опасности просил раз-
решения приехать в К-поль, но па-
триарх ответил, что тот должен оста-
ваться со своей паствой.

В 40-х гг. XIX в. были предприя-
ты первые шаги по реформированию
Церкви. В 1843 г. османские власти
попытались ввести в высшее церков-
ное управление светских лиц. На об-
щем собрании духовенства и мирян
была избрана комиссия из всех на-
ходившихся на тот момент в столи-
це архиереев и 18 светских лиц. Од-
нако разногласия по вопросу о воз-
можности выдвижения мирянами
обвинений против духовных лиц
привели к прекращению работы ко-
миссии. В 1847 г. тур. правительство
предприняло следующую попытку
преобразования Патриархата в духе
общегос. реформ и введения в члены



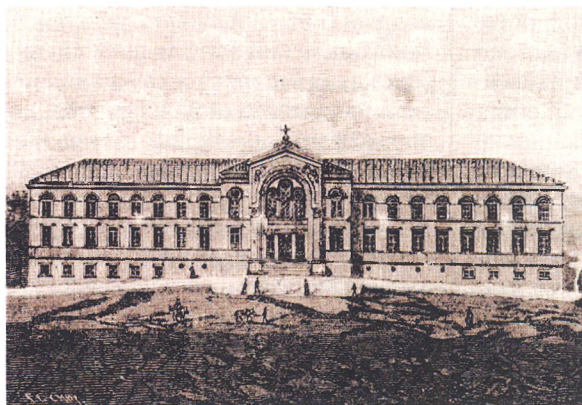
*Патриарх К-польский Герман IV.
Портрет. Сер. XIX в.*

Синода представителей из мирян.
В отличие от 1843 г. проект преоб-
разований затрагивал не только пени-
тарную часть, но и все области жиз-
ни Церкви. По указанию Высокой
Порты в Патриархии были вырабо-
таны 15 глав, касающихся церков-
ной реформы. Трое самых влиятель-
ных неофанариотов — Н. Аристархис,
Вогоридис и И. Психарис принима-
ли участие в заседаниях Синода. Од-
нако в окт. 1848 г. Собор из 18 иерар-
хов опротестовал вмешательство ми-
рян в церковные дела и восстановил
старый порядок.

Важным событием жизни правосл.
Церкви на Востоке явилось откры-
тие в 1844 г. богословской школы на
о-ве Халки. Несмотря на сравни-
тельно небольшое число учащихся
и периодически возникавшие серь-

среднее богословское учебное заве-
дение правосл. Церквей на террито-
рии Османской империи. По окон-
чании Халкинской школы лучшие
выпускники продолжали образова-
ние в российских духовных акаде-
миях, на богословских фак-тах европ.
стран или в Афинском ун-те. Наряду
с греч., франц. и тур. языками в
Халкинской богословской школе
преподавали слав. и даже рус.
языки. Российское правительство
оказывало ежегодную материаль-
ную помощь Халкинской школе.

Среди случаев, по к-рым па-
триархи были вынуждены писать уве-
щательные грамоты и оправды-
ваться перед тур. правительством,
было посредничество афонских мо-
нахов в принятии греками Осман-
ской империи подданства Гречес-
кого королевства. В 1847 г. до Вы-
сокой Порты дошла информация,
что многие жители Серр, переселив-
шиеся в Грецию, предварительно
уезжали на Афон, где Свящ. Кинот
выдавал им удостоверения о греч.
подданстве. По приказу правитель-
ства *Анфим VI* (1-е Патриаршество,
1845–1848) отправил на Афон па-
триаршего экзарха, а от Свящ. Кинота
была потребована грамота с изъяв-
лением верности и повиновения пра-
вительству. *Анфим VI* был против-
ником браков православных с ино-
славными. Причины были не только
церковно-канонического свойства,
но и политического: Высокая Порта
вообще неохотно давала разрешение
на переход в иностранное поддан-
ство, а брак был удобным средством
для этого. Под давлением прави-
тельства патриарх *Анфим* предпо-
читал убеждать иностранцев пере-
ходить в османское под-
данство, если они хотели
жениться на гречанках
(о чем свидетельствуют
послания 1847 г. к митро-



*Богословская школа
на о-ве Халки.
Гравюра. Сер. XIX в.*

политам Софронию Хи-
осскому, Мелетию Ико-
нийскому, Иерофею Ан-
кирскому и Хрисанфу
Критскому). В случае ус-

пеха подобных увещаний епархи-
альные архиереи получали за это
правительственные награды и по-
здравления от патриарха (напр., Ге-
расим Адрианопольский удостоил-



ся чести целовать ногу султана и получил орден; награжден был и Иероним Фессалоникийский). Несмотря на издание хатт-и шерифа, колокольный звон в греч. церквах в 40-х гг. XIX в. был почти повсеместно запрещен (письма патриарха к Милитинскому митр. Каллинику от 8 сент. 1846 с требованием снять медное било в храме на о-ве Тенедос; к епископам Рефимнскому и Кидонийскому на Крите о снятии колоколов от 13 июля 1848). В задачи патриарха входило ограничение любых проявлений антиправительственных настроений: напр., 5 июня 1848 г. он обратился к греч. консулу в К-поле, чтобы тот запретил чиновнику Апостолидису сочинять сатиры на почтенных лиц. Принятие инославными Православия могло также вызвать жалобы иностранных консулов: 12 апр. 1847 г. патриарх предупреждал Фессалоникийского митрополита Иеронима о мерах предосторожности при крещении некой инославной девицы и советовал отправить новообращенную в далекое и безопасное место. В 1849 г., несмотря на протесты патриарха, Высокая Порты настояла на изгнании из греческих школ учителей, имеющих иностранное подданство, к-рые распространяли среди греков патриотические настроения (это распоряжение вскоре пришлось отменить за недостатком учителей тур. подданства).

Период с 1830 по 1853 г. для внутренней жизни Патриархата был временем борьбы церковно-политических группировок: партии патриарха Григория VI (архонт и великий логофет Аристархис, С. Каллиадис, К. Икономос, М. Схинас, Н. Маврокордатос, Н. Логадис); партии патриарха Анфима VI (Вогоридис, постельник А. Фотиадис, архиереи Паисий Кесарийский, Артемий Кюстендильский, Анфим Эфесский, Неофит Деркский, а также И. Фотиадис, К. и П. Мусурсы, М. Стурдза, Г. Крестович (Христидис)), к-рую временно поддерживал Решид-паша; и партии Кизического митр. Иоакима (И. Психарис, Анфим IV, Анфим V, Дионисий Никомидийский, Панарет Ираклийский, Иаков Серрский, в посл. патриарх Александрийский), находившейся под постоянным покровительством великих везиров Али-паши и Фуад-паши. Сторонники ориентации на Россию входили в состав партии Хадзи-Георгия Константинодиса и Иерусалимского патриар-

ха Кирилла II (1845–1872). Частая смена патриархов объяснялась противостоянием этих партий и, помимо политических причин, была связана с борьбой за обладание и распоряжение доходами от бессарабских имений (*Σταματόπουλος*. 2003. С. 48–49).

В 1850 г. был наконец-то урегулирован конфликт между К-полем и Афинами; патриарх признал автокефалию Элладской Православной Церкви, что было закреплено изданием соответствующего томаса. В 1864 г. в состав этой Поместной Церкви вошли Ионические о-ва, в 1881 г. — Фессалия.

Влияние Крымской войны (1853–1856) и хатт-и хумаюна (1856) на жизнь КПЦ. Направленный в К-поль незадолго до начала Крымской войны в качестве чрезвычайного посла кн. А. С. Меншиков должен был обсудить с тур. властями вопросы о ключах от храмов Рождества Христова в Вифлееме и Гроба Господня в Иерусалиме, о невмешательстве Высокой Порты во внутреннюю жизнь правосл. Церкви и о беспрепятственном осуществлении Россией права покровительства православным христианам в Османской империи. Проект, предложенный Меншиковым весной 1853 г. во время переговоров с министром иностранных дел Решид-пашой, предусматривал укрепление позиций духовенства и традиц. роли патриарха как этнарха (главы греч. нации). Напротив, брит. посол и проводник его политики бывш. министр иностранных дел Фуад-паша, поддерживаемые в тот момент франц. дипломатией, стремились осуществить реформы, ограничивающие автономное положение Церкви и влияние России на Патриархат. Под влиянием англо-франц. партии Высокая Порты отвергла все предложения российского императора, что явилось поводом к началу Крымской войны.

Крымская война стала поворотным пунктом в отношении России к правосл. Востоку и в «восточном вопросе» в целом. Лишенная Черноморского флота и ограниченная условиями Парижского трактата 1856 г., Россия утратила возможность самостоятельно действовать в Вост. Средиземноморье и на Балканах. Уже со бытия 1-й пол. XIX в. (отказ российского правительства содействовать греч. восстанию, политика России

в Дунайских княжествах в 1831–1849 и подписание Балта-Лиманской конвенции 1849 г.) привели к тому, что значительная часть греков и румын перестала видеть в российском императоре своего защитника и покровителя. Ориентация молодых Балканских гос-в была очевидно проевроп. и антирусской. Поражение России в Крымской войне значительно подорвало ее авторитет в среде правосл. населения Османской империи. Поэтому период после 1856 г. стал для России временем восстановления утраченных позиций на Востоке как дипломатическим путем, так и посредством деятельности различных агентов.

В этот период Россия продолжала использовать такой традиц. метод церковной политики, как помощь церквам и мон-рям, находившимся на территории Османской империи. Ежегодно, согласно принятому еще в XVIII в. распорядку Палестинских штатов, представители мон-рей по очереди получали право на сбор пожертвований в России. Особыми преимуществами в этом отношении пользовались монастыри епархий вост. части Турции, непосредственно примыкающие к Кавказу. Расположить христ. население этих областей к России было для российского правительства особенно важно из стратегических соображений. Однако основная часть помощи оказывалась совершенно бескорыстно, исходя из общего принципа поддержки Православия на Востоке. До кон. XIX в. сборщики приходили, привозя с собой святыни — мощи и чтимые иконы. Из-за многочисленных злоупотреблений в кон. XIX в. привоз святынь сборщиками был запрещен. Кроме того, по ходатайству дипломатических представителей на местах регулярно оказывалась внеочередная материальная помощь мон-рям, церквам и школам, пострадавшим от пожаров, землетрясений и грабежей. Для этой цели в распоряжении Синода РПЦ имелись специальные средства, поступившие по завещаниям и в виде дарений. У российского посольства в К-поле также была отдельная касса для помощи беднейшим церквам Востока. Во мн. храмах на Балканах и в К-поле до сих пор хранятся священные сосуды, облачения, иконы, плащаницы, привезенные из России. Многие из церквей, школ и богоугодных заведений были полностью или отчасти





построены на средства, полученные из России. Нередкими были пожертвования частных лиц — русских путешественников или благодетелей. Особенно щедрыми бывали дарения русских филэллинов: А. Н. Муравьева, А. С. Норова, Т. И. Филиппова и др., к-рые своим влиянием оказывали большие услуги Православию на Востоке, а также богатых греков, составивших себе капитал в России (напр., одесского городского главы Г. Маразли, построившего десятки школ для греч. населения во всех крупных городах Османской империи и Греции). Несомненную основу экономического процветания афонских и Синайского мон-рей составляли их земельные владения (метохи) в Дунайских княжествах, в вошедшей в состав России Бессарабии, а также на Кавказе. Кроме непосредственной материальной помощи духовные лица из Османской империи нередко находили себе политическое убежище в России. Многие из сочувствовавших России иерархов, уйдя на покой, получали пожизненную пенсию от российского правительства.

Крымская война вызвала ряд народных восстаний в Эпире, Фессалии, Македонии. Афонские мон-ри, хотя и отказались стать штабами повстанцев, но приняли участие в движении против турок. В июне 1854 г. патриарх по требованию Высокой Порты лишил сана бывш. Анкирского митр. Иерофея, жившего на Афоне, и архим. Кесария из мон-ря прп. Филофея. 14 насельников мон-ря прп. Павла, среди которых были и брит. подданные (выходцы с Ионических о-вов), с согласия англ. посла Каннинга были выселены из обители и размещены в др. мон-рях. По протекции посла брит. подданные были освобождены от наказания. В годы войны К-польская Патриархия подвергалась особенному давлению Высокой Порты, к-рая вмешивалась в церковные дела. Так, патриарх Анфим VI был вынужден составить особую молитву о султанах Абдул-Меджиде I и его победе над врагами, к-рая, впрочем, читалась далеко не во всех церквах. Он подписал также воззвание к народу с призывом не относиться враждебно к франц. солдатам, явившимся защищать правительство против «коварных намерений России, осуществления которых она добивается под видом Православия». И Высокая Порта, и зап. дипломаты вынуждали Анфима VI объявить



Патриарх К-польский Анфим VI.
Фотография с портрета

русских схизматиками и тем самым восстановить греческий народ против России, но патриарх отказался от такой крайней меры.

Непосредственно с итогами Крымской войны связано издание 18 февр. 1856 г. султана Абдул-Меджидом хатт-и хумаюна, к-рый явился важнейшим актом 2-го периода Танзимата. Он подтверждал все духовные и проч. привилегии и льготы, дарованные Гюльханейским хатт-и шерифом. Духовенству предполагалось назначить определенное жалованье, подобно гос. чиновникам. Христиане получили право свободно исповедовать свою веру, восстанавливать храмы, кладбища, школы и больницы; запрещалось насильственное обращение христиан в мусульманство. Учреждались смешанные суды для рассмотрения дел между мусульманами и христианами, отменялись попытки при судебных расследованиях. Христиане получили свободный доступ к гос. и общественным должностям и должны были подчиняться общему закону о воинской повинности. 18 мая 1856 г. Вогоридис был избран представителем от правосл. миллета в Высший совет Османской империи; хотя его функции были ограничены, это был 1-й случай участия христианина в центральном органе гос. управления.

Хатт-и хумаюн был воспринят в Европе как начало введения религ. и гражданских свобод в Османской империи. В России же его трактовали как лживый акт, созданный по советам зап. политиков для полного устранения рус. влияния на дела Турции и лишения возможности покровительства христ. населению. Положение России в этом отношении

осложняла еще и IX ст. Парижского трактата, запрещавшая вмешательство держав в отношения султана с его подданными, что фактически означало отмену условий Кючук-Кайнарджийского мира. Фальшь документа понимали даже лучшие тур. гос. деятели: великий везир Али-паша в 1859 г. откровенно говорил российскому послу А. Б. Лобанову-Ростовскому, что «хатт-и-хумаюн есть произведение, в котором, к несчастью, благодаря зловредному духу лорда Редклиффа (Каннинга. — *Авт.*), больше поэзии, чем правды, и который несколько не приноровлен ни к местным условиям, ни к степени цивилизации турецких провинций» (*Трубецкой*. 1902. № 4. С. 575).

Хотя К-польский патриарх Кирилл VII (1855–1860) приветствовал хатт-и хумаюн 1856 г., нек-рые архиереи восприняли этот акт скептически и даже отказывались объявить его народу. Очень скоро оказалось, что большинство пунктов хатт-и хумаюна так и остались на бумаге; зато сам факт его провозглашения давал возможность утверждать, что христиане в Турции теперь свободны от притеснений и находятся под защитой султана.

После издания хатт-и хумаюна нек-рые криптохристиане (тайные христиане) Крита хотели открыто объявить себя православными, но не смогли этого сделать из-за угроз турок. В окрестностях Трапезунда в 1860 г. до 20 тыс. жителей-криптохристиан заявили о своей принадлежности к Православию, несмотря на опасность их уничтожения фанатичным мусульм. окружением. Под давлением российского правительства Высокая Порта была вынуждена признать их волеизъявление, принять меры против репрессий и открыть новую Аргиропольскую епископию. Судьба остальных криптохристиан так и осталась нерешенной, т. к. османские законы по-прежнему не признавали переход из ислама в христианство. Даже в нач. XX в. вопрос вероисповедания детей от смешанных браков криптохристиан с христианами в вост. областях Турции чаще всего решался в пользу ислама. После 1856 г., хотя и в меньших масштабах, продолжались случаи несправедливых решений имущественных дел между христианами и мусульманами; имели место и единичные факты насильственного обращения в ислам.





Парижский трактат и результаты Крымской войны имели решающее значение для сев. епархий КППЦ, Княжества Молдавия (Молдова) и Валахия, согласно мирному договору, сохраняли под коллективным протекторатом европ. держав те преимущества и льготы, к-рые они имели по условиям Адрианопольского мира. В 1858 г. была выработана Парижская конвенция, касающаяся новой организации княжеств под названием Соединенные княжества Молдовы и Валахии; в янв. 1859 г. господарем был избран Александр *Куза*. 23 (11) дек. 1861 г. завершилось объединение княжеств в гос-во Румыния. В духе демократических реформ Куза предпринял ряд церковных преобразований, направленных на преодоление фанариотского влияния в церковной и культурной областях. В дек. 1863 г. Куза конфисковал огромные земельные владения, принадлежавшие правосл. Патриархатам, мон-рям Афона и Синая. Этот акт вызвал энергичные протесты владельцев и вмешательство держав-поручительниц, в первую очередь России: была составлена комиссия по урегулированию вопроса и выплате денежной компенсации, что, однако, не имело результата ввиду неплатежеспособности молодого Румынского гос-ва и нежелания западных держав взять на себя ответственность за правильную выплату денег. Кроме того, отказ греков-владельцев признать свои подворья конфискованными делал невозможным выплату компенсации и сводил на нет все попытки дипломатов уладить дело. Материальное положение церковных учреждений правосл. Востока было тем самым сильно подорвано (РГИА. Ф. 797. Оп. 30. Отд. 2. Ст. 2. Д. 373). В 1864 г. Куза провозгласил Румынскую Православную Церковь автокефальной и создал «генеральный совет» для управления церковными делами. Автокефалия Румынской Православной Церкви была признана К-полем только в 1885 г.

С кон. 50-х гг. XIX в., во время царствования имп. Александра II, параллельно с подъемом национального самосознания южнослав. народов славянофильское движение в России перешло от философско-общественной и публицистической деятельности к политической — от создания Славянских комитетов до формирования офиц. линии прави-

тельства. В глазах российских политиков 50–70-х гг. XIX в. опора на юж. славян была единственно возможным путем укрепления позиций России на Балканах. Исходя из этого, в греко-болг. национально-церковном противостоянии 60-х гг. XIX в. российское правительство, сохраняя крайнюю осторожность, приняло сторону болгар. Прогречески настроенные церковные деятели (обер-прокурор А. П. Толстой, архим. Петр (Троицкий)) были вынуждены уступить преобладающей славянофильской тенденции, к-рая пользовалась поддержкой императора. Этой политической линией объясняются замена в 1860 г. настоятеля посольской церкви в К-поле, прогречески настроенного архим. Петра, архим. *Антонином (Капустиньм)* и преимущественное оказание помощи слав. церквам и мон-рям на Балканах. Симпатиям российского правительства к грекам на Востоке не могли способствовать ни упорство греч. иерархов в болгарском вопросе, ни антирус. политика правительства Антиского королевства, ни сопротивление греч. монахов Афона увеличению числа рус. насельников Св. Горы. Как и др. балканские народы, греки стали замыкаться в своих националистических настроениях и постепенно, не без влияния зап. пропаганды, создали концепцию угрозы «Великой идее», заключавшейся в освобождении греч. земель от османского владычества и восстановлении Византийской империи, со стороны руководимого Россией панславизма. На фоне стремительного роста национализма на Балканах в сер. — 2-й пол. XIX в. эта идеологическая схема стала основой, с одной стороны, для противостояния российской имперской идеи греч. «Великой идее», а с другой — для борьбы между балканскими народами за раздел османского наследства.

Преобразования церковного устройства К-польского Патриархата в 1858–60-х гг. XIX в. Одним из результатов хатт-и хумаюна стали изменения в церковном устройстве К-польского Патриархата. После падения К-поля в 1453 г. и до сер. XIX в. правовой статус предстоятеля КППЦ и Синода закреплялся в бератах, выдаваемых каждому патриарху. Он получал власть пожизненно, но мог добровольно отречься от престола или быть низложен по доказанному обвинению в политическом или цер-

ковном преступлении. De jure патриарх был независим от вмешательства христиан-мирян и тем более турок. Высшая власть К-польского Патриархата даже в эпоху османского господства всегда пользовалась правом свободного церковного законодательства. В XIX в. продолжало действовать и соборное начало (напр., определения Соборов о канонизации нмч. *Георгия Янинского* (1839), относительно судебной присяги (1849), о признании автокефалии Элладской Православной Церкви (1850), о наложении отлучения на духовенство Болгарского Экзархата (т. н. болгарская схизма; 1872) и др. Избрание патриархов совершалось Синодом КППЦ при участии митрополитов ближайших к столице епархий и временно находившихся в К-поле архиереев (σύνδοξ ἐνδημοῦσα), великого драгомана, логофета и представителей к-польского клира и народа. Эта система существовала до учреждения патриархом Самуилом (Хандзерисом) в 1763 г. института геронтов — первенствующих членов Синода; геронтизм в посл. оценивался как явление для Церкви очевидно бесполезное.

После издания хатт-и хумаюна Высокая Порты начала решительные действия по ограничению автономных прав и реформированию адм. устройства Патриархата. В апр. 1857 г. Высокая Порты направила миллетам империи «Руководящие указания», приказав создать специальные временные советы по осуществлению положений хатт-и хумаюна. Вместе с тем в «Руководящих указаниях» давались детальные инструкции относительно всех вопросов церковной администрации: «улучшение существующего порядка избрания патриархов»; принесение архиереями присяги «по способу, к-рый установит Высокая Порты»; выплата жалованья духовенству; создание греками, армянами, католиками и иудеями временных советов по хозяйственным и экономическим вопросам, на заседаниях к-рых будут присутствовать наблюдатели от Высокой Порты. Предполагалось, что предложения этих советов будут тщательно изучены Высоким советом Танзимата и затем утверждены османским правительством. К-польский патриарх Кирилл VII возразил против принесения присяги и присутствия на заседаниях





советов османского чиновника-наблювателя. Власти удовлетворили первое из этих требований. Образованный при Патриархии орган получил название Национального собрания (Εθνοσυνέλευσις), хотя в рус. научной лит-ре XIX в. оно фигурирует под разными названиями: народный временный совет, церковно-народное собрание, специальный народный совет, специальный временный совет, народный смешанный совет. Национальное собрание состояло из 30 чел., как духовных, так и светских лиц, к-рые избирались в столице и вилайетах: патриарх, 7 членов Синода, секретарь, 10 мирян от к-польских правосл. общин, 11 представителей провинциальных правосл. общин; на заседаниях присутствовал уполномоченный чиновник Высокой Порты. Первоначально для участия в работе собрания из числа членов синода были выбраны наиболее влиятельные его представители — геронты.

После долгих проволочек 3 окт. 1858 г. начались заседания Национального собрания, важнейшей задачей к-рого было создание нового устава КПЦ в соответствии с проводимыми в гос-ве реформами. В 1858—1860 гг. Национальное собрание разработало новые правила избрания патриарха и архиереев, устройства Синода, учреждения Постоянного народного смешанного совета (Διαρκές Ἐθνικὸν Μικτὸν Συμβούλιον), выплат на содержание патриарха и архиереев и на жалованье чиновникам Патриархии.

Кирилл VII занимал во время работы Национального собрания неопределенную позицию, стараясь лавировать между геронтами и народными представителями, однако эта тактика не устраивала ни ту ни др. сторону, и уже в дек. 1858 г. поднимался вопрос о его низложении; но это не удалось осуществить благодаря вмешательству российского посольства. Особенно бурно в собрании обсуждался вопрос о назначении жалованья духовенству, за к-рым скрывалось стремление Высокой Порты конфисковать церковное имущество. Противостояние геронтов остальной части собрания тормозило ход заседаний. Еще в авг. 1856 г. были впервые предприняты меры по ограничению влияния геронтов. Но предъявленное им требование удалиться из столицы в свои епархии геронты проигнорировали.

В июле 1859 г. по инициативе министра иностранных дел Фуад-паши, при поддержке российского чрезвычайного посланника А. Б. Лобанова-Ростовского и активном участии светских представителей собрания было принято решение об удалении 6 митрополитов-геронтов из состава Синода; им было предписано вернуться в свои епархии. Упразднение института геронтов в Синоде было воспринято консервативными церковными кругами как покушение на права и привилегии Церкви. Геронты направили российскому Синоду жалобу и просили имп. Александра II защитить их интересы. Решающим для определения позиции РПЦ в этом вопросе стало мнение Московского митр. Филарета (Дроздова), который высказался против поддержки требований геронтов и настаивал на защите прав патриарха как главы Церкви (Определение Св. Синода 23 дек. 1859 — 11 апр. 1860 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 30. Отд. 2. Ст. 2. Д. 328).

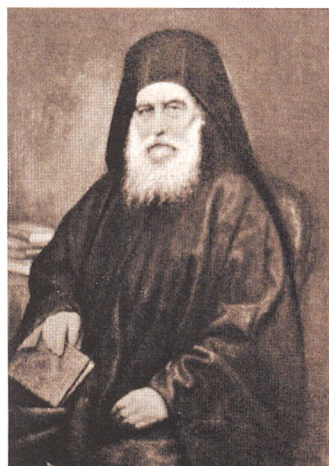
Изменение после Крымской войны позиции России, ранее поддерживавшей институт геронтов в КПЦ, связано прежде всего с болгарским вопросом, к-рый постепенно выходил на первый план. Относительно происходивших в КПЦ перемен в России существовали две точки зрения: позиция МИД в лице Лобанова-Ростовского, к-рый в целом поддерживал реформаторское течение в Национальном собрании, и мнение митр. Филарета (Дроздова), сторонника абсолютного невмешательства России в дела Патриархата. Стоя на позициях строго канонических, митр. Филарет одинаково отрицательно относился и к явлению геронтизма, и к попыткам введения представителей из мирян в Национальное собрание. Церковно-национальное движение он также считал противозаконным. Т. о., по мнению митр. Филарета, единственно возможной для России была выжидательная тактика. Близкую к т. зр. митр. Филарета позицию занял Муравьев, который в переписке с С. Каратеодорисом выступал против введения светских лиц в управление КПЦ. Разногласие в позициях российского посольства и митр. Филарета приводило к тому, что мнения святителя нередко сообщались Патриархии с большим запозданием и потому не могли играть большой роли. Важным событием для последующих отношений

России с К-польским Патриархатом стало посещение вел. кн. *Константином Николаевичем* К-поля 25 мая — 2 июня 1859 г., где он встретился с К-польским, Иерусалимским и Антиохийским патриархами и губернатором о-ва Самос М. Аристархисом (братом вел. логофета Н. Аристархиса, давней опоры рус. влияния в Патриархии).

Весной 1860 г. Кирилл VII отрекся от престола. В июне 1860 г. новые правила избрания патриархов были представлены на утверждение Высокой Порте. Согласно этому документу, каждый из митрополитов КПЦ присылал в конверте имя кандидата на Патриарший престол. В избирательном собрании участвовали члены Синода, находившиеся в столице митрополиты и светские лица: 28 мирян, делегированных епархиями, члены Постоянного народного смешанного совета, 3 высших чиновника Патриархии, 6 гражданских и 2 военных чиновника, самосский губернатор, 3 уполномоченных лица от Дунайских княжеств, 4 известных ученых, 5 представителей торгового сословия, 1 от банкиров, 10 от наиболее значительных цехов, 2 от приходов столицы и босфорского пригорода Катастенон. Миряне также имели право выдвигать кандидатов при условии, что их поддержит треть членов избирательного собрания (напр., так была выдвинута кандидатура *Анфима VII*). Список кандидатов отсылали османским властям, к-рые вычеркивали из него неблагонадежных лиц. За оставшихся кандидатов голосовали как духовные, так и светские члены избирательного собрания. Т. о. определяли 3 претендентов, получивших наибольшее число голосов. Из них происходило избрание патриарха, в к-ром принимали участие только духовные члены избирательного собрания. Затем новый патриарх должен был получить утверждение от Высокой Порты.

Первым патриархом, выбранным в соответствии с новыми правилами 4 окт. 1860 г., стал бывш. геронт *Иоаким II*. В 1861 г. султан утвердил выработанные Национальным собранием «Общие уставы» (Общие канонизмы; Γενικοί κανονισμοί). С принятием «Общих уставов» и учреждением Постоянного народного смешанного совета как 2-го совещательного органа при патриархе начался новый период жизни КПЦ, совпавший с эпохой стремительно растущего на-





Патриарх К-польский Иоаким II.
Фотография с портрета

ционализма на Балканах и Ближ. Востоке и борьбой великих держав за окончательное решение «восточного вопроса». В Патриархате новый орган стал проводником греч. национального влияния, координируемого из Афин, а сама Патриархия из Церкви, объединяющей все христианской Османской империи и защищающей их интересы, все более превращалась в греч. национальную Церковь, представляющую интересы эллинизма на Востоке. Постоянный народный смешанный совет состоял из 12 чел.: 8 архиереев и 4 мирян. Духовные члены совета избирались патриархом и Синодом, светские — особым избирательным собранием, состоящим из членов Синода, Национального собрания и уполномоченных лиц от всех к-польских приходо-ходов. В члены совета из мирян могли быть избраны коренные жители К-поля не моложе 30 лет, пользующиеся общим уважением, доверием и независимые по своему материальному положению. После избрания члены совета утверждались султаном. Деятельность совета касалась гражданско-общественных дел КПЦ: поддержания и открытия новых общественно полезных учреждений (школ, больниц, богаделен и т. п.), благоустройства священных мест, ревизий финансовых дел общественных учреждений и церковей столицы, контроля над управлением и экономической деятельностью ставропигиальных монастырей и рассмотрения поступающих от них просьб и жалоб, расследования и решения имущественных споров, возникающих между супругами, жалоб по поводу нарушений контрактов и завещаний, дел об усыновлении

и узаконении детей. Кроме того, совет заведовал Общенародным греч. казначейством и рассматривал поступающие из епархий жалобы на местных архиереев, если обвинения касались гражданских вопросов. Решения совета представляли на утверждение патриарха. Однако миряне, вошедшие в состав учреждений Патриархии, помимо гражданских дел светского характера вмешивались и в дела церковные.

27 янв. 1862 г. Высокой Портой был утвержден новый устав Синода. Этот орган состоял из патриарха и 12 митрополитов и являлся высшей духовной властью для всех христиан КПЦ. С упразднением геронтизма все митрополиты КПЦ получили равное право стать членами Синода (действовали исключения только для новопоставленных архиереев, не имеющих 5-летнего стажа, и для иерархов, переведенных на новую кафедру и управляющих ею менее 3 лет). Личный состав Синода ежегодно должен был меняться наполовину. Любое постановление Синода, сделанное без ведома и согласия патриарха, признавалось недействительным, так же как и любое постановление, исходящее только от патриарха. Все постановления полного собрания Синода, принятые большинством голосов, подлежали утверждению и приведению в исполнение патриархом. Первый состав Синода должен был включать патриарха, 3 члена Национального собрания и 9 вызванных из епархий архиереев. Если $\frac{2}{3}$ членов Синода и членов Постоянного народного смешанного совета выражали недовольство патриархом, они могли обратиться к Высокой Порте с просьбой о его низложении.

Перед Иоакимом II стояла задача ввести новое адм. устройство в КПЦ в соответствии с «Общими уставами», но в этом направлении деятельность патриарха не была последовательной, т. к. он являлся противником новых правил и расходился с членами Синода и с Высокой Портой в понимании и практическом применении уставов. Это стало причиной осложнений в управлении Церковью. 11 февр. 1862 г. в Патриархии прошло собрание, на котором избрали 8 членов Постоянного народного смешанного совета. 25 марта 1862 г. состоялось первое заседание Синода, организованного по новому уставу. Патриарх лишился

своей неограниченной de jure власти и оказывался полностью зависимым от решений Синода; соответственно теперь правительство в большей степени вмешивалось в жизнь Церкви, а Патриарший престол становился игрушкой в руках противоборствующих политических партий. В недостатках нового положения вскоре убедился и ранее защищавший его Лобанов-Ростовский, и сами греки. Тем не менее церковный историк И. И. Соколов считал, что «Общие уставы» не изменили «природы церковной власти в К-польском Патриархате и не нанесли никакого ущерба ее существенным полномочиям»: Церковь в Османской империи по-прежнему оставалась самоуправляющейся единицей, формально не зависящей от гражданской власти, догматические и канонические начала ее строя оставались неприкосновенными (Соколов. 1904. С. 780).

Во 2-й пол. XIX в. после принятия «Общих уставов» появились неск. вспомогательных административно-судебных учреждений: помимо центральной патриаршей церковной эпитропии (комиссии), созданной еще в 1836 г. для помощи патриарху в управлении архиепископским округом и занимавшейся вопросами благоустройства храмов, соблюдения устава богослужений, церковной дисциплины и цензуры, были созданы др. эпитропии, важнейшими из которых были центральная педагогическая (1873) и архиерейских имуществ (1873). Для ревизии финансовых отчетов приходских храмов существовала Контрольная эпитропия. По-прежнему важную роль играл церковный суд, занимавшийся вопросами брака и наследства. Сохранялись основные духовные должности при патриархе: великого протосинкелла, великого архидиакона, 2-го и 3-го диакона, великого иерокирикса, великого архимандрита, великого примикария, иеромнима, 1-го апостолария, протопсалта, доместиков и др. Из светских должностей на 1-м месте стоял великий логофет (должность, перешедшая после взятия турками К-поля из имп. штата в патриарший), затем капукехая (уполномоченный КПЦ при Высокой Порте), а также чины различных визант. пентад (великого эконома, великого скевофилакса, великого сакеллария, великого хартофилакса, великого ритора, протонотария, протэджика и др.). Все они



получали жалование, сумма которого была приблизительно определена «Общими уставами». В 80–90-х гг. XIX в. к «Общим уставам» были добавлены «Устав о мухтарях константинопольских приходов» (1880), «Устав приходского клира» (1881), «Устав приходов К-польской архиепископии» (1899), «Общий устав школ при греческих общинах» (1897).

В 60-х гг. XIX в. начали осуществляться положения, заявленные в хатт-и хумаюне. Султан Абдул-Азиз (1861–1876) понимал, что для сохранения мира в империи недостаточно только провозглашения свобод и льгот. Критское восстание 1866–1869 гг. и героическая гибель защитников монархии *Аркадию* в очередной раз показали Европе, что при новом султани коренных изменений в положении христиан не произошло. По инициативе России европ. послы сделали Высокой Порте коллективное представление касательно реализации хатт-и хумаюна на практике. В 1868 г. в Турции был учрежден гос. совет, в котором принимали участие и христиане; в 1870 г. опубликован закон об адм. устройстве округов, согласно которому в совете при местных начальниках были и представители от христиан, прежде всего епархиальные архиереи. Судопроизводство было регламентировано новыми законами в 1864–1875 гг. Кроме мусульм. судов были учреждены общие, или смешанные, суды, в которых рассматривались споры и уголовные дела между мусульманами и немусульманами. Членами таких судов могли быть и христиане. При этом духовные и гражданские дела неуголовного характера по-прежнему разбирались в митрополичьих и патриарших судах по традиц. визант. правовым нормам.

Греко-болгарский церковный вопрос. Важнейшей проблемой церковной жизни К-польского Патриархата 2-й пол. XIX в. был греко-болгарский вопрос, приведший в 1872 г. к разрыву отношений с духовенством Болгарского Экзархата и наложению на него церковного отлучения за приверженность филетизму (предпочтению национально-политических интересов общецерковным). Рост национального самосознания болгар сопровождался стремлением к церковной и адм. автономии, которое активизировалось после провозглашения хатт-и хумаюна 1856 г. 15 янв. 1860 г. болгары об-



*Патриарх К-польский Григорий VI.
Фотография с портрета*

ратились к Высокой Порте с требованием церковной независимости от К-поля; в пасхальную ночь 3 апр. Макариопольский еп. Иларион не поминал за богослужением в болгар. ц. св. Стефана в К-поле имени К-польского патриарха и тем самым формально положил начало отделению болгар от КПЦ. Нежелание патриархов, особенно Иоакима II, пойти навстречу требованиям болгар, которые поначалу заключались в основном в возможности совершать богослужение на слав. языке и избирать архиереев из слав. среды, привело к дальнейшему обострению проблемы. Мнения российских политиков разделились: некоторые из них (митр. Филарет, обер-прокурор Толстой), исходя из строго канонической т. зр., считали требования болгар незаконными. Более гибкую позицию занимали представители дипломатического ведомства: урегулирование болгар. вопроса составляло одну из главных задач назначенного в 1864 г. в К-поль чрезвычайного посланника России гр. Н. П. *Игнатьева*. Патриарх *Григорий VI* (2-е Патриаршество, 1867–1871) старался найти мирное решение болгар. вопроса, с чем не в последнюю очередь была связана поддержка России, оказанная ему на патриарших выборах. В мае 1867 г. он предложил болгарам проект примирения, в котором содержались максимальные уступки с греч. стороны. Однако этот проект не решал вопроса о епархиях со смешанным греко-болг. населением и потому не был принят наиболее радикальными болгарскими лидерами. 12 дек. 1868 г. Григорий VI отправил послание по болгарскому вопросу к предстоятелям всех авто-

кефальных Церквей. Поскольку патриарх так и не решился дать свое согласие на офиц. отделение Болгарской Церкви, гр. Игнатьев убедил великого везира Али-пашу утвердить проект греко-болг. комиссии правительственным указом, чтобы он превратился в офиц. документ, обязательный для обеих сторон. 27 фев. 1870 г. был издан султанский фирман, к-рым был учрежден Болгарский Экзархат. На этом документе основывались все требования болгар до Балканской войны в 1912–1913 гг. В 10-й статье фирмана говорилось, что для разграничения епархий Македонии и Фракии со смешанным населением среди жителей должны быть проведены опросы-референдумы: если $\frac{2}{3}$ населения высказывались в пользу Экзархата, то епархия переходила к нему. В результате в 70-х гг. XIX в. Экзархату были переданы 3 епархии К-польского Патриархата.

Запоздалое предложение нового проекта патриархом Анфимом VI (3-е Патриаршество, 1871–1873) уже не могло остановить ход событий и заменить собой фирман. 11 мая 1872 г. экзарх *Анфим I* (*Чалыков*) объявил Болгарскую Церковь независимой. 16 сент. 1872 г. на Соборе с участием вост. патриархов (Иерусалимского, Александрийского и Антиохийского) и бывших на тот момент в К-поле архиереев была провозглашена т. н. болгар. схизма — новообразованная Болгарская Церковь объявлялась раскольнической, уклонившейся в ересь филетизма, с ней прекращалось каноническое общение. Решение о схизме было провозглашено, несмотря на первоначальное несогласие др. вост. патриархов и Кипрского архиепископа; открыто выступил против этого решения только Иерусалимский патриарх Кирилл II.

Отлучение, наложенное на Болгарскую Церковь, поставило Россию в крайне затруднительное положение: РПЦ предстояло либо поддержать болгар и порвать отношения с К-полем, либо присоединиться к решению Собора 1872 г. Российский Синод предпочел продолжать осторожную политику, начатую митр. Филаретом, и вовсе уклонился от вмешательства в это дело. Неоднократные попытки со стороны КПЦ вызвать Россию на открытое высказывание своей позиции, предпринимавшиеся в последующие десятилет-





тия, оставались безрезультатными. Тем не менее РПЦ пришлось уклоняться от сослужения рус. духовенства с болгарским, что во многом обусловило охлаждение отношений между обеими Церквами. Редкие нарушения этого правила (напр., случаи сослужения во время русско-тур. войны или при освящении русских храмов в Болгарии) неизменно вызывали бурю негодования в К-поле (см. подробнее в ст. *Болгарская Православная Церковь*, разд. «Церковь в период Болгарского Экзархата»).

После низложения с Патриаршего престола Кирилла II, не подписавшего решение Собора 1872 г., по указу российского имп. Александра II в 1873 г. были секвестированы доходы с бессарабских имений Вост. Патриархатов и греч. мон-рей. С тех пор греч. владельцы земель получали только $\frac{2}{5}$ доходов, к-рые передавались им через российское посольство в К-поле и по мере политической надобности могли удерживаться на длительные сроки. Остальные $\frac{3}{5}$ распределялись между разными ведомствами, в частности расходовались на развитие школьного дела в Бессарабии. Часть этих доходов образовала т. н. запасной капитал, суммы из к-рого периодически выделялись Синодом РПЦ для поддержки нуждающихся церквей и мон-рей Балкан и Ближ. Востока, в т. ч. болгарских. Противником секвестра доходов греческих церковных учреждений был пламенный филэллин гос. контролер Филиппов. В 90-х гг. XIX в. он дважды выступал в Гос. совете за увеличение пособия К-польскому Патриархату из сумм бессарабских имений, однако его предложения были отклонены. В 1912 г. Гос. советом было принято решение о передаче части доходов бессарабских имений в пользование Имп. Палестинского православного общества, что вызвало очередные протесты в К-поле, т. к. деятельность этой орг-ции воспринималась греками как прямо противоречившая их церковно-политическим интересам.

КПЦ в 1878–1908 гг. Победоносная русско-тур. война 1877–1878 гг., не нарушив принципиально расстановки сил на Ближ. Востоке, внесла значительные изменения в карту Балканского п-ова и в настроения христиан Османской империи. Было образовано княжество Болгария, к-рое должно было стать плацдармом российских интересов в ре-



Патриарх К-польский Иоаким III.
Фотография. 2-я пол. XIX в.

гионе. Неудача плана создания Великой Болгарии по Сан-Стефанскому мирному договору, разработанному гр. Игнатъевым, имела следствием продолжение греко-болгарского национально-церковного противостояния и препятствовала снятию схизмы. Навязанный России Берлинский трактат 1878 г., практически аннулировавший зафиксированные в Сан-Стефано насущные для правосл. гос-в результаты войны, со всей определенностью продемонстрировал бесперспективность для России действовать и впредь с оглядкой на интересы и требования «европейского концерта». Тем не менее победа в войне способствовала укреплению позиций России на Балканах.

После войны К-польский престол занял *Иоаким III* (1-е Патриаршество, 1878–1884). Его идеалами были сильная патриаршая власть и подлинно вселенская наднациональная Патриархия; в этих своих устремлениях он всецело пользовался поддержкой российского правительства. Умеренно русофильская позиция патриарха вызвала резкое осуждение премьер-министра Греции Х. Трикуписа, к-рый обвинял его в предательстве интересов греч. нации.

В 80-х гг. XIX в. Патриархия испытывала постоянные финансовые затруднения, обусловленные в первую очередь отпадением болг. епархий и прекращением поступления от них доходов. В 1880 г. в результате оккупации Австро-Венгрией Боснии и Герцеговины Иоаким III был вынужден подписать конкордат, по которому австр. правительство полу-

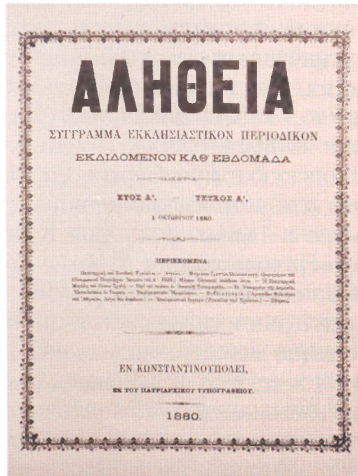
чало право назначать своего кандидата на митрополичьи кафедры, а за отказ от церковных доходов в этих областях Патриархату было предоставлено вознаграждение в размере 58 тыс. пиастров в год. С присоединением в 1881 г. Фессалии к Греческому королевству афинское правительство обязалось ежегодно выплачивать К-польской Патриархии определенную сумму, что, однако, не могло покрыть потери доходов от утраченных епархий. В этих условиях российское правительство решило оказать поддержку Патриархии и предложило Иоакиму III московскую ц. прп. Сергия Радонежского для устройства подворья. Открытие в 1881 г. подворья К-польского Патриархата в Москве должно было способствовать улучшению его экономического состояния и укреплению межцерковных связей.

В 80-х гг. XIX в. началась борьба КПЦ с османским правительством за свои права и привилегии (Провомаκόν ζήτημα), вызванная очередным наступлением на них Высокой Порты. Действия тур. правительства, в конечном счете направленные на ограничение автономного положения Церкви в гос-ве и на постепенное изъятие ее имущества, начались с частных случаев, когда завещания в пользу Церкви оспаривались родственниками покойных в тур. суде. Это дало повод министру юстиции к изданию в 1880 г. закона о том, чтобы утверждение в наследстве по завещаниям христиан, а также рассмотрение тяжб между христианами-наследниками происходило в турецких государственных, а не епархиальных судах. Аналогичное изменение Высокая Порта хотела внести в законодательство по брачному праву и разделу имущества между супругами после развода. Активные действия греч. агентов и патриотическая пропаганда со стороны греч. учителей в подведомственных КПЦ школах вызвали ряд правительственных мер, как цензурных (попытки запрета печатного органа Патриархии *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* в 1881, книги А. Паспатиса «Осада и взятие Константинополя» в 1882), так и направленных на контроль над начальным образованием (в первую очередь это относилось к школьным учебникам по географии, истории, катехизису и программам по этим предметам, а также слежке за учителями). Высокая Порта стремилась





вести изменения в бераты, выдаваемые архиереям,— основной документ, определяющий права местных митрополитов. Теперь правительство претендовало на право самостоятельно подвергать аресту священнослужителей, обвиненных в политической неблагонадежности (прежде право ареста принадлежало патриарху). Все эти требования Вы-



Обложка журнала
«Церковная истина».
1880 г. № 1

сокой Порты вызвали многочисленные протесты со стороны патриарха. На 1-м этапе борьбы за привилегии активную помощь Иоакиму III оказало российское посольство, чем и был обусловлен ее благоприятный исход для КПЦ. Тем не менее партия противников патриарха, поддерживаемая греч. правительством, одержала верх, и в 1884 г. Иоаким III заявил об отречении от Патриаршего престола. Российское правительство продолжало поддерживать с Иоакимом контакты и ждало удобного момента, чтобы снова способствовать его возведению на кафедру.

Новый патриарх *Иоаким IV* (1884–1886) проводил политику, ориентированную на Австро-Венгрию и сближение с Ватиканом. Он признал на сербском престоле митр. *Феодосия (Мраовича)*, с к-рым не имели канонического общения ни Иоаким III, ни РПЦ. Феодосий был поставлен в 1883 г. проавстр. правительством краля Милана Обреновича вместо митр. Михаила (Йовановича), смещенного за критику действий серб. властей и прорус. взгляды. В 1885 г. Иоаким IV также признал автокефалию Румынской Церкви. Еще большее охлаждение между Россией и КПЦ имело место при следующем

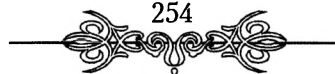
патриархе, *Дионисии V* (1887–1891), известном своими антирус. и антиславянскими настроениями. Избрание Дионисия сопровождалось острой борьбой между сторонниками Иоакима III и его противниками, дошедшей до рукопашной схватки. Тур. правительство надеялось получить в лице Дионисия своего деятельного помощника. При нем был сделан нек-рый поворот к старой системе геронтизма в Синоде и практиковалось призвание митрополитов «по достоинству» (κατ' ἀριστερίστην), по личному выбору патриарха.

В 1887 г. начался 2-й этап борьбы КПЦ за свои права и привилегии, вызванный очередной попыткой правительства конфисковать недвижимое имущество, полученное путем завещаний или наследства от монахов, под предлогом отсутствия правильно оформленных документов на владение этой собственностью. В 1888 г. снова встал вопрос о подсудности архиереев гражданскому суду, к-рый был спровоцирован активной деятельностью митрополитов и учителей греч. школ в Македонии (дело учителя А. Пихеона и Касторийского митр. Кирилла, Серрского митр. Луки, предание ряда священников военному суду). В кон. 80-х гг. XIX в. КПЦ начала связывать вопрос о правах и привилегиях с болгарским вопросом, касающимся выдачи бератов болг. митрополитам Македонии и Фракии: назначение Высокой Портой архиереев Болгарского Экзархата рассматривалось как нарушение законных прав К-польской Патриархии. Российская дипломатия поначалу заняла пассивную позицию, но в 1889 г. все-таки был принят ряд мер по защите интересов КПЦ. От участия в греко-болг. конфликте Россия по-прежнему дистанцировалась, но охлаждение и разрыв отношений с Болгарией в 80-х гг. XIX в. не могли способствовать поддержке интересов Болгарского Экзархата российским послом в К-поле А. И. Нелидовым. Осенью 1890 г. напряжение в отношениях между К-польской Патриархией и Высокой Портой достигло высшей точки: 3 окт. был объявлен интердикт (прекращение богослужений во всех церквях) и направлено воззвание ко всем автокефальным Церквам. Синод РПЦ предпочитал оставаться в стороне от этой борьбы, в то время как симпатизировавшие грекам чле-

ны российского посольства в К-поле склонялись к тому, чтобы оказать КПЦ помощь. Благодаря настойчивости, проявленной митрополитами Германом Ираклийским (буд. патриарх *Герман V*) и Каллиником Деркским, возглавлявшими борьбу за интересы КПЦ, поддержке со стороны российского посольства и из-за боязни народных волнений накануне праздника Рождества Христова в дек. 1890 г. Высокая Порта пошла на уступки и подтвердила все права КПЦ в их прежнем виде; бераты архиереям были выданы без изменений.

Последующие патриархи русофил *Неофит VIII* (1891–1894) и *Анфим VII* (1895–1897) не могли коренным образом изменить положение Церкви и оказать влияние на политические события на Балканах. Патриаршество *Константина V* (1897–1901) характеризовалось, с одной стороны, очередным охлаждением к России (офици. протест патриарха против деятельности ИППО на Востоке в 1899), с др. стороны, активными переговорами с Кентерберийским архиепископом о сближении англиканства с Православием и их возможном объединении в будущем. Эти переговоры положили начало экуменическим контактам КПЦ в XX в.

В 1901 г. российскому посольству в К-поле удалось оказать на тур. правительство необходимое давление и на Патриарший престол был вторично избран Иоаким III (2-е Патриаршество, 1901–1912). Россия возлагала на него большие надежды, прежде всего относительно чрезвычайно обострившегося болгарского вопроса: снятие схизмы, с т. зр. российского МИД, способствовало бы прекращению партизанской войны между болгарами и греками в Македонии. Однако в новых политических условиях, при крайней пассивности России на Балканах (обусловленной подписанием с Австро-Венгрией договора 1897 г. о сохранении status quo), Иоаким III не мог больше соблюдать нейтралитет в национальном вопросе. Одним из первых его внешнеполитических действий стало написание энциклики 1902 г., обращенной ко всем автокефальным Церквам, с призывом активизировать межцерковные контакты. В том же документе Иоаким предлагал на обсуждение вопросы о реформе календаря и об отношении





Патриарх К-польский Анфим VII.
Фотография. Кон. XIX в.

к старокатоликам, протестантам и римо-католикам. РПЦ в целом отреагировала на эти предложения положительно, но сдержанно: календарная реформа была сочтена несвоевременной и ненужной, переговоры со старокатоликами были признаны возможными, хотя их успех казался сомнительным; что касается католиков и протестантов, то из-за их политической активности на Востоке в ущерб интересам Православия диалог представлялся мало-реальным. Сербский и Черногорский митрополиты согласовали свои ответы с ответом российского Синода, Румынская Православная Церковь проявила еще большую сдержанность, и только Элладская Православная Церковь поддержала предложения патриарха. Через 2 года Иоаким III адресовал автокефальным Церквам 2-ю энциклику, на которую российский Синод откликнулся в марте 1905 г.: считая важными и своевременными шаги навстречу христианскому единству, было предложено образовать международную комиссию с участием всех Поместных Православных Церквей, к-рая и могла бы выработать единое «значимое для всех Церквей решение» об отношениях со старокатоликами и англиканами (ЦВ от 14.01.1906. № 2. С. 34).

1900–1910-е гг. в жизни КПЦ проходили на фоне непрерывной вооруженной борьбы в Македонии — между приверженцами К-польского Патриархата и Болгарского Экзархата, с одной стороны, между греч. и болг. партизанами, а также против тур. правительства — с другой. Церковная борьба стала лишь прикрытием для борьбы национально-политической за предстоящий раздел

территорий Македонии и Фракии. С греч. стороны формировались вооруженные отряды под командованием кадровых офицеров; они действовали заодно с местными командирами (П. Мелас, капитан Коттас и др.) и пользовались поддержкой со стороны греч. дипломатических представств. Активную роль в этой борьбе играла Церковь: мон-ри становились складами оружия и местом укрытия партизан, а митрополит Касторийский Герман (Каравангелис) в течение ряда лет сам руководил вооруженным отрядом и вошел в историю греч. народа как один из наиболее героических «македономатов». Деятельность греч. отрядов была направлена более против болг. партизан, чем против османского правительства. В авг. 1903 г. вспыхнуло Илинденско-Преображенское антитур. восстание, в к-ром принимали участие почти исключительно македон. болгары. После его подавления Высокая Порта запретила переход общин из К-польского Патриархата в Болгарский Экзархат, а Россия и Австро-Венгрия подписали Мюрцштегское соглашение (1903), согласно к-рому в Македонию направлялись военные и гражданские агенты обеих держав для наблюдения за проведением реформ тур. правительством. Деятельность агентов, продолжавшаяся неск. лет, не дала существенных результатов, тем более что брит. правительство со своей стороны выдвигало проекты финансовых реформ, направленные на ограничение русско-австр. влияния.

Очередным событием в обострении греко-болгарских отношений стал греч. погром 1906 г. в Болгарии, спровоцированный в свою очередь действиями греч. отрядов против болг. сел в Македонии. Погром сопровождался пожарами, убийствами и разрушениями в ряде болг. городов с греч. населением: в Варне, Созополе, Анхиале, Филиппополе, Станимаке. Особенно серьезные были последствия пожара в Анхиале. Прибывший в Варну новый греч. митрополит вообще не был допущен в город. Патриарх Иоаким направил ряд нот и протестов как Высокой Порте, так и представителям великих держав в К-поле. Российская сторона оставила эти протесты без внимания; более того, рус. пресса осуждала патриарха за излишнюю настойчивость и только «Церковный вестник», издаваемый извест-

ным филэллином проф. И. И. Соколовым, выражал сочувствие грекам.

Не менее напряженной была ситуация на зап. окраине К-польского Патриархата — в Косове и Метохии. Российские дипломаты, в течение ряда лет упорно добивавшиеся предоставления на митрополичьи кафедры Зап. Македонии и Косова сербов, постепенно достигли цели: в Скопье (Ускюбе) и на Рашско-Призренской кафедре были утверждены архиереи серб. национальности. Вооруженная борьба албанцев и сербов в Косове и Метохии и опасность полного исчезновения серб. правосл. населения, особенно в зап. части области, в 1902 г. вынудили Рашско-Призренского митр. *Никифора (Перича)* принять предложение рус. настоятеля келлии свт. Иоанна Златоуста на Афоне, иеросхим. Кирилла (Абрамова), поселить неск. рус. монахов в мон-ре *Дечаны*.

Постепенно Балканы становились клубком национально-политических противоречий, находящихся под прикрытием церковных споров, к-рые, как оказалось, было невозможно разрешить путем мирного диалога. Ист.: *Τὰ κατὰ τὸ ζήτημα τῶν ἐκκλησιαστικῶν προνομίων ἀπὸ τῆς 19 Φεβρουαρίου 1883 μέχρι τῆς ἐπιβραβεύσεως τοῦ ἀρχαίου καθεστώτος. Κωνσταντινούπολις, 1884; Γεδεών Πίνιας; idem. Ἐγγραφα πατριαρχικὰ καὶ συνοδικὰ περὶ τοῦ Βουλγαρικοῦ ζητήματος; 1852–1873). Κωνσταντινούπολις, 1908; Филарет (Дроздов), митр. Собрание мнений и отзывов по делам Правосл. Церкви на Востоке. СПб., 1886; Теплов В. А. Греко-болг. церковный вопрос по неизд. источникам. СПб., 1889; Γενικὸι κανονισμοὶ περὶ διευθετήσεως τῶν ἐκκλησιαστικῶν καὶ ἐθνικῶν πραγμάτων τῶν ἐπὶ τὸν Οἰκουμενικὸν θρόνον διατελούντων ὀρθόδοξων χριστιανῶν ἐπὶ τῶν τοῦ σουλτάνου. Κωνσταντινούπολις, 1900; Михаил (Семенов), иером. Собрание церк. уставов К-польского Патриархата 1858–1899 г. Каз., 1902; Трубецкой Г. Н. Россия и Вселенская Патриархия после Крымской войны 1856–1860 гг.: По неизд. мат-лам // ВЕ. 1902. Т. 214. № 4. С. 549–592; Т. 215. № 5. С. 5–51; № 6. С. 469–507; Иона (Вуколов), архим. Свет с Востока: Письма настоятеля польской церкви в К-поле, о церковных делах правосл. Востока. СПб., 1903. Вып. 1; Νικηφόρος (Гликас), митр. Βιογραφία καὶ Ἡμερολόγια. Ἀθήναι, 1907; Иосиф I (Йовчев), Экзарх. Дневник / Ред.: Т. Съев, Хр. Темелски. София, 1992; «Наша отечественная Церковь занимает первое место между всеми Православными Церквами»: Отчет проф. И. Е. Троицкого о командировке на Восток. 1886 г. / Подгот. текста, вступ. ст. и коммент.: Л. А. Герд // ИА. 2001. № 4. С. 135–174; «В делах Востока первой заботой нашей должна быть Святая Церковь...»: Две записки обер-прокурора Св. Синода А. П. Толстого по греко-болг. вопросу с коммент. имп. Александра II. 1860 г. / Подгот. текста, вступ. ст. и коммент.: Л. А. Герд // Там же. 2003. № 2. С. 49–61; Россия и Правосл. Восток: К-польский Патриархат в кон. XIX в.:*



Πисьма Г. П. Беглери к проф. И. Е. Троицкому. 1878–1898 гг. / Изд. подгот.: Л. А. Герд. СПб., 2003.

Лит.: *Ποпов Н. Α.* По поводу восстановления Болгарского экзархата. М., 1872; *Κυργανов Φ. Α.* Исторический очерк греко-болг. распри // ПС. 1873. Ч. 1. № 2. С. 187–260; *Φιλιππος Τ. Ι.* Современные церк. вопросы. СПб., 1882; *Π[ετρος] Η.* Взгляд очевидца на греко-болг. распри // ИВ. 1886. Т. 25. № 8. С. 274–286; *Παλαδόπουλος Γ.* Η σύγχρονος ιεραρχία της Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 1895; *Τεπлов Β. Α.* Кн. А. Б. Лобанов-Ростовский. СПб., 1897; *Ἀντίοχος Σ.* Τὰ πρόνοια της Ὀρθοδόξου τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας καὶ περὶ ἐκλογῆς τῶν πατριαρχῶν αὐτῆς ἐπὶ τῇ βάσει αὐτῆν μετὰ καταλόγου τῶν πατριαρχευσάντων ἐν αὐτῇ κατὰ τὴν λήξαντα ΙΘ' αἰ. Ἀθήνα, 1901; *Соколов И. И.* Церковно-религиозная и общественно-бытовая жизнь на правосл. греч. Востоке в XIX в.: Ист. очерк. СПб., 1902; *он же.* К-польская Церковь в XIX в. СПб., 1904; *он же.* Богословские и священнические школы на правосл. греч. Востоке // ХЧ. 1906. № 5. С. 778–791; № 6. С. 889–908; № 7. С. 99–115; № 8. С. 234–253; № 9. С. 391–413; *он же.* Епархии К-польской Церкви настоящего времени. Пг., 1914; *он же.* Доклад «О патриаршестве», 23 окт. 1917 г. // Собор, 1918. Деяния. М., 1994. Т. 2. С. 383–391; *Σπανοῦδη Κ. Π.* Ἱστορικὰ σελίδες: Ἰωακείμ ὁ Γ'. Κωνσταντινούπολις, 1902; *Дмитриевский А. А.* Гр. Н. П. Игнатиев как церк.-полит. деятель на правосл. Востоке: (По неизд. письмам его к начальнику Рус. духовной миссии в Иерусалиме архим. Антонину Капустину). СПб., 1909; *Мансуров П. Б.* К-польская Церковь: Очерк осн. начал строя ее в XIX в. М., 1909. Ч. 1: Центр. управление; *Καλλίνικος (Δελικάνης), ἀρχμ.* Τὰ δίκαια καὶ πρόνοια τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Κωνσταντινούπολις, 1909; *Снегаров И.* Руски опити за предотвратяване и дигане на схизмата // Македонски преглед. 1929. Т. 5. № 1. С. 1–44; № 2. С. 1–32; *Sumner B. H.* Russia and the Balkans: 1870–1880. Oxf., 1937; *Stavrianos L. S.* Balkan Federation: A History of Movement Towards Balkan Unity in Modern Times. Northampton (Mass.), 1944; *Petrovich M. B.* The Emergence of Russian Pan-Slavism: 1856–1870. N. Y., 1956; *Кирил (Константинов), патр. Български.* Граф Н. П. Игнатиев и българският църковен въпрос: Изследване и документи. София, 1958; *Σταυρίδης Β. Θ.* Ὀρθοδοξία καὶ Ἀγγλικανισμός κατὰ τὸν Κ' αἰῶνα. Θεσσαλονίκη, 1960; *idem.* Η ἴερα Θεολογικὴ Σχολὴ τῆς Χάλκης. Ἀθήνα; Θεσσαλονίκη, 1968–1973. 3 τ. Θεσσαλονίκη, 1988; *idem.* Οἱ Οἰκουμενικοὶ Πατριάρχαι: 1860 – σήμερον. Θεσσαλονίκη, 1977–1978. 2 τ.; 2004; *Dakin D.* The Greek Struggle in Macedonia: 1897–1913. Thessal., 1966; *Frazer Ch. A.* The Orthodox Church and Independent Greece: 1821–1852. L., 1969; *Маркова З.* Българското църковно-национално движение до Кримската война. София, 1976; *Jelavich Ch. and B.* The Establishment of the Balkan National States, 1804–1920. Seattle; L., 1977; *Лыгушвили К. С.* Национально-освободительная борьба болгарского народа против фанариотского ига и Россия. Тбилиси, 1978; *Новичев А. Д.* История Турции. Л., 1978. Т. 3–4; *Braude V., Lewis V.* Introduction // Christians and Jews in the Ottoman Empire. N.-Y.; L., 1982. Vol. 1. P. 1–36; *Clogg R.* The Greek Millet in the Ottoman Empire // Ibid. P. 185–208; *Kofos E.* Attempts at Mending the Greek-Bulgarian Schism (1875–1902) // BalkSt. 1984. Vol. 25. N 2. P. 347–375; *Ράφτη Ε. Τ.*

Ο Οικουμενικός Ἐθνός ὡς Θεμὸς δικαίου. Θεσσαλονίκη, 1986; *Ἀνεστίδης Σ.* Ἰωακείμ ὁ Γ' Ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως καὶ Οἰκουμενικός Πατριάρχης (1878–1184, 1901–1912) // Δελτίον Κέντρου Μικρασιατικῶν Σπουδῶν. Αθήνα, 1986/1987. Τ. 6. Σ. 391–414; *Βακαλόπουλος Κ.* Ἱστορία του Βορείου Ἑλληνισμοῦ: Ἑράκη. Θεσσαλονίκη, 1990; *Χρυσόστομος (Καλαϊτζής), μηρ.* Τὸ μετόχιον τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ἐν Μόσχᾳ Ὁ Ἅγιος Σέργιος καὶ οἱ ἡγούμενοι αὐτοῦ: 1881–1936. Γενεύη, 1991; *Καρδαράς Χ.* Η πολιτικὴ δράση του Πατριάρχου Ἰωακείμ Γ': Πρῶτη πατριαρχεῖα 1878–1884. Ἰωάννινα, 1993; *idem.* Ἰωακείμ Γ' – Χαρ. Τρικούπης: Η Αντιπαράθεση: Από τὴν ἀνέκδοτη ἀλληλογραφία του Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου (1878–1884). Αθήνα, 1998; *Σφέτας Σ.* Οἱ ἀνελλήνικοι διαγωμοὶ στην Ἀνατολικὴ Ρωμυλία κατὰ τὸ ἐτος 1906 στα πλαίσια της Βουλγαρικῆς κρατικῆς πολιτικῆς // Βαλκανικά Σύμμεκτα. 1993/1994. Τ. 5/6. Σ. 75–91; *Мисуревич О. Е.* «Восстань, о Греция, восстань!»: Рождение греч. независимости глазами современников. Симферополь, 1998; *она же (Петрунина) О. Е.* Греция и государство в XVIII–XX вв. М., 2010; *Лисовой Н. Н.* Русская Церковь и Патриархаты Востока: Три церковно-полит. утопии XX в. // Религии мира: История и современность, 2002. М., 2002. С. 143–219; *Στασιτόπουλος Δ.* Μεταρρύθμιση καὶ ἐκκοσμίκευση: Πρὸς μιὰ ἀνασύνθεση της ιστορίας του Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου τῶν 19ο αἰῶνα. Αθήνα, 2003; *Герд Л. Α.* К-поль и Петербург: Церковная политика России на правосл. Востоке (1878–1898). М., 2006; *она же.* Россия и греко-болг. церковный вопрос в 1901–1914 гг. // ИЗ. 2010. Т. 13(131). С. 225–273; *Бонева В.* Българското църковно-национално движение, 1856–1870. София, 2010.

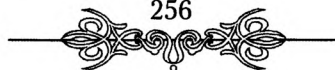
Л. А. Герд

Ποσitionη ΚΠЦ при правительстве младотурок: 1908–1918 гг.

В 1908 г. в результате революционного переворота власть в стране перешла к правительству младотурок. Одной из основных идей, обсуждавшихся в это время, было построение единого мультинационального государства – оттоманского единства всех наций. Главной проблемой на пути реализации этой идеи являлось существование обособленных национально-религ. групп (миллетов), поэтому часть последовавших в стране реформ младотурки направили на упразднение причин национального обособления и секуляризацию миллетов (переход к пониманию миллета скорее как культурного, а не как религ. единства). Ряд мер был направлен на снижение влияния национальных религ. лидеров, что вызвало новую фазу «споров о прерогативах» (правах и привилегиях) КΠЦ и резкое обострение отношений между Фанаром и новым правительством, которое с 1913 г. избрало панисламистское направление в своей политике. Впрочем, после восстания в Албании в 1911–1912 гг. стало очевидно, что проект мультина-

ционального единства в тех условиях не мог быть реализован, и младотурки переключились на др. задачи, главными из к-рых стали вопросы экономической безопасности и образования. При решении этих задач также возникли межнациональные конфликты, поскольку целью реформ было взятие ключевых отраслей под полный контроль османов и упразднение национальной автономии в вопросах культуры и образования. Эти события происходили на фоне масштабной программы секуляризации, проводимой новым правительством. Среди наиболее значимых мер были существенное ограничение функций шейх-уль-ислама, реформа религ. школ (медресе) и передача их в ведение Министерства образования, религ. реформа, ограничение действия шариатских судов, принятие единого кодекса семейного права, узаконившего гос. регистрацию брака, отказ от ислам. календаря хиджры и др. (*Berkes*. 1964. P. 366–428). Общие секуляризационные процессы затронули и немусульм. население. Особенно угрожающим для христиан Османской империи был рост тур. национализма. Т. о. К-польский Патриархат столкнулся с рядом проблем, требовавших от него больших усилий по отстаиванию прав греч. меньшинства и собственных привилегий (Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. Κωνσταντινούπολις, 1922. Σ. 245–260).

После смерти Иоакима III (13 нояб. 1912) на Патриарший престол 28 янв. 1913 г. был избран 73-летний митр. Халкидонский Герман (Καβακοπουλος) с именем Герман V. На его Патриаршество пришелся разгар имяславческих волнений на Афоне (см. в ст. *Имяславие*). В послании к Свящ. Киногу Св. Горы Афон от 5 апр. 1913 г. патриарх Герман назвал учение имяславцев богохульным и еретическим (*Ibid*. 1913. Σ. 146), а после их выдворения с Афона высказался против возвращения на Св. Гору даже тех, кто принесли покаяние. В 1913 г. на Лондонской мирной конференции обсуждался предложенный российской стороной проект надления Афонского п-ова экстерриториальным статусом под совместным протекторатом правосл. держав (в 1912 Афон был занят греч. войсками и его статус потребовалось урегулировать посредством международных переговоров). К-польский Патриархат поддержал





протест Свящ. Кинота против данной инициативы, заявившего, что она нарушает многовековые устои и привнесет на Св. Гору «племенные раздоры, политические страсти и партийные склоки» (Ibid. С. 381–384, 390–398). Несмотря на положение Бухарестского мирного договора 1913 г. о включении Афона в состав Греции, Россия фактически не признала этого решения и продолжала вести переговоры с греками о статусе полуострова и положении рус. монахов-афонитов.

27 нояб. 1913 г. Болгарский экзарх Иосиф I перенес кафедру из К-поля в Софию, что несколько снизило многолетнюю напряженность в отношениях Фанара с болгарами. Пользуясь моментом, российская дипломатия предприняла очередную попытку склонить враждующие стороны к преодолению «болгарской схизмы», обещая в этом случае оказать материальную помощь КПЦ. Другим условием, выдвинутым российской стороной, было реформирование Халкинской богословской школы, установление большей прозрачности в ее деятельности, в т. ч. в программах подготовки учащихся и финансовых расходах. РПЦ с 90-х гг. XIX в. оказывала значительную финансовую поддержку Халкинской школе: в 1894 г. Определением Синода был установлен всероссийский сбор средств на восстановление зданий Халкинского уч-ща после землетрясения, а сбор на содержание уч-ща с 1889 г. проводился ежегодно (РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Д. 93. После 1895. Перечень кружечных сборов различных назначений и сборов, проводившихся по подписным листам в церквях. Л. 3). Определением Синода 1889 г. предписано Московской Синодальной канцелярии и главному священнику армии и флота приглашать церкви, монахи, духовенство, прихожан к пожертвованиям на устройство и содержание центрального богословского уч-ща Константинопольского Патриархата на о-ве Халки. По сообщениям российского посла в К-поле М. Н. Гирса, Герман V и экзарх Иосиф выразили обоюдную готовность к шагам, направленным на снятие схизмы, но затянувшиеся переговоры были прерваны из-за первой мировой войны (Герд. 2012. С. 165–176).

В годы, предшествовавшие началу первой мировой войны, положение немусульм. населения Османской



*Митр. Прусский Дорофей,
местоблюститель
Патриаршего престола.
Фотография с портрета.
Ок. 1920 г.*

империи стало стремительно ухудшаться из-за дискриминационной политики новых властей, роста национализма и ислам. радикализма. Одно за другим отменялись юридические права христ. меньшинств. Греческое население депортировали с мест традиц. проживания в приграничных и стратегически важных областях вглубь империи, многие покинули страну (только по офиц. тур. данным, в эти годы почти 164 тыс. греков, проживавших в Сев.-Зап. Анатолии, эмигрировали в Грецию (Gingeras R. *Sorrowful Shores: Violence, Ethnicity, and the End of the Ottoman Empire, 1912–1923.* Oxf., 2009. P. 40). В знак протеста против усиливавшегося притеснения христиан 29 мая 1914 г. Герман V распорядился временно прекратить богослужения в храмах и занятия в школах. В тот же день патриарх обратился с посланием к автокефальным Церквам, ходатайствуя о поддержке гонимого христ. населения на территории Османской империи и призывая братские Церкви «протянуть нам руку утешения и помощи в безутешном и отчаянном нашем положении соответственными шагами, каждая перед своим благочестивым правительством и иными способами, какие Господь внушит, спешно содействуя подаче, откуда следует, необходимой помощи находящемуся в опасности христианскому населению и цивилизации на Востоке» (Герд. 2012. С. 120). Однако пока Синод РПЦ со свойственной ему в тот период медлительностью рассматривал эту просьбу, начавшаяся первая мировая война

привела к разрыву отношений между Россией и Османской империей и соответственно к прекращению офиц. церковных связей.

В 1914 г. в ходе всеобщей мобилизации в связи с вступлением Османской империи в первую мировую войну мн. христиан призвали в армию, а муж. население непризывного возраста направлялось на принудительные работы в т. н. рабочие батальоны. Параллельно с этим османское правительство инициировало подготовку договора о принудительном обмене населением с Грецией (Mourellos Y. G. *The 1914 Persecutions and the First Attempt at an Exchange of Minorities between Greece and Turkey* // *BalkSt.* 1985. Vol. 26. N 2. P. 389–413).

По мнению многих членов Синода и Смешанного совета, престарелый патриарх Герман в этой ситуации должен был уйти на покой и уступить место более активному предстоятелю. Одним из последних деяний Германа V стало «признание восстановления Русского Патриархата» 6 сент. 1918 г. (Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1918. Σ. 125). 12 окт. 1918 г. Герман V отрекся от престола под давлением недовольной его деятельностью оппозиции. Местоблюстителем был избран митр. Прусский Дорофей (Маммелис), а выборы нового патриарха были отложены на неопределенное время. Причиной была подготовка Грецией военного вторжения на территорию Османской империи с целью возвращения в свой состав исконных греч. земель. В случае воссоздания «Великой Греции» на ее территории планировалось устроить единую греч. Церковь с центром в К-поле, к-рую соответственно мог возглавить уже следующий К-польский патриарх, а потому его избрание следовало, по мысли идеологов этого проекта, провести позднее.

КПЦ в период разрыва отношений с турецким правительством (1919–1923). Череда изнурительных войн на протяжении 10 лет привела Османскую империю к распаду. В результате итало-тур. войны (1911–1912) Турция утратила Ливию и о-ва Додеканеса, по итогам Балканских войн (1912–1913) — почти все европейские территории, перешедшие к Сербии, Болгарии, Греции, Черногории и новообразованной Албании, после поражения в первой мировой войне — арабские





владения и Кипр. К-поль и ряд др. территорий были оккупированы державами Антанты; рассчитывая на их поддержку, 15 мая 1919 г. в Смирне (ныне Измир) высадились греч. войска. Военные действия сопровождались эскалацией насилия со стороны тур. властей по отношению к христ. населению: этническими чистками и исламизацией правосл. греков, что объяснялось их враждебностью к государству. По словам ген. Мустафы Кемаль (впосл. президент Турции), «повсюду в стране открыто или исподтишка работают представители христианских меньшинств, стремясь обеспечить свои групповые интересы, хотя бы за счет полного краха государства» (*Кемаль М. Путь новой Турции: 1919–1927. М., 1929. Т. 1. С. 6.*)

Политика КПЦ при новом местоблюстителе приобрела явно анти-тур. направленность. На страницах офиц. изданий К-польской Патриархии печатались пропагандистские и антиправительственные материалы, открыто заявлялось о неизбежном и скором конце «турецкого ига». 29 янв. 1919 г. митр. Дорофей издал циркуляр о прекращении преподавания тур. языка и истории Османской империи в греч. школах, а также об использовании исключительно греч. языка в изданиях Патриархата (*Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1919. Σ. 35*). Наконец, 16 марта 1919 г., незадолго до начала греко-тур. войны, Фанар официально разорвал отношения с Высокой Портой, отказавшись подчиняться султану и его правительству. Т. о., де-факто К-польский Патриархат утратил статус офиц. института Османской империи. В июне 1919 г., уже после вступления греческой войск на территорию Османской империи, митр. Дорофей демонстративно отправился в Афины, где во время встречи с премьер-министром Греции Э. Венизелосом заявил, что молится, чтобы Всевышний «укрепил Греческое правительство в исполнении великого его дела — воссоединения народа в единую великую и неделимую Грецию» (*Ibid. Σ. 135*).

После роспуска тур. парламента в К-поле (18 марта 1920) Мустафа Кемаль, возглавивший национально-освободительное движение, сформировал 23 апр. 1920 г. в Анкаре оппозиционное правительство — Великое национальное собрание, к-рое отказалось ратифицировать Севрский мирный договор (10 авг. 1920).

На Фанаре же новость о подписании Севрского договора была встречена с ликованием: Церковь праздновала «новое избавление от агарян» (*Ibid. 1920. Σ. 330–332*), а митр. Дорофей прославлял успехи «нашей национальной армии» (*Ibid. Σ. 309*). К-польский Патриархат в это время постоянно именовался греческим, а его представители называли Грецию родиной (*Ibid. Σ. 464–465; Ibid. 1921. Σ. 268–269*).

В нояб. 1919 г. Синод КПЦ направил в Грузию для выяснения канонического положения Грузинской Православной Церкви Трапезундского митр. Хрисанфа (Филиппидиса). По завершении миссии он проинформировал Синод об обстоятельствах восстановления автокефалии Грузинской Церкви и о желании грузин как можно скорее получить признание свершившегося факта со стороны КПЦ. В письме Синоду митр. Хрисанф высказал мнение, что «исключительно примирительное вмешательство первенствующей Константинопольской Церкви, которое в истории в подобных чрезвычайных обстоятельствах всегда оказывалось действенным, поможет устранить расхождения между Русской и Грузинской Церковью и убедить святейший Русский Собор признать восстановление... автокефального статуса Грузинской Церкви» (*Ibid. 1920. Σ. 268*). Хотя КПЦ вплоть до 1990 г. не признавала автокефалию Грузинской Церкви и выступала против именованья ее предстоятеля патриархом (*Ibid. 1922. Σ. 480–481*), тем не менее при патриархе Василии III Фанар «полуофициально» (до окончательного решения Всеправославного Собора) признал Грузинский Патриархат и вступил с католикосами в переписку.

В сент. 1920 г. по случаю освобождения греч. армией Смирны К-польская Патриархия выразила Венизелосу свою «признательность» (*Ibid. 1920. Σ. 437*). 16 сент. в Афинах во время праздничных мероприятий в честь заключения Севрского мирного договора прошла встреча 32 митрополитов т. н. новых территорий (областей, вошедших в состав Греции по итогам Балканских войн), на к-рой было принято решение обратиться к Синоду КПЦ с предложением безотлагательно провести в К-поле Собор всех епископов с целью избрания патриарха и принятия нового церковного устава, отвечаю-

щего изменившимся политическим обстоятельствам (*Ἀνδρέας (Νανάκης). 2008. Σ. 140–141*). Однако в нояб. 1920 г. в Греции произошла смена власти и политического курса в связи с поражением Венизелоса на правительственных выборах. Новое правительство иначе смотрело на роль и деятельность К-польского Патриархата и хотело видеть во главе его лояльного к себе патриарха, не из числа сторонников Венизелоса.

При митр. Дорофее значительно активизировались экumenические контакты КПЦ, к-рая издала «Окружное послание Константинопольской Церкви всем христианским Церквам» (янв. 1920), участвовала в VI Ламбетской конференции (июль–авг. 1920, Лондон) и в подготовительной встрече Всемирного христианского конгресса в рамках движения «Вера и устройство» (авг. 1920, Женева) и др. В «Окружном послании...» митр. Дорофей призвал всех христиан к сближению, преодолению взаимного недоверия, отказу от прозелитизма, к взаимопониманию и взаимопомощи. Предлагалось принять единый унифицированный календарь, установить регулярный братский обмен письмами по великим праздникам и др. исключительным поводам, развивать академический обмен и контакты на уровне богословских школ, проводить всехристианские конгрессы и т. п. Наиболее значительным было предложение создать некую «Лигу Церквей» по подобию создаваемой в то время «Лиги наций». Эту идею К-польская Патриархия серьезно разрабатывала с 1919 г., когда Синодом была учреждена специальная комиссия для подготовки и обсуждения соответствующего проекта (*Νέος Ποίμην. Κωνσταντινούπολις, 1919. Σ. 410–414*).

В февр. 1921 г. митр. Дорофей прибыл в Великобританию на Лондонскую конференцию и скоропостижно скончался 6 марта. Новым местоблюстителем был избран митр. Кесарийский Николай (Саккопулос). 12 апр. 1921 г. вопреки требованиям афинского правительства не спешить с выборами в период политической и военной нестабильности К-польский Патриархат объявил о начале процедуры избрания патриарха. В ответ на это решение под давлением Афин 38 архиереев «новых территорий» собрались в мае на совещание в Адрианополе (ныне Эдирне), по итогам к-рого было ре-





шено направить на Фанар просьбу отложить избрание нового патриарха до окончания войны. Получив послание архиереев, Синод КПЦ принял решение отложить намеченные на 6 июня выборы на неопределенное время. Однако 6 окт. вопреки протестам со стороны большого числа архиереев была опубликована синодальная энциклика о безотлагательном проведении выборов, назначенных на 25 нояб. Афинское правительство безуспешно пыталось сорвать выборы, к-рые, кроме всего прочего, прошли с серьезными процессуальными нарушениями. В день выборов 7 синодальных митрополитов выступили за их перенос, но были выведены из состава Синода и заменены др. архиереями из числа присутствовавших. Сама процедура выборов была проведена с нарушением кворума, поскольку в них не принимали участия представители епархий КПЦ на территории Греции, и в итоге присутствовало меньше половины выборщиков (104 из 272). Несмотря ни на что, выборы были объявлены состоявшимися, и большинством голосов на Патриарший престол был избран убежденный сторонник Венизелоса *Мелетий IV (Метаксакис)*, каноническое положение к-рого на тот момент было весьма двусмысленным. Он занимал Афинскую кафедру (8 марта 1918 — нояб. 1920) во время пребывания у власти правительства Венизелоса, а после его поражения на выборах был смещен с нее. В должности Афинского митрополита был восстановлен роялист Феоклит (Минопулос), преданный церковному суду после удаления в 1917 г. греч. кор. Константина I. Мелетий не признал своего увольнения. 18 нояб. он опубликовал довольно смелое антиправительственное заявление, обращенное к «клиру и народу Афинской митрополии» (Πάντανος Ἀλεξάνδρεια, 1920. Σ. 963–968), в котором объяснил, почему отказывается признать решение Синода и правительства и будет продолжать именовать себя «митрополитом Афинским». С этим титулом он фигурировал на выборах патриарха на К-польскую кафедру. На момент избрания Мелетий жил в США, куда в февр. 1921 г. переехал из Греции и где вместе со своим бывш. викарием еп. Родостольским Александром (Димоглу) возглавлял приходы греков-венизелистов, объединив их в учрежденную им Ар-

хиепископию Сев. и Юж. Америки. Греч. монархическое правительство отказалось признать результаты выборов патриарха, а подконтрольный правительству Синод Элладской Православной Церкви инициировал суд над «бывшим митрополитом Афинским» Мелетием. 29 дек. 1921 г. решением Синода Мелетий был извергнут из сана и определен на пожизненное покаяние простым монахом в один из греч. мон-рей. 25 янв. 1922 г. синодальное решение было утверждено кор. Константином I и доведено до сведения братских православ. Церквей. В ответ К-польский Патриархат в опубликованном заявлении назвал это решение ничтожным с т. зр. канонического права, поскольку Мелетий, будучи к моменту суда над ним избранным К-польским патриархом, якобы был неподсуден Синоду Элладской Православной Церкви (Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1922. Σ. 7). К-польский Патриархат в свою очередь не признал митр. Феоклита и объявил Афинскую кафедру вдовствующей после избрания Мелетия на К-польский престол (Ibid. 1922. Σ. 54). Тем временем епископы «новых территорий» собрались в дек. в Фессалонике на совещание, в к-ром приняли участие в т. ч. 7 выведенных 25 нояб. из состава Синода КПЦ митрополитов. Собравшиеся объявили о том, что отказываются признать Мелетия патриархом. Вспыхнувший конфликт между «роялистской» Элладской Православной Церковью и лояльными Афинам митрополитами «новых территорий», с одной стороны, и «венизелистским» Патриархатом, с другой, на нек-рое время прервал их общение, многократно усугубив греч. общественно-политический кризис (т. н. национальный раскол — Ἐθνικὸς διχασμὸς). В годы политического разделения К-польский патриарх все чаще именовался не духовным главой всей греч. нации, как прежде, а лишь главой греков-ирредентистов (κεφαλὴ τοῦ ἀλύτρωτου Ἑλληνισμοῦ, ἔθνικὸν κέντρον τῶν ἀλυτρώτων). Впрочем, Мелетий IV после избрания занял примиренческую позицию, постарался поставить К-польский Патриархат выше национального разделения и убедить не признавших его архиереев подчиниться решению собратьев на территории Турции ради блага Церкви и нации (в частности, была объявлена «амнистия» всем архие-

реям, отказавшимся под давлением Афин принимать итоги выборов). Хотя офиц. издание К-польской Патриархии и превозносило прошедшие выборы как уникальное событие в истории КПЦ (якобы первые независимые выборы патриарха — Ibid. 1921. Σ. 373), у выборов была политическая подоплека: по словам современников, «голосовали не за Мелетия, а за Венизелоса» (Ibid. 1922. Σ. 77), а Мелетия IV называли «Венизелосом в рясе». Как писал участник тех событий и основной претендент на Патриарший престол Амасийский митр. Герман (Каравангелис), «движущей силой этого избрания были политические и экономические причины» (Τὸ ἄρχεῖον τοῦ ἑθνομάρτυρος Σμύρνης Χρυσόστομου / Ἐκδ. Ἀ. Ἀλεξάνδρην. Ἀθήνα, 2000. Τ. 3. Σ. 188–189). В течение 1920 г. в офиц. издании КПЦ вышла серия программных статей Е. Лукараса (Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1920. Σ. 399–401, 421–424, 427–429), в которых описана роль К-польского Патриархата в новых исторических условиях. В том же году КПЦ объявила о созыве сразу после выборов патриарха «Всеправославного Вселенского собора» (Ibid. 1920. Σ. 158), который предполагали провести в 1921 г. в храме Св. Софии в освобожденном К-поле. К тому времени К-польский Патриархат больше 2 лет находился под протекторатом союзных войск, оккупировавших К-поль, и проводил самостоятельную политику с уклоном в греч. национализм. Исход продолжавшейся греко-тур. войны (1919–1922) был все еще неочевиден. В случае победы греков К-польский Патриархат навсегда освободился бы от тур. ига и начал бы новый этап своего существования. В тот момент весь греч. мир вспоминал события столетней давности — начало греческого национально-освободительного восстания 1821 г. В Афинах прошла канонизация патриарха-мученика *Григория V*, и казалось, что история повторит свой круг 100 лет спустя и последует новая, окончательная победа греч. нации. В этот критический момент, когда решалась судьба К-польского Патриархата и греч. национальной идеи, Фанару нужен был сильный и яркий лидер. Мелетий безусловно был незаурядной личностью, имел широкие политические связи и серьезную финансовую поддержку. В те годы именно



Мелетий считался «самым энергичным представителем греческого национализма в Церкви» (*Andreas (Nanakis)*. 2006. Р. 366). Идея возвести Мелетия на К-польскую кафедру возникла еще в 1913 г., после смерти патриарха Иоакима III (тогда его имя было внесено в список кандидатов на Патриаршество: ЦВ. 1913. № 7. С. 214–218), а 2-я попытка была предпринята в 1919 г. при местоблестителе митр. Дорофее.

Спустя 2 месяца после избрания, 24 янв. 1922 г., Мелетий прибыл в К-поль. В тот же день состоялась его интронизация. Одним из первых решений нового патриарха стало издание 19 февр. томаса о признании образованной в мае 1920 г. Автокефальной объединенной Сербской Православной Церкви Королевства сербов, хорватов и словенцев и о передаче в ее юрисдикцию епархий КПЦ, оказавшихся в границах новообразованного гос-ва (Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1922. Σ. 170–171). 24 февр. Мелетий IV в мирном послании к патриарху Сербскому Димитрию подтвердил признание за Сербской Православной Церковью самопровозглашенного в 1920 г. статуса Патриархата. Объясняя свое решение, патриарх Мелетий писал: «Восхваляем пожелание Церкви и государства, и признаем пользу от такого возвышения для Православия, однако сам образ действия мы сочли отвечающим в каноническом порядке больше икономии, нежели акривии, потому что возведение в патриаршее достоинство одной из поместных святых Божиих Церквей нуждается в соответствующем решении Вселенского Собора, как свидетельствуют примеры отцов. Мы же, принимая во внимание больше намерение и цель, и уважая данное ранее от имени нашей святейшей Церкви общее согласие, и желая еще больше умножить радость любезного Господу благочестивого сербского народа, отныне присоединяемся к решению и деянию святейшей Церкви в Сербии, пребывая в уверенности, что со временем подобным образом определятся и другие блаженнейшие патриархи» (Ibid. 1922. Σ. 172–173). В 1920 г. на страницах официального издания КПЦ было опубликовано опровержение появившихся в сербской прессе слухов о том, что за признание провозглашения Сербского Патриархата Фанар якобы запросил 1,5 млн франков (Ibid. 1920. Σ. 361–362).

Вскоре после избрания Мелетий IV приступил к реализации давно задуманной им программы превращения К-польского Патриархата в глобальную, в полном смысле слова Все-



Будущий Константинопольский патриарх Мелетий IV во время посещения Нью-Йорка в 1921 г. Фотография. 1921 г.

ленскую Церковь, организованную по принципу внутритерриториальной юрисдикции, своего рода «православного Ватикана» (*Anastassiadis A. Un «Vatican anglicano-orthodoxe» a Constantinople?: Relations inter-confessionnelles, rêves impériaux et enjeux de pouvoir en Méditerranée orientale a la fin de la Grande Guerre // Voisinages fragiles: Les relations interconfessionnelles dans le Sud-Est européen et la Méditerranée orientale 1854–1923: Contraintes locales et enjeux internationaux / Éd. A. Anastassiadis. Athènes, 2013. Р. 283–302*). Синодальным решением от 1 марта 1922 г. было прекращено действие томаса 1908 г., согласно к-рому управление греч. приходами в диаспоре было передано Элладской Православной Церкви (греч. правительство не признало этого решения). Акт К-польского Патриархата не только отменял томос 1908 г., но и содержал революционные по сути идеи «новой еkkлeзиологии» Мелетия: если томос 1908 г. касался исключительно греч. приходов в диаспоре, то решение 1922 г. объявляло о праве КПЦ на «непосредственный надзор и управление всеми без исключения православными приходами, находящимися вне пределов поместных православных Церквей, в Европе, Америке и других местах»,

без уточнения, что речь идет только о греч. приходах (Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1922. Σ. 130). Вслед за этим решением последовало учреждение в Европе епархии КПЦ — Фиатирской митрополии, экзархии Зап. и Центр. Европы с центром в Лондоне «для православных приходов, находящихся вне границ всякой поместной автокефальной Церкви». В томосе, датированном апр. 1922 г., сказано: «Определяем, что все православные приходы, находящиеся в Западной и Центральной Европе вне пределов святых Православных Церквей, вышедших из-под власти нашего патриаршего Вселенского престола и возвысившихся до автокефального статуса, как ныне существующие, так и те, которые будут учреждены в дальнейшем, да пребывают отныне и впредь и да признаются частями и общинами этой новой образуемой... митрополии нашего святейшего апостольского престола». Право юрисдикции КПЦ на диаспору обосновывалось «вытекающими из канонов преимуществами и свыше установленным порядком» (Ibid. Σ. 193–195).

17 мая 1922 г. был утвержден томос об учреждении Архиепископии Сев. и Юж. Америки, к-рая была призвана объединить «все православные приходы, находящиеся на территории Сев. и Юж. Америки, и все прочие православные объединения, как ныне существующие, так и впредь учреждаемые». В качестве обоснования подобных претензий в томосе приводилась ссылка на «канонические установления и многовековую церковную практику», согласно которым православные приходы вне границ Поместных Церквей относятся к юрисдикции КПЦ (Ibid. Σ. 218–220). Для того чтобы разъяснить, как содержание томаса согласуется с признававшимися ранее правами РПЦ на юрисдикцию в Сев. Америке, 29 окт. 1922 г. в официальном издании К-польского Патриархата была опубликована редакционная ст. «Православная Церковь в Америке». В статье признавалось, что первыми, кто учредили церковную область в Сев. Америке, были русские, но вместе с тем заявлялось, что это церковное образование было «чисто этническим и представляло интересы одной Русской Церкви», из-за чего другие правосл. жители Американского континента якобы ос-



тавались без надлежащего пастырского окормления. Более того, по утверждению авторов статьи, РПЦ не имела никаких канонических прав на учреждение церковной области вне своей канонической территории, каковое право на основании 28-го прав. IV Вселенского Собора имеет лишь К-польский Патриархат. Статья завершалась весьма двусмысленным призывом: поскольку Православная Церковь является не этнофилетической, а вселенской, то для того, чтобы ее вселенский характер был явлен во всей полноте в Новом Свете, все православные должны поддержать инициативу Вселенского Патриархата по устройению наиболее соответствующего церковного порядка (Ibid. С. 413–414). Вместе с тем принятый 11 авг. 1922 г. устав новоучрежденной Архиепископии принципиально расходился с текстом томоса и был больше приближен к реальной церковной ситуации в Сев. и Юж. Америке. В уставе церковная область имела др. название — Греческая Архиепископия Сев. и Юж. Америки, и было написано, что она учреждена «для местных христиан, принадлежащих к святой Православной Восточной Церкви и пользующихся в качестве языка богослужения исключительно или преимущественно греческим языком». Учреждалась Архиепископия с целью «устроения духовной жизни греков и православных американцев греческого происхождения» (Ibid. 1923. С. 35).

В 1921 г. в К-поле была издана книга профессора Халкинской богословской школы П. Комниноса (*Κομνηνός Π. Συμβολαὶ εἰς τὰς προσπαθείας πρὸς ἑνωσιν τῶν ἐκκλησιῶν. Κωνσταντινούπολις, 1921. Τ. 1: Αἱ ἀγγλικανικαὶ χιροτονίαι*), в к-рой обосновывалась действительность хиротоний в англикан. Церкви. Здесь же автор высказал мысль о необязательности ожидания общеправосл. консенсуса по вопросу об англикан. иерархии и о возможности одностороннего акта признания англикан. священства со стороны КПЦ (Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. Κωνσταντινούπολις, 1921. С. 201–202). Во многом опираясь на это исследование, К-польский Патриархат принял соответствующее решение, и 27 июля 1922 г. Мелетий IV направил председателям правосл. Церквей письмо, объявлявшее о признании Синодом КПЦ действительности англикан. хиро-

тоний и приглашавшее др. Церкви рассмотреть этот вопрос и сообщить о своем решении.

11 сент. 1922 г. в новообразованном гос-ве Албания была самопровозглашена «Автокефальная Церковь Албании» с центром в Корице (ныне Корча, Албания). 18 сент. решение церковно-народного собрания было утверждено правительством страны. Несогласный с этим решением К-польский Патриархат направил в 1922–1923 гг. неск. епископов, образовавших в стране параллельную каноническую иерархию, к-рая объединила вокруг себя часть правосл. албанцев, не пожелавших уходить в раскол. Самочинный выход из состава КПЦ албанцев привел к тому, что К-польский Патриархат фактически полностью утратил статус единой Церкви правосл. христиан Османской империи и превратился в чисто национальную Церковь, объединившую греков и немногочисленную группу правосл. турок-караманлидов. Стремление кемалистского правительства вывести караманлидов из-под власти К-польского Патриархата и окончательно подорвать его наднациональный статус привело к возникновению в 1922 г. идеи создания «Турко-Православной Церкви». Этот проект новых турецких властей был направлен на создание на своей территории подконтрольной себе автокефальной Церкви. Инициативу провозглашения «Независимого турко-православного Патриархата» поддержал священник-караманлид Евфимий Карахисаридис, более известный как Папа-Ефтим.

Лидеры К-польского Патриархата, порвавшие отношения с османским правительством и сделавшие ставку на Грецию и страны Антанты, не могли предположить, что ситуация в стране будет развиваться вопреки всеобщим ожиданиям. Сформированные кемалистами при поддержке большевиков регулярные войска выступили против продвигавшейся вглубь страны греч. армии и после 2 лет изнурительных боев одержали окончательную победу в сент. 1922 г. Среди греч. населения было огромное число жертв (напр., в результате геноцида понтийских греков). Некоторые из убитых во время греко-тур. войны иерархов были вполн. причислены к лику святых: Евфимий (Агрителлис), еп. Зильский († 29 мая 1921); *Хризостом (Калафатис)*, митр.

Смирнский († 27 авг. 1922); Амвросий (Плианфидис), митр. Москонисийский († 15 сент. 1922); Григорий (Орологас), митр. Кидонийский († 3 окт. 1922); Прокопий (Лазаридис), митр. Иконийский († весна 1923). 11 окт. 1922 г. страны Антанты подписали Муданийское перемирие с Османской империей, к к-рому 13 окт. присоединилась и Греция, что явилось окончанием греко-тур. войны. 1 нояб. 1922 г. в империи был упразднен султанат и высшая власть в стране перешла к главе Великого национального собрания Мустафе Кемалю.

События авг.—сент. 1922 г., вошедшие в историю как «малоазийская катастрофа», привели к гос. перевороту в Греции, отречению кор. Константина I и возвращению к власти Венизелоса. Новое правительство Греции в нач. окт. 1922 г. официально признало избрание Мелетия IV и последующие решения К-польского Патриархата. Сразу вслед за этим Синод Элладской Православной Церкви отменил постановление об извержении Мелетия из сана и выразил желание восстановить прерванное каноническое общение с КПЦ. О примирении между Церквами было объявлено в окт. 1922 г. 18 нояб. была опубликована патриаршая энциклика о восстановлении прерванного канонического общения с митрополитами «новых территорий». В янв. 1923 г. К-польский Патриархат учредил постоянное представительство в Афинах (которое просуществовало до конца июля того же года). Основной задачей, с которой столкнулись обе Церкви после примирения, стала помощь многочисленным греч. беженцам, массово покидавшим территорию Турции (в течение 1922 в Грецию переселились ок. 1 млн чел.). Несмотря на восстановление отношений К-польского Патриархата с Афинами, Александрийский и Иерусалимский патриархи так никогда и не признали Мелетия в качестве законного председателя КПЦ.

20 нояб. 1922 г. начала работу Лозаннская мирная конференция, и вскоре стало известно, что одним из требований тур. делегации является прекращение деятельности К-польского Патриархата на территории Турции. В офиц. издании КПЦ сообщалось: «Поднимается большой шум, и турецкая делегация настойчиво требует удаления Вселенского





патриархата из Константинополя. Однако решение о его существовании и месте его пребывания было принято Вселенскими Соборами, и, следов., как составляющее неотъемлемую часть канонического права Православной Церкви это решение не может зависеть от приводящих политических изменений и быть аннулировано решениями политического договора» (Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1922. Σ. 474). Вопрос о судьбе К-польского Патриархата обсуждался на 20-м заседании Комиссии по территориальным и военным вопросам 10 янв. 1923 г. (Lausanne Conference on Near Eastern Affairs (1922–1923): Records of Proceedings and Draft Terms of Peace. L., 1923. P. 313–337), где был заслушан отчет подкомиссии по обмену населением, к-рая пришла к соглашению по всем вопросам, но не нашла уместным требование тур. стороны об удалении К-польской Патриархии с территории Турции наряду с др. греч. орг-циями, занявшими враждебную по отношению к тур. властям позицию в период греко-тур. войны. Этот вопрос был перенесен с уровня подкомиссии на уровень комиссии. Председатель заседания и глава комиссии лорд Дж. Н. Керзон внес компромиссное предложение о сохранении Патриархии в К-поле при условии ограничения деятельности чисто религ. сферой и лишения ее всех адм. функций, к-рые патриарх имел в Османской империи. Это предложение было поддержано всеми участниками заседания, в т. ч. и тур. стороной, к-рая отозвала свое требование о прекращении деятельности К-польского Патриархата на территории Турции. Согласие на пребывание кафедры К-польского Патриарха в К-поле не совсем корректно считать «решением» Лозаннской мирной конференции, как это принято в греч. историографии, поскольку оно не вошло в текст самого договора и имело исключительно устный характер, хотя и было зафиксировано в протоколе одного из заседаний. В тексте же договора отмечено следующее: «Турецкие подданные, принадлежащие к немусульманским меньшинствам, должны быть в той же мере защищены законом, как и все другие турецкие подданные. В частности, они должны обладать равными правами основывать, управлять и контролировать за свой счет любые благотворительные, ре-

лигиозные или социальные институты, школы и другие учебные заведения, с правом использовать их собственный язык и свободно исповедовать свою религию» (Ст. 40).

По завершении Лозаннской конференции К-польский Патриархат стал готовиться к легализации на территории Турции, одним из условий которого было удаление Мелетия IV: турки принципиально отказывались иметь с ним дело. Понимая, что дни его сочтены, патриарх постарался спешно реализовать свои инициативы. 3 февр. 1923 г. он обратился к предстоятелям всех автокефальных Церквей с посланием, в котором просил направить в К-поль делегации из 1–2 представителей для обсуждения календарного вопроса и «иных всеправославных вопросов, требующих безотлагательного рассмотрения» (Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1923. Σ. 49–50). На повестке дня стояло 2 вопроса: согласование церковного и гражданского календарей и переход на единый христ. календарь. 15 февр. 1923 г. КПЦ, сохранив юлианский календарь только для месяцеслова, перешла в «светских сношениях» на григорианский календарь (Ibid. Σ. 54).

4 марта Мелетий IV рукоположил в сан епископа архим. Савватия (Врабеца) для служения в Чехословакии. На заседании Синода КПЦ 8 марта был утвержден томос об образовании в юрисдикции К-польского Патриархата автономной Православной Архиепископии Чехословакии (документ датирован 6 марта). Согласно томосу, учреждение новой церковной области осуществлено не только на основании исторических связей с К-польским Патриархатом, но и по праву управления территориями, не входящими в юрисдикции др. автокефальных Церквей (Ibid. 1923. Σ. 69–71). Главная проблема состояла в том, что ко времени возникновения новой автономной Церкви на территории Чехословакии с 1921 г. уже существовала Моравская епархия в юрисдикции Сербской Православной Церкви, а также действовали приходы РПЦ. Этот факт был проигнорирован К-польским Патриархатом. Позже Синод КПЦ направил письмо митр. *Евлогию (Георгиевскому)* о том, что рус. приходы на территории Чехословакии должны перейти в юрисдикцию нового Пражского архиепископа (Ibid. Σ. 130).

13 марта 1923 г. патриарх Мелетий «утвердил» избрание митр. Варшавским епископа *Дионисия (Валединского)*, формально находившегося на тот момент в юрисдикции РПЦ. В качестве основания для вторжения во внутренние дела др. Церкви К-польский Патриархат указал на присутствие подобного требования в новом Уставе Польской Церкви, не утвержденном канонической церковной властью (Ibid. Σ. 137). Свт. *Тихон*, патриарх Московский и всея России, в посл. опротестовал эти действия в письме к митр. Дионисию от 5 июня 1924 г. (Акты свт. Тихона. 1994. С. 320–321).

10 мая 1923 г. в К-поле под председательством Мелетия IV начало работу Межправославное совещание (Διορθόδοξος ἐπιτροπή) по календарному вопросу, в к-ром приняли участие уполномоченные представители К-польской, Сербской, Румынской, Элладской и Кипрской Православных Церквей — всего 9 чел. Также к участию в работе были приглашены проживавшие в К-поле архиеп. *Анастасий (Грибановский)* и архиеп. *Александр (Немоловский)*, которые, впрочем, не имели полномочий представлять РПЦ и присутствовали в качестве наблюдателей. Патриархи Александрии, Антиохии и Иерусалима демонстративно проигнорировали приглашение Мелетия IV. В самом начале работы Межправославного совещания его повестка была существенно расширена, и во время 3-го заседания 18 мая единогласным решением всех участников оно было переименовано во «*Всеправославный конгресс*» (Πανορθόδοξον συνέδριον). Работа «конгресса» завершилась 8 июня. На нем были приняты 7 определений (Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1923. Σ. 189–193): 1) о переходе с 1 окт. 1923 г. на новый стиль путем корректировки действующего юлианского календаря; 2) о приглашении всех христ. Церквей к выработке нового общего календаря с фиксированной датой Пасхи; 3) о предоставлении Синодам автокефальных Церквей права благословлять диаконам и священникам вступление в брак после хиротонии; 4) о предоставлении Синодам автокефальных Церквей права благословлять диаконам и священникам вступление во 2-й брак в случае смерти 1-й супруги; 5) о различных насущных вопросах (разрешение клирикам стричь волосы и носить скромную светскую





одежду, возможность снятия монашества в случае, если оно было принято до 25 лет, т. е. в незрелом возрасте, возможность переносить празднования святым с будних дней на выходные для уменьшения числа церковных праздников, обязательное соблюдения только Великого поста и еженедельного поста в среду и пятницу и др.); 6) о праздновании в 1925 г. всей полнотой Православной Церкви 1600-летия I Вселенского Собора и о созыве в этом году «Всеpravославного Собора»; 7) о ситуации в РПЦ. Все принятые решения до утверждения «Всеpravославным Собором» имели лишь рекомендательный характер и следование им оставлялось на усмотрение Синодов автокефальных Церквей. Синод КПЦ, хотя позже и утвердил все решения «конгресса», но не решился реализовать в церковной практике самые радикальные из них. Так, на заседании Синода в сент. 1923 г. рассматривалось прошение священника Мифиминской митрополии разрешить ему вступить во 2-й брак. Синод не нашел возможным принять на тот момент прошение к рассмотрению на основании того, что «соответствующее решение Всеpravославного конгресса не приобрело еще окончательного вида, поскольку еще не были получены необходимые и ожидаемые ответы автокефальных Православных Церквей» (Ibid. С. 354).

В заседаниях Синода КПЦ 3, 5 и 7 июля 1923 г. приняли участие архиеп. Эстонский *Александр (Паулус)* и представители Финляндской Церкви прот. Сергей Солнцев, прот. *Герман (Аав)* и проф. Э. Н. Сетяля, которые ходатайствовали о принятии Эстонской и Финляндской епархий РПЦ в юрисдикцию К-польского Патриархата по причине «невозможности общения с канонической русской церковной властью» «из-за аномальной церковной ситуации в России». Рассмотрев вопрос и приняв во внимание тот факт, что «на Вселенском Патриархате лежит вытекающий из святых канонов и преданий долг принимать особое пастырское попечение о Церквах или частях Церквей, оказавшихся в чрезвычайных ситуациях», Синод принял решение образовать в своей юрисдикции «Автономную митрополию Эстонии» и «Православную архиепископию Финляндии», о чем были изданы соответствующие то-

мосы (Ibid. С. 245, 251–255). 8 июля Мелетий IV и архиереи КПЦ совершили хиротонию прот. Германа (Аав) во епископа Сортавальского, викария Финляндской архиепископии, в нояб. 1923 г. Собор Финляндской Церкви назначил его епископом Карельским.

10 июля 1923 г. прошло последнее заседание Синода КПЦ под председательством патриарха Мелетия IV. На нем были утверждены все решения «Всеpravославного конгресса», а митр. Кесарийский Николай назначен председателем Синода на период отсутствия патриарха. В тот же день, передав управление Церковью Синоду, Мелетий IV покинул К-поль и отправился на Афон в «трехмесячный оздоровительный отпуск». В послании Церкви патриарх Мелетий выразил надежду на то, что его удаление «приведет к установлению хороших отношений между Патриархатом и правительством» (Ibid. С. 247–248).

В связи с подписанием 24 июля 1923 г. в Лозанне мирного договора Синод КПЦ опубликовал 22 июля послание, в к-ром выражалась радость по случаю грядущего заключения мира и уверенность, что это событие «откроет собой новый период братского сосуществования и благоденствия проживающих на этой общей родине различных народов» (Ibid. С. 272). В день заключения мира митр. Николай от имени Синода направил поздравительную телеграмму главе Национального собрания Турции, на к-рую Мустафа Кемаль ответил 31 июля. Этот факт был воспринят на Фанаре как свидетельство восстановления отношений между К-польским Патриархатом и новыми тур. властями.

В кон. сент. 1923 г., понимая, что др. вариантов нет, патриарх Мелетий IV известил Синод, что вскоре прийдет им свое письменное отречение от престола (еще летом, незадолго до отбытия на Афон, Венизелос лично просил патриарха покинуть кафедру, из его письма явствовало, что уже тогда стала очевидной невозможность возвращения Мелетия в К-поль — *Tillyrides A. Eleftherios Venizelos and Meletios Metaxakis // Text and Studies. L., 1983. Vol. 2. P. 275–276*). Но прежде чем Синод успел подготовиться к дальнейшим действиям, группа сторонников Папа-Ефтима вторглась на Фанар и потребовала незамедлительно объ-

явить о вакантности Патриаршей кафедры и провести перестановки в церковном управлении. В тот же день было объявлено о «добровольной отставке» митр. Кесарийского Николая с поста местоблюстителя, о выведении из состава Синода митрополитов, чьи епархии находятся вне границ Турции, о переходе временного управления Церковью к митр. Кизическому *Каллинику (Деликанису)*, и от имени Синода было разослано послание, объявляющее о вакантности Патриаршего престола и соответственно о прекращении поминаения патриарха (Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. С. 360–361). 4 окт. митр. Каллиник сообщил о переходе церковного управления к «Постоянному Синоду архиереев царского града, составленному из пребывавших здесь и возглавлявших соседние епархии преосвященных митрополитов» с ним во главе (Ibid. С. 361). В качестве причины происшедших перемест митр. Каллиник указывал «окончательное удаление патриарха, т. е. его невозвращение на кафедру к исходу 3-месячного срока, никаких упоминаний о собственноручном отречении патриарха не было. Вопреки всякой логике на страницах офиц. издания КПЦ была опубликована телеграмма Мелетия IV, датированная 8 окт. и адресованная митр. Кесарийскому Николаю, в к-рой он называл все происшедшее «переворотом» и объявлял «ничтожными» все действия самозванцев. Под телеграммой стояла подпись — «патриарх Мелетий» (Ibid. С. 369). Несмотря ни на что, 18 окт. митр. Каллиник разослал окружное послание всем архиереям К-польского Патриархата, объявляющее о начале процедуры избрания нового патриарха. В течение следующих неск. месяцев КПЦ управлялась «постоянным Синодом» во главе с митр. Каллиником. Вместе с тем, согласно опубликованному В. Ставридисом тексту отречения патриарха Мелетия, оно было датировано 20 сент. 1923 г., но заслушано и утверждено Синодом только 10 нояб. 1923 г. (*Σταυρίδης Β. Ὁ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης Μελέτιος Δ' (25 Νοεμβρίου 1921 — 20 Σεπτεμβρίου 1923) // Θεολογία. 1976. Τ. 4. Τεύχ. 1. Σ. 169–170*).

Константинопольский Патриархат в Турецкой Республике (1923–1948). 29 окт. 1923 г. была провозглашена Турецкая Республика —





унитарное национальное государство. В стране начались радикальные преобразования. Статус К-польского Патриархата в новом гос-ве тоже должен был претерпеть изменение, особенно учитывая то, что «Общие уставы», определявшие деятельность КПЦ в Османской империи, утратили силу. Ранее патриарх рассматривался в качестве духовного главы всех правосл. христиан Османской империи, «выступающего посредником между тур. правительством и христианами» (см. подробнее: *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*. 1923. Σ. 315–316). Вместе с тем патриархи не были склонны ограничивать свое влияние рамками империи, но всегда подчеркивали свою особую роль во всем правосл. мире (см., напр., рассуждение о «двойном статусе» К-польского Патриархата: с одной стороны, это «османский институт» с миссией внутри страны, с другой — «высшее церковное начало в православном мире» (Ibid. 1914. Σ. 28)). Позиционирование патриарха как международного лидера даже симпатизировало космополитам-османам, поскольку во многом отвечало их картине мира и подобному же позиционированию османского халифа как главы всех мусульман. Однако новые власти отказались от панисламского курса (в основе национальной идеи теперь лежал пантюркизм) и более не претендовали на религ. лидерство в ислам. мире, что выразилось в упразднении халифата в 1924 г. Соответственно их больше не интересовала идея о «вселенском» статусе греч. патриарха: напротив, их, очевидно, беспокоило существование на территории страны финансируемой из-за рубежа орг-ции, претендующей на осуществление «международной деятельности». После упразднения адм. роли К-польского Патриархата и изъятия из сферы его ответственности образовательной и социальной работы среди «национальных меньшинств» фактически за ним осталась лишь функция «удовлетворения нужд православных верующих» на территории К-поля и его пригородов. Видение Фанаром своего статуса в новых условиях было озвучено на страницах офиц. издания: К-польский Патриархат становится «религиозной организацией» (Ibid. 1923. Σ. 268), соглашается на лишение политической и адм. власти, но выступает со встречными требованиями невмешательства в его внут-



Патриарх Константинопольский
Григорий VII.
Фотография. 20-е гг. XX в.

ренние дела и признания его «все-православного статуса» (Ibid. Σ. 249–251). Тур. власти, напротив, отказывались рассматривать К-польский Патриархат иначе, чем местную религ. общину в пределах К-поля, и для того, чтобы это подчеркнуть, поручили курирование Патриархата начальнику Стамбульского округа.

6 дек. 1923 г. на Патриарший престол был избран митр. Халкидонский Григорий (Зервудакис) с именем *Григорий VII*. Первым делом новоизбранный патриарх постарался избавиться от терроризировавшего Фанар Папа-Ефтима: решением Синода 19 февр. он был лишен священного сана. В ответ Папа-Ефтим обратился в тур. суд, к-рый не преминул воспользоваться этим поводом для унижения патриарха: по приговору суда Григорий VII был подвергнут денежному штрафу. Также суд предписал патриарху выплатить Папа-Ефтиму 500 тур. лир за якобы причиненный «моральный ущерб». В обнародованном судебном решении вместо греч. слова «патриарх» употреблялось турецкое «башпапаз» (başpapaz, букв. «главный поп»). Это наименование вскоре стало повсеместно использоваться в тур. прессе и офиц. документах. В этом же духе турки стали именовать К-польский Патриархат «бывшим Патриархатом» или просто «башпапазлик» (т. е. поповское начальство). Евфимий вскоре обратился к Синоду с апелляцией по своему делу, но она не была принята к рассмотрению, после чего, утратив перспективы дальнейшего влияния на деятельность Патриархата, он захватил 2 городских

храма и вновь объявил о создании «Автокефальной турко-православной Церкви», к-рая существует до наст. времени.

7 марта 1924 г. была образована митрополия Австралии и Океании КПЦ (ныне *Австралийская архиепископия*). Как и в предыдущих случаях, в томосе указывалось, что в состав митрополии должны войти «все православные приходы в Австралии, как ныне существующие, так те, что будут образованы в дальнейшем» (*Ὁρθοδοξία. Κωνσταντινούπολις*, 1927. Σ. 130–131).

9 марта 1924 г. Греция перешла на григорианский календарь. В этой связи по просьбе греч. правительства К-польский Патриархат 27 февр. (по др. сведениям, 23 февр.) также принял решение о «приспособлении церковного календаря Православной Церкви к гражданскому календарю» с 10 марта 1924 г. В патриаршем послании от 27 февр. указывалось, что данное решение было вызвано «беспорядком и путаницей, нашедшими на Православную полноту после официального введения во всех Православных странах в последнее время и использование в гражданских делах т. н. нового стиля». Здесь же выражалась надежда на то, что это решение «будет принято и всеми остальными, учитывая, что большинство братских автокефальных Церквей еще изначально приняли соответствующие решения Всеправославного конгресса» (ГП. 1924. Σ. 96–98).

15 апр. 1924 г. из состава Фиатирской митрополии была выделена митрополия Центр. Европы, первоначально с центром в Будапеште, а затем — в Вене, в к-рую должны были войти «все православные приходы» Австрии, Венгрии и Италии (*Ὁρθοδοξία*. 1927. Σ. 132–133). Эта митрополия просуществовала до 24 сент. 1936 г., когда была возвращена в состав Фиатирской митрополии (Ibid. 1936. Σ. 335–336).

6 нояб. в ответ на просьбу греческого правительства было принято синодальное постановление о приведении границ епархий К-польского Патриархата на «новых территориях» в соответствие с гражданским административно-территориальным делением. В ходе этой работы К-польский Патриархат принял решение об образовании новых епархий «в утешение оставшихся без паствы братьев во Христе» (ГП. 1925. Σ. 29–33).





Так, на территории Греции было создано неск. новых митрополий (в основном путем деления ранее существовавших на 2 или 3 части) для того, чтобы устроить архиереев КПЦ, бежавших из Турции и оставшихся не у дел. Всего после реформы 1924 г. на «новых территориях» в Греции действовали 49 епархий КПЦ.

В 1924 г. начал усугубляться конфликт между К-польским и Александрийским Патриархатами относительно юрисдикции над Африканским континентом. В окт. 1924 г. Григорий VII разослал циркулярное письмо епископам КПЦ, в котором описал структуру управления «греческими приходами» в диаспоре. Двусмысленность энциклики состояла в том, что в ней одновременно говорилось и о «православных греческих приходах», и вообще о «православных приходах» диаспоры, а также впервые объявлялось о «непосредственной юрисдикции» К-польского Патриарха над «православными приходами» в «Азии и Африке» (Ibid. 1924. С. 480–481). В том же году Григорий VII назначил известного греч. миссионера архим. Никодима (Сарикаса) «священноапостолом» (ἱεροῦπόστολος) К-польского Патриархата на Африканском континенте. Фанар настаивал на том, что большинство территорий Африки относятся к т. н. варварским землям и в соответствии с принятой К-польским Патриархатом интерпретацией 28-го прав. IV Вселенского Собора, должны считаться его канонической территорией. Такое понимание вызвало решительный протест со стороны Александрийского Патриархата: на страницах его офиц. издания «Пантенос» был опубликован ряд резких критических статей против действий Фанара. Ситуация ухудшилась после смерти в 1925 г. Александрийского патриарха Фотия и вступления на Патриарший престол 20 мая 1926 г. Мелетия (Метаксакиса) с именем *Мелетий II*. Он изменил офиц. титул Александрийского предстоятеля «патриарх Александрийский и всей Египетской земли» (πάτρις ἡς Αἰγυπτου), как было прежде, на «патриарх Александрийский и всей Африки» (πάτρις Ἀφρικῆς), давая свою трактовку 28-го прав. IV Вселенского Собора. Как утверждал патриарх Мелетий, «более древние, чем Вселенский, престолы имеют в своей юрисдикции

территории, выходящие за их границы: Антиохия — на Востоке, а Александрия — в Африке» (Τζουμέρκας. 2005. С. 44). Хотя спустя неск. лет конфликт удалось урегулировать, К-польский Патриархат признал новый титул Александрийского предстоятеля только в 2001 г.

При Григории VII Фанар вмешался в ситуацию в РПЦ, за к-рой пристально наблюдал на протяжении всех предыдущих лет. В 1922 г. представитель КПЦ в Москве архим. Иаков (Димопулос) неск. раз приватно обращался к обновленческому Высшему церковному управлению с предложением, что «его господин, святейший Вселенский Патриарх» мог бы прибыть на Собор в Москву, признать Высшее церковное управление, участвовать в суде над патриархом Тихоном, словом, сделать все, что нужно Высшему церковному управлению, вплоть до низложения Тихона «по всем каноническим правилам». За свои «услуги» архим. Иаков просил «возвращения к моменту прибытия в Москву «его святейшества» дома Константинопольского Патриархата и 10 000 турецких лир» (Иванов С. Н. Хронология обновленческого «переворота» в Русской Церкви по новым архивным документам // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2. 2014. Вып. 3(58). С. 58–59). В янв. 1924 г. в обновленческих изданиях было опубликовано заявление архим. Иакова, сделанное во время его встречи с главой обновленческого Синода «митрополитом» *Евдокимом (Мещерским)*, которое было позже с недоуменными комментариями перепечатано в греч. газетах. В этом заявлении офиц. представитель КПЦ сообщал, что известил свой Синод о следующем: «Патриарх Тихон, как подсудимый, не может управлять Церковью. Он живет частным образом, как бы на покое, и если по временам служит в храмах, то служит, как служат наши бывшие патриархи, приезжающие с Принцевых островов в Константинополь, т. е. частно. Надлежащей церковной властью, вполне соответствующей переживаемому страной моменту, является священный синод, состоящий из старейших и ученейших епископов, лучших пастырей и мирян. Не признавайте никакой другой церковной власти, кроме синода,— писал я Константинопольскому патриарху. По полученным ныне сведениям, мой доклад заслушан Патриархией и по

нему вынесена резолюция: поддерживайте общение со священным синодом и возможно чаще извещайте нас обо всем, что делается в Российской Церкви. В архиве по русским церковным делам Константинопольской Патриархии имеется множество моих докладов о Тихоне, относящихся еще к тому моменту, когда Тихон был патриархом. В этих докладах я писал об ошибках патриаршего управления, как в церковном, так и в политическом отношении. Мне и тогда было уже видно, что управление Тихона не кончится добром. Теперь мы все это видим своими собственными глазами. Наше мнение таково, что бывший патриарх должен сам уйти на покой, как смиренно уходят наши патриархи, и тем развязать всех от невероятных страданий, виновником коих является один только он. Иного выхода из создавшегося положения нет и быть не может» (Церковное обновление. 1924. № 1 (15 янв.). С. 4). 6 мая 1924 г. Синод КПЦ принял решение направить в Москву патриаршую комиссию для «умиротворения, произошедших в последнее время в тамошней братской Церкви смут и нестроений» (Шкаровский. 2014. С. 50–55). Синод предписал членам комиссии «опираться на церковные течения, верные Правительству СССР (т. е. на обновленцев.— Авт.) и сделать известным взгляд Его Святейшества и Священного Синода относительно необходимости удаления Святейшего Патриарха Тихона и упразднения, хотя бы временно, патриаршества в СССР» (Там же. С. 52). Узнав об этих решениях, патриарх Тихон направил 18 июня письмо Григорию VII с протестом против подобных неканонических действий (Акты свт. Тихона. 1994. С. 322–325). В июне 1924 г. К-польская Патриархия потребовала от пребывавших в К-поле рус. архиереев Анастасия (Грибановского) и Александра (Немоловского) прервать отношения с Карловацким Синодом и поминать за богослужением вместо имени патриарха Тихона имя К-польского патриарха, поскольку все приходы в К-поле находятся в его юрисдикции. По сообщениям в греч. периодике, архиеп. Александр этому требованию подчинился (Ἐκκλησία. Ἀθήνα, 1924. Т. 2. С. 45), а архиеп. Анастасий был вынужден покинуть каноническую территорию КПЦ. В июне того же года К-польская Патриархия объявила





незаконной деятельностью рус. экзарха Зап. Европы митр. Евлогия (Георгиевского).

13 нояб. 1924 г. Григорий VII написал томос об автокефалии Польской Церкви, в к-ром заявлялось, что исключительно Вселенский патриарх, и никто другой, может принимать подобное решение, поскольку «изначальное отделение Киевской митрополии и зависевших от нее Православных Церквей Литвы и Польши и присоединение их к святой Русской Церкви произошло никак не в согласии с законными каноническими установлениями, не были соблюдены соглашения о полной церковной независимости Киевского митрополита, носившего титул экзарха Вселенского престола». Кроме того, право отторжения части др. братской Православной Церкви оправдывалось «возлагаемым на наш святейший Вселенский престол каноническим долгом осуществлять пощение о святых Православных Церквях, находящихся в нужде» (Ὁρθοδοξία. 1926/1927. Σ. 36–38). Томос об автокефалии был официально вручен Польской Церкви, прибывшей специально для этого в Варшаву, делегацией КПЦ только 17 сент. 1925 г. По архивным документам польское правительство выплатило Фанару за признание автокефалии 12 тыс. фунтов стерлингов (*Papierzyńska-Turek M. Między tradycją a rzeczywistością: Państwo wobec prawosławia, 1918–1939. Warsz., 1989. S. 122*).

В последние месяцы жизни Григория VII Александрийский, Иерусалимский и Антиохийский патриархи, проигнорировавшие решения «Всеправославного конгресса», выступили с контрпредложением созвать «Великий Православный Собор» в Иерусалиме в день Пятидесятницы или в сент. 1924 г. На их приглашение Григорий VII ответил любезным письмом, в к-ром указывал на «затруднительность и даже невозможность» для автокефальных Церквей принять в данный момент участие в подобном Соборе и на «отсутствие каких бы то ни было причин для спешки» при его созыве. Патриарх настаивал на том, что Собор лучше будет провести, как было намечено ранее, в 1925 г., в день 1600-летия I Вселенского Собора (Ἐκκλησία. 1924. Т. 2. Σ. 41–42). В том же 1924 г. с подобной инициативой выступила и Сербская Православ-

ная Церковь, предложившая провести Вселенский Собор в 1925 г. в Нише (ГлСПЦ. 1924. С. 309; Весник Српске Цркве. Београд, 1924. С. 524–529). К-польскому Патриархату, очевидно, нужно было брать инициативу в свои руки. 25 нояб., всего несколько дней после смерти Григория VII (17 нояб. 1924), митр. Никейский Василий (Георгиадис), «председатель постоянного Священного Синода», отправил послание с объявлением о начале подготовки «Вселенского Собора» во исполнение решения «Всеправославного конгресса». К письму митрополита прилагалась разработанная Синодом «программа работ грядущего, будь на то воля Божия, Вселенского Собора 1925 года» (ГП. 1925. Σ. 34–36). Однако эта инициатива не получила развития из-за критической ситуации, в к-рой оказался К-польский Патриархат в следующем году.

17 дек. 1924 г. на Патриарший престол был избран митр. Деркский Константин (Арабоглу) с именем *Константин VI*. Избранию патриарха предшествовала длительная дискуссия вокруг интерпретации решений Лозаннской мирной конференции о принудительном обмене населением между Грецией и Турцией. Согласно Конвенции об обмене населением, подписанной в Лозанне 30 янв. 1923 г., все «граждане Турции, принадлежащие к Греческой Православной Церкви» с 1 мая 1923 г. должны были покинуть территорию страны. Исключение было сделано только для греков, официально зарегистрированных в качестве жителей К-поля не позднее 30 окт. 1918 г., и позже также для греч. жителей островов Имброс и Тенедос, все остальные лица объявлялись «подлежащими обмену» (ἀναλλάξιμοι). Проблема состояла в том, что в эту категорию попадали большинство епископов КПЦ, чьи кафедры находились за пределами К-поля, и их возможная депортация ставила под угрозу дальнейшее существование К-польского Патриархата на территории Турции. На Фанаре надеялись, что для церковных иерархов будет сделано исключение и они будут выведены из числа «подлежащих обмену», но тур. сторона не собиралась идти в этом вопросе ни на какие уступки: еще в авг. 1924 г. в тур. прессе делались заявления, что Григорий VII должен будет вскоре покинуть страну по этой же причи-

не. Поскольку митр. Константин формально относился к числу «подлежащих обмену», то, несмотря на его избрание патриархом, турки отказались дать ему разрешение на дальнейшее пребывание в стране. 30 янв. 1925 г. он был депортирован с территории Турции. Вслед за тем турки объявили о необходимости в ближайшее время покинуть страну и др. греч. иерархам. Решительные действия тур. властей вызвали настоящий шок и полную растерянность у международнообщественности. Архиеп. Афинский *Хризостом I (Παναδοпуλος)* в приватной беседе охарактеризовал происшедшее как случай, «куда более серьезный, нежели повешение патриарха Григория V в 1821 году, поскольку целью всего этого является не просто запугать греков, но довести до конца план выдворения Патриархата» (*Miller W. Greece. N. Y., 1928. P. 89*). Многим тогда казалось, что история К-польского Патриархата подошла к завершению. Греч. правительство выступило с решительным протестом против действий тур. властей, обвинив их в нарушении Лозаннских договоренностей. В ходе напряженных переговоров туркам удалось отстоять свое решение, но они все же были вынуждены пойти на уступки. 22 мая 1925 г. Константин VI отрекся от престола, а тур. власти, согласно предварительным договоренностям с греч. стороной, исключили оставшихся на Фанаре архиереев из числа «подлежащих обмену».

Ситуация вокруг отречения Константина VI еще более обострила нараставший конфликт в среде епископата КПЦ. Подавляющее большинство архиереев находилось теперь на территории Греции, в то время как управление Церковью перешло к возглавляемой патриархом немногочисленной группе митрополитов, оставшихся на Фанаре и образовавших «постоянный Синод», к-рый кроме всего прочего претендовал на исключительное право избрания патриарха. После того как изгнанный Константин VI переехал в Фессалонику и стало понятно, что обратно в Турцию его не впустят, он принял решение созвать на территории свободной Греции архиерейское совещание для решения «патриаршего вопроса». Однако греч. правительство не позволило ему провести такое совещание. Напротив, представитель правительства порекомендо-





вал патриарху как можно скорее отречься от престола, пожертвовав собой «ради блага Церкви и нации». К этому требованию присоединились и оставшиеся в Турции архиереи. Опубликованный митр. Каллиником (Деликанисом) призыв к отречению патриарха вызвал большое возмущение в Греции, но в этом вопросе возобладал курс правительства. Однако обозначившееся разделение среди епископата сильно пошатнуло авторитет и позиции оставшихся в К-поле архиереев (ГП. 1925. С. 250–265, 308–314).

В июне начальник Стамбульского округа направил на Фанар офиц. письмо, в к-ром просил своевременно подать ему на утверждение список кандидатов на Патриарший престол во избежание избрания персоны нон грата и повторения ситуации с Константином VI. В этом же письме говорилось и о нежелательности участия в избрании патриарха архиереев «новых территорий» (Πάντονος. 1925. С. 394, 409–413).

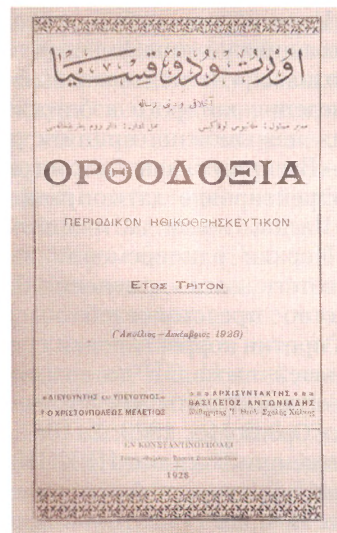
13 июля 1925 г. на Патриарший престол был избран Никейский митр. Василий (Георгиадис) с именем *Василий III*. Одним из его первых деяний стало признание К-польским Патриархатом состоявшегося в Румынии в февр. 1925 г. провозглашения Румынской Православной Церкви Патриархатом и возведения ее предстоятеля в сан патриарха. Соответствующий томос был подписан Василием III 30 июля 1925 г. Патриарх предпринял следующую попытку созыва «Вселенского Собора», объявив о его проведении в день Пятидесятницы 1926 г., но после того как власти Турции выступили категорически против проведения Собора, Василию III пришлось отступить и перенести его созыв на неопределенное время. В 1928 г. в послании к предстоятелям автокефальных Церквей патриарх подтвердил «невозможность» созыва Собора в ближайшем будущем (*Ортоδοξία*. 1928. С. 243).

При Василии III более активными стали контакты Фанара с обновленцами через представителя К-польской Патриархии в СССР архим. Василия (Димопулоса), состоявшего с нояб. 1924 г. почетным членом обновленческого «Священного Синода» в Москве. В ответ на приглашение обновленцев возглавить их очередной «Собор» Василий III написал: «Заочно соприсутствуем с Вами



*Патриарх Константинопольский
Василий III.
Фотография. 20-е гг. XX в.*

и, поскольку возможно, поспособствуем к скорейшему и полному уничтожению печального разделения, которое, будучи вредно Православной Церкви Вашей, глубочайшей печалью исполняет и Великую Матерь Церкви» (цит. по: *Мазырин*. 2010. С. 79–80). После частичной легализации Московской Патриархии в 1927 г. митр. *Сергий (Страгородский)* известил об этом Василия III, к-рый в ответ призвал митр. Сергия к объединению с обновленцами: «Так как благодать Божию теперь проникает всех в обеих ориентациях единый дух... и более не существует внешнего препятствия после лега-



*«Ортодоксия».
Обложка журнала.
Апрель–декабрь 1928 г.*

лизации со стороны государственной власти и Вашего положения, мы поистине не видим, какое еще может создаться непреодолимое препятствие к общему рассмотрению и реше-

нию на общем Соборе». Отвечать на предложение объединиться с раскольниками митр. Сергий не стал (Там же. С. 84).

В 1926 г. КПЦ возобновила выпуск офиц. периодического издания вместо прекратившего существование ж. «*Εκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*» (последний номер был опубликован 27 окт. 1923). Новый ж. «*Ορθοδοξία*» начал выходить с 30 апр. 1926 г.

10 сент. 1926 г. Греческое государство официально утвердило новый устав Афона («Уставную хартию Св. Горы Афонской»), принятый Свящ. Кинотом 10 мая 1924 г. без участия представителей Русского Пантелеимонова мон-ря. Многие его пункты были направлены на грецизацию афонского монашества (*Троицкий С. В.* Афон и международное право // БТ. 1997. Сб. 33. С. 146–147). Согласно 6-й ст. нового устава, «все поселившиеся на Святой Горе монахи рассматриваются как греческие подданные, к какой бы национальности они ни принадлежали»; в соответствии с 5-й ст. на Афоне «не разрешается поминовение никого другого, кроме имени Вселенского патриарха». Последовавшая вслед за этим национализация Грецией слав. афонских мон-рей и их подворий вызвала сопротивление лишь Сербского гос-ва и Церкви. Имущественная тяжба, растянувшаяся на много лет, завершилась признанием Сербией сложившейся ситуации и выплатой ей в 1937 г. крупной компенсации со стороны Греции. Также лишь в сер. 30-х гг. XX в. Сербской Церкви удалось достичь в споре с Фанаром компромисса в вопросе об устройении внутренней жизни серб. Хиландарского мон-ря (*Радић Р.* Живот у времени: Патр. Гаврило (Дожић), 1881–1950. Београд, 2011². С. 237–273).

7 апр. 1927 г. Фанар посетила делегация «автокефальной» Польской Православной Церкви во главе с митр. Варшавским Дионисием (Валединским). В ходе встречи Василий III предложил членам Синода КПЦ принять решение о даровании митр. Дионисию и его преемникам титула Блаженнейший, о чем в тот же день было издано соответствующее Деяние (*Ортоδοξία*. 1927. С. 87–88). Важной особенностью этого решения было то, что оно касалось изменения титула предстоятеля автокефальной Церкви, но было принято К-польским Патриархатом опять же





единолично, без предварительного обсуждения с др. Церквами.

10 июля 1928 г. правительство Греции издало закон «О церковном управлении митрополий Вселенского Патриархата на новых территориях». По новому закону «все митрополии святейшего апостольского и патриаршего Вселенского престола на новых территориях признают в качестве своей административной власти Священный Синод Православной автокефальной Элладской Церкви в Афинах, которому передается Вселенским Патриархатом управление ими при сохранении в отношении них его канонических прав», а митрополиты новых территорий «во всем приравниваются к митрополитам автокефальной Элладской Церкви». Единственное исключение делалось для о-ва Крит: его церковная автономия сохранялась и епархии острова оставались в непосредственном подчинении КПЦ (*Βαβυόσκος*, 1973. С. 11–13). 4 сент. 1928 г. К-польский Патриархат утвердил это решение офиц. церковным актом, в который в свою очередь внес существенные оговорки относительно характера передаваемого Элладской Церкви «управления» своими епархиями: оно должно было касаться только «внутренних вопросов» этих епархий (ἐν τοῖς ἐπιμέρους τῶν ἐπαρχιῶν τούτων) и осуществляться «в виде опеки» (ἐπιτροπικῶς) (Ibid. С. 9). Акты 1928 г. стали итогом длительных поисков наиболее приемлемого для всех сторон устройства церковного управления на «новых территориях», начавшихся еще в 1912 г. (ГП. 1928. С. 18–26, 55–63, 193–120). В эти годы рассматривались как минимум 5 вариантов решения проблемы: 1) упразднение автокефалии Элладской Церкви, ее вхождение в состав КПЦ и создание единой церковной области на территории «Великой Греции» (утратило силу после 1922); 2) вхождение епархий «новых территорий» в состав Элладской Церкви (обычное в практике КПЦ решение в подобных ситуациях); 3) сохранение 2 церковных юрисдикций на территории Греции; 4) создание на базе епархий «новых территорий» автокефальной Церкви; 5) их объединение в автономную Церковь в составе КПЦ. В 1924 г. по инициативе Фессалоникского митр. Геннадия (Алексиадиса) был проведен неофиц. опрос среди архиереев «новых террито-

рий» относительно наилучшего, по их мнению, решения вопроса о статусе их епархий. Большинство (25 из 40) высказалось тогда за создание автономной (самоуправляемой) церковной области с собственным Синодом во главе с Фессалоникским митрополитом, однако против этого решения выступили представители К-польского Патриархата. Наконец, в 1927 г. Афинский архиеп. Хризостом представил свой проект, согласно которому епархии «новых территорий» полностью встраивались в адм. и финансовую структуру Элладской Церкви, но оставались в «духовном» подчинении К-польскому Патриархату. Именно это предложение и было реализовано в 1928 г. (*Anastassiadis A. Sisyphian Task or Procrustean Bed?: Matching State and Church Borders and Promised Lands in Greece // Spatial Conceptions of the Nation: Modernizing Geographies in Greece and Turkey / Ed. N. Diamandouros et al. L., 2010. P. 65–91*).

В этот период К-польский Патриархат был сильно озабочен решением различных проблем, связанных с переходом на новоюлианский календарь, и корректировкой пасхалии. Напр., в 1929 г. из-за поздней даты Пасхи у Церквей, перешедших на новый стиль, полностью выпал Петровский пост. В этой связи 20 авг. 1928 г. Василий III разослал письмо предстоятелям автокефальных Церквей с просьбой высказаться по вопросу о том, уместно ли, не дожидаясь «Вселенского Собора», проведение которого в ближайшее время невозможно, принять решение «Всеpravославного конгресса» о корректировке даты празднования Пасхи, и если да, то готовы ли все Церкви одновременно внести соответствующие изменения. Большинство представителей высказались против корректировки существовавшей пасхалии, до созыва нового «Вселенского», «Великого» Собора (Ὁρθοδοξία. 1929. С. 138–148).

Также при Василии III КПЦ продолжала развивать экуменические связи. Ее представители принимали участие в 1-й конференции движения «Жизнь и деятельность» в Стокгольме (1925), в 1-й конференции движения «Вера и порядок» в Лозанне (1927). В 1929 г. представитель КПЦ посетил Эфиопию. Поддерживались активные связи с англиканами, амер. епископатами, Церковью Швеции и старокатоликами.

29 сент. 1929 г. Василий III скончался, и 7 окт. того же года на Патриарший престол был избран митр. Держский Фотий (Маниатис) с именем *Фотий II*. Одним из первых вопросов, который пришлось решать новому патриарху, было сорвавшееся дарование автокефалии Церкви о-вов Додеканес. По Лозаннскому договору 1923 г. архипелаг был окончательно передан Италии, после чего итал. власти вступили в переговоры с КПЦ о даровании церковной самостоятельности епархиям Додеканеса. После неск. лет переговоров К-польский Патриархат согласился на такое решение, и в 1929 г. был уже подготовлен соответствующий томос, подписание которого не состоялось из-за преждевременной кончины Василия III. Фотий II иначе подошел к решению этой проблемы и заявил о необходимости заручиться поддержкой местного населения, зная о том, что оно в большинстве своем выступает против этой «политической» автокефалии, как, впрочем, и епископы Додеканеса. Из-за невозможности решить этот вопрос так, как предлагал патриарх, проект автокефалии не получил дальнейшего развития (*Φοβύλας*, 2006. С. 180–189).

Патриарху Фотию II также пришлось урегулировать неск. сложных конфликтов, из которых наиболее важными были «антиохийский» и «американский». После смерти патриарха Антиохийского Григория IV 12 дек. 1928 г. среди епископата Антиохийской Православной Церкви произошло разделение, к-рое привело к тому, что каждая из 2 противоборствующих партий избрала патриархом своего кандидата. Фотий II неоднократно обращался к местоблюстителю Патриаршего престола митр. Латакийскому Арсению с призывом восстановить канонический порядок, и во многом именно благодаря усилиям К-польского патриарха удалось найти выход из сложившейся ситуации. В 1931 г., после вмешательства в дело межправославной комиссии, состоящей из представителей К-польской, Александрийской и Иерусалимской Церквей, законно избранным патриархом был признан митр. Триполийский Александр (Тахан) — *Александр III* (Ὁρθοδοξία. 1931. С. 269–280); окончательное же «умиротворение» в Антиохийской Церкви произошло только в 1933 г. (Ibid. 1933. С. 9–11). В Сев. Америке





ке среди греч. православных также существовал многолетний раскол. В 1923 г. туда прибыл бывш. митр. Халдийский Василий (Кобопулос), к-рый обратился в Патриархат за отпусковой грамотой, но вместо этого 19 сент. 1923 г. был запрещен в священнослужении за самочинное оставление своей кафедры (Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1923. Σ. 345). Митр. Василий, придерживавшийся монархического направления, запрещения не признал и, объединив вокруг себя 13 греч. приходо-в, занимавших схожую антивизантистскую позицию, образовал из них в нояб. 1923 г. «Автокефальную Греческую Православную Церковь США и Канады» с центром в г. Лоуэлл (шт. Массачусетс), за что 17 мая 1924 г. Синод КПЦ изверг его из сана (Μακώλης Α. Γ. Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας τῆς Ἀμερικής: Ἐξ ἐγγράφων καὶ κεκλιμένων. Berkeley, 2003. Τ. 1. Σ. 802–803; Κουκουσάς Β. Δ. Ἱστορία τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας τῆς Ἀμερικής με βάση τὴς πηγές. Θεσσαλονίκη, 2010. Σ. 198–211). В 1930 г. патриарх Фотий II отправил в США для разрешения кризиса в качестве патриаршего экзарха митр. Коринфского *Дамаскина* (Папандреу; впол. архиепископ Афинский). Итогом его миссии стала «реорганизация Церкви в Америке»: смещение всех иерархов «Греческой Архиепископии» (архиеп. Александра, епископов Филарета и Иоакима) и восстановление в архиерейском достоинстве митр. Василия, к-рый сразу же после этого отбыл из США. Новым архиеп. Америки был избран митрополит Элладской Православной Церкви Афинагор Керкирский (Спиру; впол. К-польский патриарх *Афинагор I*).

1 мая 1930 г. Синод КПЦ принял решение о проведении 8 июня, в день Пятидесятницы, заседания «подготовительной межправославной комиссии» (Προκαταρκτικὴ διορθόδοξη ἐπιτροπὴ) в Ватопедском мон-ре на Афоне. Целью заседания было «формирование программы работ грядущего предсобора» (Ibid. 1930. Σ. 186–187). Каждая Церковь, кроме РПЦ, должна была быть, по решению Синода, представлена 2 архиереями. В Москву патриарх Фотий II направил одно послание, адресовав его одновременно обновленческому «митрополиту Московскому» *Вениамину Муратовскому* и митр. Нижегородскому *Сергию* (Страгородскому)

с приглашением на совещание и призывом «объединиться, восстановить отношения» и «вместе определить в любви и согласии двух представителей общей Вашей Матери единой святой Российской Церкви» (Ibid. Σ. 191). Эта «миротворческая» инициатива провалилась, и «межправославное совещание» (Διορθόδοξος Διάσκεψις) прошло без рус. участников. Работа совещания продлилась до 23 июня и проходила под председательством главы делегации КПЦ митр. Ираклийского Филарета (Вафидиса) при участии представителей всех автокефальных Церквей, включая Польскую, но без РПЦ. Наряду с программой буд. предсобора на совещании обсуждалось положение Церкви в России и возможность преодоления «болгарской схизмы» (Ibid. Σ. 327–330). Решения принимались по «принципу консенсуса», а не мнением большинства. Был утвержден каталог из 16 тем, предлагаемых для обсуждения на будущем предсоборе (Ibid. Σ. 457–459). Итоги работы были доведены К-польским патриархом до сведения автокефальных Церквей. 7 февр. 1931 г. патриарх Фотий II объявил о созыве «Общего Православного предсобора» (Γενικῆς Ὀρθόδοξου προσυνόδου) в день Пятидесятницы, 19 июня 1932 г. (Ibid. 1931. Σ. 392–393). 3 сент. он повторно известил предстоятелей о созыве предсобора, уточнив, что местом проведения вновь будет Ватопедский мон-рь, а основной задачей — «рассмотрение по существу тем, определенных Подготовительной межправославной комиссией, и приготовление необходимой подготовительной работы для Великого Всеправославного или Вселенского Собора» (Ibid. Σ. 652–654). В этом же послании патриарх уверял, что принимает все усилия для того, чтобы в работе предсобора участвовала и РПЦ. Усилия эти заключались в том, что, как и прежде, Фотий II пытался склонить митр. Сергия делегировать на предсобор представителя Московской Патриархии на паритетных началах с обновленцами. «Нашу Церковь, — ответил на это митр. Сергий, — Его Святейшеству угодно рассматривать как неорганизованную церковную массу, не имеющую канонического возглавления... В лучшем случае наши депутаты могут оказаться в положении каких-то просителей, а в худшем — даже ответчиков или обви-

няемых. Ни то, ни другое не представляется для нас приемлемым, ни допустимым» (цит. по: *Мазырин*. 2010. С. 85–86). 5 июня 1932 г. предсобор был отменен, как официально указывалось, из-за невозможности ряда Церквей принять в нем участие (Ὀρθοδοξία. 1932. Σ. 225–226).

В 1930 г. Турция и Греция восстановили отношения: 30 окт., во время офиц. визита в Турцию председателя греч. правительства Венизелоса, был подписан двусторонний договор о дружбе. 1 нояб. Венизелос посетил К-польскую Патриархию, что стало историческим событием, поскольку никогда раньше политический деятель Греции столь высокого ранга не посещал Фанар. В протокольной части встречи Фотий II подчеркнуто приветствовал главу греческого правительства как представитель Турции и радовался «посещению нашей страны, которое имеет одну лишь цель... служение миру и установление новых и нерушимых связей с нашим высоким демократическим правительством» (Ibid. 1930. Σ. 513). Потепление отношений между 2 странами привело к заметному смягчению отношения к К-польскому Патриархату со стороны тур. властей. В сент. 1931 г. патриарх Фотий II и др. члены Синода получили офиц. извещение о нераспространении на них действия закона об обмене населением; в документе патриарх именовался не как обычно «башпапаз», а «ромейско-православным патриархом Фанара» (Ρωμαιορθόδοξος Πατριάρχης τοῦ Φαναρίου) (Ibid. 1931. Σ. 547).

«Патриаршей грамотой» (сам текст не имеет названия и именуется так во вступительной к нему статье — см.: Ibid. Σ. 165–166) от 17 февр. 1931 г. в юрисдикцию КПЦ была принята Западноевропейская митрополия РПЦ во главе с митр. Евлогием (Георгиевским). В структуре К-польского Патриархата была образована «временная экзархия», призванная объединить все рус. православные приходы в Зап. Европе. Как сказано в редакционной статье на страницах офиц. издания (Ibid. Σ. 154–160), данное решение лежало в русле многолетних усилий КПЦ по установлению канонического порядка в православной диаспоре. Отторжение этой и др. частей РПЦ на этот раз объяснялось «любовью и заботой»: «Ярчайшими примерами нежной заботы Матери Великой





Церкви Константинополя до сегодняшнего дня было руководство и поддержка в сложную минуту Православных Церквей Польши, Финляндии и Эстонии. Оказавшись в один прекрасный момент в ситуации прекращения связи с их Матерью Русской Церковью, эти Православные Церкви под покровом и руководством Вселенского престола приобрели организованный вид, были упрочены и сегодня в покое устраивают свои дела и благоденствуют, а достойная и добрая забота о них и старания их Праматери святейшей Церкви Константинополя получили сегодня всеобщее признание» (Ibid. С. 154–155). Факт принятия в свою юрисдикцию чужих приходов без согласия законного церковного начальства оправдывался на этот раз целым набором прав К-польского Патриархата: как «первопрестольной» Церкви, как Матери-Церкви по отношению к РПЦ, как Церкви, в чьей юрисдикции находятся все правосл. приходы на территории Европы, по праву апелляции и праву вторжения во внутренние дела др. Церквей, «пребывающих в трудных условиях». В том же году патриарх Фотий II предпринял попытку подчинить юрисдикции КПЦ епархии и приходы Сербской Православной Церкви за пределами Югославии, о чем направил 30 мая 1931 г. послание Сербскому патриарху *Варнаве (Росичу)*.

При Фотии II была предпринята повторная попытка разработать новый Устав КПЦ (в 1923 уже был подготовлен вариант Устава: Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1923. С. 354), однако принят он не был. Решением Синода была создана специальная комиссия, но вскоре ее работа была приостановлена из-за опасения, что принятие устава «ограничит свободу Константинопольского Патриархата и может быть использовано внешними силами во вред ему» (*Ματρώπουλος*. 1960. С. 223–224).

3 дек. 1934 г. в Турции был издан закон, «запрещающий священнослужителям религий и учений носить одежду священнослужителей вне молитвенных домов и религиозных церемоний». Исключение было сделано для одного представителя каждой религии на ее усмотрение: в случае КПЦ — для патриарха. 11 июля 1935 г. К-польский Патриархат выпустил соответствующую инструкцию «о ношении клириками рясы,

в том числе вне святых храмов» (*Ὁρθοδοξία*. 1935. С. 212–213).

Одной из особых забот Фотия II была попытка преодолеть «болгарскую схизму». На Межправославном совещании в 1930 г. было высказано предложение о принятии на себя Иерусалимской Православной Церковью роли посредника между Фанаром и болгарскими, что было позже подтверждено офиц. письмом патриарха Фотия II Иерусалимскому патриарху *Дамиану* от 8 авг. 1930 г. (Ibid. С. 57). 20 дек. того же года Фотий II известил Дамиана о принятии Синодом «условиях снятия болгарской схизмы», к-рые были доведены до сведения болгар (Ibid. С. 62–64). После неск. лет переговоров к 1934 г. фактически все было готово к примирению между Церквами, однако неожиданно созданный в дек. 1934 г. для окончательного решения вопроса Собор болгар. архиереев, сославшись на изменившиеся политические обстоятельства, нашел ситуацию «неблагоприятной для окончательного решения вопроса в данный момент», о чем К-польский Патриархат был извещен 31 дек. 1934 г. (Ibid. С. 81). Узнав об этом, патриарх Фотий II 19 февр. 1935 г. с глубоким сожалением известил предстоятелей автокефальных Церквей о случившейся на завершающей стадии «непредвиденной приостановке» начатой в 1930 г. общеправосл. инициативы по прекращению схизмы (Ibid. С. 52–55).

При патриархе Фотии КПЦ продолжала развивать активные экуменические контакты: в 1930 г. в составе правосл. делегации представители КПЦ участвовали в 7-й Ламбетской конференции в Лондоне, в 1931 г. в Ламбете работали в составе Англикано-православной смешанной богословской комиссии и участвовали в православно-старокатолическом конгрессе в Бонне.

29 дек. 1935 г. Фотий II скоропостижно скончался в возрасте 61 года. Впервые на похоронах патриарха присутствовал офиц. представитель тур. властей. 18 янв. 1936 г. «постоянным Синодом» на Патриарший престол был избран митр. Ираклийский Вениамин (Кириаку) с именем *Вениамин I*.

В февр. 1936 г. был принят томос об учреждении в юрисдикции КПЦ «Автономной митрополии Латвии». В качестве причины для отторжения от РПЦ очередной ее епархии

в тексте указывалось «пребывание (Латвийской епархии.— *Авт.*) на протяжении достаточного времени без надлежащей связи и соприкосновения с полнотой святой Православной Церкви» из-за «изменившихся политических обстоятельств» и «отсечение от общения и контакта со святейшей Православной Церковью в России, от которой прежде канонически зависела». Как и в предыдущих случаях, вопиющее нарушение канонов К-польский Патриархат оправдывал неким «возложением на наш святейший, апостольский и патриарший Вселенский престол высоким долгом и правом попечения о Православных Церквах и приходах, находящихся вне пределов святейших автокефальных Православных Церквей, и особенно пребывающих в нуждах и сложных обстоятельствах» (Ibid. 1936. С. 104–107).

После вынужденного ухода в мае 1936 г. Виссариона (Джувани) с поста главы непризнанной Албанской Церкви власти Албании начали вести переговоры с Фанаром о нормализации церковной ситуации в стране. По итогам переговоров 12 апр. 1937 г. Вениамин I подписал томос о даровании законной автокефалии Албанской Православной Церкви. Предстоятелем новообразованной автокефальной Церкви был назначен архиерей КПЦ еп. Синадский *Христофор (Киси)*.

24 мая 1938 г. К-польский Патриархат издал «Деяние» о каноническом подчинении юрисдикции Австралийского митрополита правосл. приходов Индии и всего Дальнего Востока, к-рые «в данный момент вместе с остальными приходами, находящимися вне установленных пределов святейших православных автокефальных Церквей — в Европе, Америке и в любых других местах, пребывают под надзором и управлением нашего святейшего апостольского и патриаршего Вселенского престола» (Ibid. 1938. С. 184–185).

13 сент. 1938 г. Синод КПЦ принял решение о принятии в состав Американской Архиепископии 59 униат. карпаторосских приходов, обратившихся с соответствующим прошением к К-польскому Патриархату. 14 сент. в К-поле в Православие был переведен свящ. Орест Чорнок, 18 сент. состоялась его хиротония во епископа Агафоникийского, викария Американской Архиепископии (Ibid. С. 276–280).



10 нояб. 1938 г. скончался 1-й Президент Турецкой Республики Мустафа Кемаль Ататюрк. Во время болезни президента патриарх Вениамин I и члены Синода «возносили в патриаршем храме молитвы Богу о скором восстании от болезни великого и любимого народом президента нашей демократической Родины» (Ibid. С. 320). По случаю смерти Ататюрка патриарх произнес проникновенную речь, отметив, что «и сам он, и Церковь, и благочестивая ее полнота соучаствуют в общем плаче, принося ко гробу Великого Мужа нетленный венок и молясь в том священном месте ко благому и всемилостивому Богу о Его упокоении» (Ibid. С. 322).

27 мая 1939 г. произошло еще одно историческое событие: Фанар официально посетил апостольский администратор в Стамбуле архиеп. Анджело Ронкалли (впосл. папа Римский *Иоанн XXIII*). Эта встреча стала поворотным моментом в отношениях между К-польским Патриархатом и Римско-католической Церковью.

В период второй мировой войны материальное положение К-польского Патриархата значительно ухудшилось из-за продолжавшегося оттока греческого населения из Стамбула, сильного пожара на Фанаре 21 сент. 1941 г., конфискации в 1942 г. монастыря Пресв. Богородицы Камариотиссы на о-ве Халки, где была устроена военно-морская школа, а также из-за усилившегося налогового бремени в Турции. В это время К-польский Патриархат стал предметом повышенного интереса со стороны нацистской Германии, которая активно занималась выработкой церковной политики на завоеванных территориях, а позже и со стороны Советского Союза, также решившего использовать церковный фактор в своей внешней политике (см. подробно: *Шкаровский*. 2014. С. 91–106).

С нач. 40-х гг. XX в. советское правительство пересмотрело свое отношение к РПЦ, 4 сент. 1943 г. во время встречи с митр. Сергием И. В. Сталин пообещал, что «Церковь может рассчитывать на всестороннюю поддержку Правительства во всех вопросах, связанных с ее организационным укреплением и развитием внутри СССР» (Власть и Церковь. С. 15). 8 сент. митр. Сергей был избран патриархом Московским и всея Руси, 12 сент. состоялась его интро-

низация. На известительную грамоту патриарха Сергия Вениамин I ответил 20 дек. 1943 г.: «Со священным умилением только что мы получили и прочли частно и также на заседании нашего Святого и Священного Синода почтенное братское послание Вашего досточтимого Блаженства от 18 сентября с. г. за № 440, которым Вы известили нас об избрании и вступлении Вашем, по изволению Божию, в должности Патриарха Москвы и всея Руси». Далее он выражал убеждение, что «досточтимое Блаженство, идя по стопам Патриархов Российских, будет проявлять всякое попечение, не щадя никаких трудов и забот, об единении в вере и правлении вверенного ему Богом словесного стада» (ЖМП. 1944. № 2. С. 3). Объяснение внезапного потепления отношения Фанара к Московской Патриархии могло объясняться, в частности, финансовой помощью, к-рую советские власти стали оказывать в это время К-польской Патриархии. В 1943 г. нем. МИД сообщал, что «Сталин уже около года переводит Константинопольскому Патриарху большие денежные суммы» (*Шкаровский*. 2014. С. 99).

После однозначной поддержки советскими властями патриаршей Церкви представители Фанара перестали испытывать симпатии к обновленцам. Прекратился и многолетний обмен поздравлениями с рус. раскольниками: последнее рождественское послание от «русского митрополита» Александра *Введенского* было опубликовано на страницах офиц. издания КПЦ в 1943 г. В целом «позиция Константинопольской Патриархии в отношении обновленческого раскола определялась в 1920–1940-х гг. не столько церковно-каноническими принципами, сколько политическими факторами: в основном, Вселенские Патриархи склонялись на сторону тех, у кого были лучшими отношения с советской властью» (*Мазырин*. 2010. С. 87).

25 нояб. 1944 г. митр. Ленинградский Алексей (Симанский; впосл. патриарх Московский и всея Руси *Алексий I*), местоблюститель Патриаршего престола, отправил от лица Синода РПЦ приглашение патриарху Вениамину прибыть в Москву для участия в назначенном на 31 янв. 1945 г. Поместном Соборе РПЦ, созываемом для избрания нового патриарха. В ответном послании 13 янв.

1945 г. Вениамин I, ссылаясь на преклонный возраст, немощи и суровые зимние условия, признал невозможным для себя лично прибыть в Москву. В Соборе и последующей интронизации патриарха Алексия в качестве представителя КПЦ участвовал митр. Фиатирский Герман (Стринопулос). На офиц. приеме после интронизации митр. Герман передал патриарху Алексию «радость и благословение предстоятеля Восточных Церквей (Προκαθημένου τῶν κατὰ Ἀνατολὰς Ἐκκλησιῶν), Вселенского патриарха Вениамина» (Ὁρθοδοξία. 1945. С. 41).

9 февр. 1945 г. Вениамин I принял офиц. делегацию Болгарской Церкви, ходатайствовавшую от лица Синода во главе с новоизбранным экзархом Стефаном (Шоковым) о снятии схизмы на условиях, принятых болг. стороной в 1934 г., и о признании автокефалии Болгарской Церкви. После неск. дней переговоров, 22 февр., на заседании Синода были приняты «Деяние о снятии схизмы» и «Томос об автокефалии Православной Церкви в Болгарии», которые были официально подписаны в воскресенье 25 февр. 1945 г., во время литургии в патриаршем соборе К-поля. За этой литургией иерархи К-польской и Болгарской Церквей впервые сослужили друг другу после 72 лет пребывания вне евхаристического общения. «Деяние» было составлено в виде антиороса, т. е. им отменялось действие ороса (определения) К-польского Собора 1872 г., объявившего болгар «схизматиками». В «Деянии» говорилось: «Соборно во Святом Духе определяем, что все болгарские клирики и миряне, которые Оросом Святого и Великого Собора, состоявшегося в сентябре 1872 года во всесвятом патриаршем храме св. вмч. Георгия, были объявлены и до ныне считаются «схизматиками и чуждыми Христовой Православной Церкви», да будут освобождены от произнесенного Церковью над ними суда и наложенного на них наказания, и да будут прощены и благословлены Святой и Единосущной Троицей, и да считаются и именуется отныне и впредь благочестивыми христианами и верными чадами единой, святой, кафолической и апостольской Церкви, а на всех, подвергшихся с момента прискорбного разделения всякому частному церковному осуждению и приговору или в целом общему



отлучению в силу Ороса, и уже отошедших в мир иной болгарских клириков и мирян — призываем Божию милость» (*Орѡδοξία*. 1945. Σ. 66). В тексте «Томоса об автокефалии Православной Церкви в Болгарии» отсутствует тема дарования автокефалии Церковью-Матерью Церкви-Дочери, а также предписание получать св. миро от КПЦ (*Ibid.* Σ. 72–74). По сути томос был офиц. признанием восстановления автокефального статуса Болгарской Православной Церкви. В нем сказано, что патриарх и Синод «соборно во Святом Духе объявляют и благословляют автокефальное устройство и организацию святой Церкви в Болгарии» (*Ibid.* Σ. 73). 29 марта Вениамин I известил о решении «болгарского вопроса» предстоятелей автокефальных Церквей. С 24 окт. по 5 нояб. в К-поле с офиц. визитом находилась делегация Болгарской Церкви во главе с митр. Софийским Стефаном. Совет по делам РПЦ сообщал, что болг. схизма «была снята Вселенским патриархом... по инициативе и при содействии Московского патриарха Алексия» (*Власть и Церковь*. 2009. С. 420–421).

С 1945 г. Московский Патриархат заметно активизировал работу по «укреплению влияния Русской Православной Церкви за рубежом» (Там же. С. 99–107). В «Докладе Совета по делам РПЦ об итогах работы за 1946 год» сказано: «Руководствуясь указаниями правительства, Совет провел в 1946 году ряд мероприятий... направляемых к расширению сфер влияния и деятельности Русской Православной Церкви за границей... Начиная с 1945 года, когда Русская Православная Церковь в известной степени организационно укрепились, по инициативе и при содействии Совета деятельность Московской Патриархии стала направляться на установление связи с церковными кругами за границей... Многие члены заграничных делегаций (на Поместном Соборе 1945 г.— *Авт.*) высказывали предложение о том, что центр Вселенского Православия необходимо перенести в Москву... Константинопольский же патриарх... пока придерживался не совсем дружественных отношений с Московской Патриархией. Для урегулирования отношений Московская Патриархия решила послать в Турцию митрополита Крутицкого Николая с подарком патриарху Мак-



Патриарх Константинопольский
Максим V.
Фотография. 40-е гг. XX в.

симу (50 тыс. амер. долл.), но турецкое правительство задерживает визы митрополиту Николаю и его спутникам уже длительное время» (Там же. С. 389–391, 401–402).

6 марта 1945 г. в Таллине состоялось воссоединение с Московским Патриархатом «русско-эстонского духовенства и мирян Эстонской епархии, самочинно отколовшихся от Матери Церкви» (*Богоявленский И., прот.* Прекращение Эстонской схизмы // ЖМП. 1945. № 4. С. 3–6). В апр. 1945 г. епископ Польской Православной Церкви Тимофей (Шрёттер) «обратился в советское посольство в Варшаве с просьбой оказать ему содействие в установлении связи с Московским патриархом Алексием с целью ликвидации «автокефалии» Польской Церкви и вхождения в юрисдикцию Московской Патриархии» (*Власть и Церковь*. 2009. С. 411). В письме патриарху Вениамину I от 28 окт. 1945 г. патриарх Алексий I «просил согласия на передачу Финляндской Православной Церкви в юрисдикцию Московской Патриархии» (Там же. С. 414). Ранее в Финляндии митр. Ленинградским и Новгородским Григорием (Чуковым) были «присоединены Валаамский и Коневецкий монастыри и русские приходы, находившиеся в ведении... митрополита Евлогия» (Там же. С. 413).

Патриарх Вениамин скончался 14 февр. 1946 г. На его похоронах присутствовали номарх Стамбула, а также консулы Великобритании, США и СССР. 20 февр. 1946 г. его преемником был избран митр. Халкидонский Максим (Вапордзис) с именем Максим V. В знак особого распо-

ложения тур. власти не стали, как было прежде, предварительно согласовывать список кандидатов на Патриарший престол и позволили Фанару выбирать любого из архиереев на усмотрение Синода.

28 февр., на 1-м заседании Синода, новый патриарх предложил масштабную программу действий. Первоочередной задачей Максим V назвал упрочнение экономического положения К-польского Патриархата, к-рое призвано отвечать «той обширной программе, к-рую необходимо реализовать ради авторитета нашей первопрестольной Церкви». Др. важной задачей патриарх назвал «приурочивание почвы и создание всех необходимых условий» для созыва «Вселенского Собора» (*Орѡδοξία*. 1946. Σ. 118, 121). Однако уже в дек. 1946 г. было сделано офиц. объявление об обозначившихся у патриарха «с середины осени тревожных симптомах в основном духовного и душевного переутомления», к-рые побуждали его личного врача «предписать ему полнейший покой и удаление от всех переживаний и волнений, связанных с исполнением патриарших обязанностей» (*Ibid.* Σ. 422–423). 8 нояб. Максим V удалился на о-в Халки, где пробыл до сер. февр. 1947 г. и откуда позже перебрался на дачу вблизи Халкидона. К-польская Патриархия тем временем делала очередные заявления об «улучшении состояния» патриарха и необходимости продолжить лечение (*Ibid.* 1947. Σ. 60–61). 19 мая «по рекомендации врачей» Максим V отправился в «оздоровительную поездку» по Греции, предварительно передав временное управление Церковью митр. Принкипонисскому Дорофею (Георгиадису), к-рый известил о своем вступлении в должность патриаршего эпитропа тур. власти, предстоятелей автокефальных Церквей и отдельно архиеп. Американского Афинагора.

Фактическое удаление Максима V от управления Церковью было вызвано усилением роли Московского Патриархата на международной арене — патриарх якобы недостаточно активно сопротивлялся этому процессу. В апр. 1946 г. был образован Экзархат Московской Патриархии в Чехословакии (*Шшишкин А.* Из жизни Правосл. Церкви в Чехословакии // ЖМП. 1946. № 8. С. 11–15). 9 авг. 1946 г. Синод РПЦ постановил: «Временную юрисдикцию Все-





ленской Патриархии над Западно-Европейскими русскими приходами, установленную в 1931 г., считать фактически и формально прекратившей свое действие, а означенные приходы вновь безраздельно находящимися в юрисдикции Московской Патриархии, о чем почтительнейше известить Его Святейшество Вселенского Патриарха Максима» (Журнал Св. Синода РПЦ // Там же. № 9. С. 7).

Подобная активность РПЦ вызвала беспокойство как на самом Фанаре, к-рый мало что мог ей противопоставить, так и у правительств Греции, Великобритании и США. Архиеп. Американский Афинагор еще в нояб. 1945 г. посетил Государственный департамент США и сообщил о возможной попытке русских провести после смерти Вениамина I на Патриарший престол своего кандидата; он просил американское правительство донести до турецких властей опасность «подпадания Патриархата под русское господство» (*Μαμαλος*. 2011. Σ. 213–214). О том же сообщал 12 февр. 1946 г. сотруднику британской дипломатической службы и архиепископ Кентерберийский: «В прошлом Афины и Анкара имели диаметрально противоположные задачи. Греки пытались укрепить (К-польский Патриархат.— *Авт.*) как средство своего влияния в Константинополе, а турки — по понятным причинам ослабить его. Однако сейчас греческое влияние в Константинополе является больше несущественным, и перед обоими правительствами стоит общая задача — помешать подпаданию Патриархата под русское господство» (Ibid. Σ. 215). Вместе с тем, согласно сообщению генерального консула Греции в Стамбуле М. Меласа, слухи о том, что патриарх Максим находился под влиянием русских, были сильно преувеличены: «То, что такая атака (СССР на К-польский Патриархат.— *Авт.*) на протяжении некоторого времени планировалась, представляется вероятным, если судить по использованию коммунистами в своих интересах болезни... Максима V. Когда стало очевидным, что отречение Максима по состоянию здоровья является лишь вопросом времени, этот иерарх, который в жизни не дал ни малейшего повода заподозрить себя в симпатиях к коммунизму, неожиданно был объявлен коммунистами их боль-

шим другом, а остальной мир был поставлен в известность о том, что Максима из-за этой дружбы преследуют темные реакционные силы. Эти слухи были столь умело срежиссированы, что на поводу пошли даже серьезные турецкие газеты, принявшие обвинять патриарха в просоветских настроениях. Так как для этих неожиданных симпатий к патриарху Максиму не может найтись никакого иного удовлетворительного объяснения, можно полагать, что коммунистическая пропаганда готовилась представить его, когда бы ни случилось его отречение, как незаконно смещенного, а его преемника — как избранного под давлением» (U. S. National Archives. Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of Turkey. 882.413/1-1450. P. 3).

Тур. правительство действительно проявило озабоченность положением К-польского Патриархата. 12–16 мая 1947 г. в Анкаре на офиц. встрече делегации КПЦ с Премьер-министром Турции М. Р. Пекером обсуждались «проблемы Патриархата и [греческой] общины», в основном связанные с налогообложением и недвижимостью. Итогом переговоров стало уверение со стороны тур. властей, что «каждая из проблем Патриархата и общины после надлежащего тщательного рассмотрения получит необходимое разрешение и урегулирование» (*Ορθοδοξια*. 1947. Σ. 156–157).

Московский Патриархат выступил с новой инициативой: провести в 1947 г. в Москве «предсоборное совещание» с целью «подготовки созыва в 1948 году... Вселенского Собора... для решения вопроса о присвоении Московской Патриархии титула Вселенской» (Власть и Церковь. 2009. С. 402). 4 апр. 1947 г. патриарх Московский Алексей I направил предстоятелям автокефальных Церквей приглашение прибыть в Москву и принять участие в «совещании предстоятелей» для рассмотрения ряда важных вопросов. Митр. Дорофей ответил на это письмо от имени Максима V лишь 30 июня. В ответном послании он отметил, что «вопрос о созыве всеправославного совещания... всегда находился в сфере непосредственной церковной деятельности Вселенского Патриархата», а потому инициатива Русской Церкви нарушает «соблюдаемый издревле во святой нашей

Православной Церкви канонический порядок». Митр. Дорофей указывал, что сам К-польский Патриархат считает настоящий момент неудобным для созыва давно намеченного им Собора из-за «аномальных условий», а также из-за «созданного некоторыми братскими Церквами совсем не подходящего фона для совещаний всеправославного характера» (Ibid. Σ. 161–165).

В авг. 1948 г. Синод рассмотрел письмо архиеп. Пражского Савватия от 14 мая с просьбой о его переходе в юрисдикцию РПЦ. В ответе от 24 авг. от имени Максима V (патриарх в работе Синода не участвовал и в это время постоянно находился на о-ве Халки) сказано, что «епископам не пристало по своему усмотрению и желанию переходить из юрисдикции, к которой они принадлежат, в другую юрисдикцию» и «перевод Православной Архиепископии Чехословакии в юрисдикцию святейшей Русской Церкви невозможно благословить и допустить в принципе, поскольку если наш святейший Вселенский престол дал бы на это свое благословение, то сам бы первым погряз и нарушил устоявшийся канонический порядок, стражем и хранителем которого он поставлен» (Ibid. Σ. 241–244).

Одним из важнейших решений КПЦ при патриархе Максime было ее вхождение в состав Всемирного Совета Церквей на правах соучредителя и участие в 1-м общем его совещании в Амстердаме в авг. 1948 г.

Еще в марте 1948 г. в офиц. издании КПЦ появилось сообщение, что во время заседания «большого Синода» 27 марта Максим V заявил присутствовавшим, что «из-за мучающей его на протяжении последних полутора лет болезни и по причине глубокого осознания своей великой ответственности перед Вселенским престолом, возможно, будет вынужден сложить с себя возложенные на него более двух лет назад полномочия по управлению святой Христовой Великой Церковью». Услышав это, «сильно опечаленные» архиереи предложили патриарху в случае его отречения не удаляться вовсе на покой, а возглавить Эфесскую кафедру и дальше продолжать активно участвовать в жизни Церкви (Ibid. 1948. Σ. 81). 18 окт. 1948 г., находясь на о-ве Халки, Максим V отрекся от престола, указав в качестве формальной причины состояние





здоровья. Отречению патриарха предшествовало колоссальное давление на него со стороны греч. дипломатов, чуть ли не силой заставивших его подписать нужный им документ об отречении (подробнее см.: *Μαυρόπουλος*. 1960. Σ. 252–260; *Φιλάρετος (Βιτάλης)*. 1996. Τ. 2. Σ. 61–76). Собравшийся на следующий день «постоянный Синод» принял отставку патриарха и объявил Патриарший престол вакантным.

Ситуация в КПЦ к концу Патриаршества Максима V. В результате распада Османской империи и образования на Балканах новых гос-в со своими национальными автокефальными Церквями К-польский Патриархат утратил историческую роль, к-рую исполнял с 1453 г. Фактически полная потеря паствы на своей канонической территории поставила Патриархат на грань физического выживания. Если в 1912 г. христиане составляли 20% населения Османской империи, то, по переписи 1927 г., на территории Турции их осталось только 2%. Согласно переписи 1935 г., в Турции насчитывалось 125 046 правосл. христиан, из них 108 725 греков, подавляющее большинство которых проживало в К-поле. При общей численности населения 16 млн 157 тыс. 450 чел. число православных не превышало в стране 1% населения. К 1945 г. численность членов греч. общин сократилась уже до 80 тыс. чел. Сохранить Патриаршью резиденцию в К-поле удалось только благодаря сильной политической воле греческого гос-ва, пытавшегося удержать греч. присутствие на своих исконных территориях. Все идеи переноса К-польского Патриархата в изгнание, возникавшие в то время, были решительно пресечены греч. правительством. Лишившись своей опоры в виде османской государственности, Патриархат утратил престиж и влияние. Его финансовое состояние было удручающим. Все это заставило Фанар искать финансовой и политической поддержки вне Турции, прежде всего в Греции, что во многом привело к сильной зависимости от внешних сил (достаточно вспомнить, что 3 патриарха этого периода — Мелетий IV, Константин VI и Максим V — отреклись от престола по прямому указанию греч. властей). Будущее К-польского Патриархата в Турции становилось все более неопределенным. Несмотря на активно проводимую

политику лояльности по отношению к новой власти, выражавшуюся в т. ч. в ежегодно публикуемых на страницах офиц. издания хвалебных статьях по поводу годовщины провозглашения Турецкой Республики и др. верноподданнических актах, целью к-рых было показать, что православные являются политически благонадежными гражданами «нашей общей Родины», тур. правительство отказывалось признавать международный статус К-польского Патриархата и чинило препятствия его деятельности. Максимум, чего удалось добиться К-польскому Патриархату в этот период, было относительное укрепление своих позиций внутри страны и признание со стороны тур. властей патриаршего титула в форме «патриарх ромеев» (*Πατριάρχης τῶν Ρωμαίων*), «ромейский патриарх» (*Ρωμαίος Πατριάρχης*), или еще точнее, как именовал себя Максим V, «Ромейский патриарх Стамбула» (*Ὀρθοδοξία*. 1946. Σ. 111).

На фоне неуклонной деградации К-польского Патриархата весьма неуместно выглядели его претензии на статус сверхцеркви с особой ролью в мировом Православии и особыми правами. В интронизационном Слове Максим V отметил: «Церковь, предстояние в которой с этого момента по воле Божией я воспринимаю, не является просто одной из Церквей, не есть церковная организация, обращающаяся и действующая только в своей канонической области ради достижения божественной цели, к-рую преследует всякая Поместная Церковь. Но есть, согласно вековому преданию и всеобщему признанию, Первопрестольная Церковь, первая по чести среди своих сестер, но с ответственностью межцерковной. Есть геометрическая сумма (равнодействующая) всех локальных церковных сил, связующее звено, извне связывающее Церкви Христовы друг со другом в любви и мире. Есть наконец всесвятой Центр, от которого все тело Православия извне получает необходимое для разрешения или урегулирования постоянно возникающих канонических или общего характера проблем» (*Ibid.* Σ. 101). Несмотря на попытки упрочить свое положение благодаря активной межправославной и межхристианской деятельности, К-польский Патриархат к сер. 40-х гг. XX в. едва сводил концы с концами. Многие то-

гда искренне считали, что Фанар больше не может претендовать на лидерство в православном мире, поэтому и возникали проекты продвижения новых церковных центров. Только изменившаяся геополитическая ситуация и решение использовать К-польский Патриархат в качестве противовеса нарастающему влиянию Московской Патриархии позволили Фанару получить серьезную поддержку и укрепить свои позиции как внутри страны, так и на международной арене.

Лит.: *Μαυρόπουλος Δ. Πατριαρχικά σελίδες: Τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖον ἀπὸ 1878–1949*. Ἀθήνα, 1960; *Psomiades H. The Ecumenical Patriarchate Under the Turkish Republic: The First 10 Years* // *BalkSt.* 1961. Vol. 2. N 1. P. 47–70; *idem. The Eastern Question: The Last Phase: A Study in Greek-Turkish Diplomacy*. Thessal., 1968; *Berkes N. The Development of Secularism in Turkey*. Montreal, 1964; *Βαβούσκος Κ. Ἡ νομοκανονικὴ ὑπόστασις τῶν μητροπόλεων τῶν Νέων Χωρῶν*. Θεσσαλονίκη, 1973; *Σταυρίδης Β. Οἱ οἰκουμενικοὶ Πατριάρχαι 1860–σήμερον*. Θεσσαλονίκη, 1977–1978. 2 τ.; *Ἀγγελόπουλος Ἄ. Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία τῶν Νέων Χωρῶν (1912–1928)*. Θεσσαλονίκη, 1982; *Ἀνδρέας (Νανάκης), μητρ. Ἡ χρεῖα τοῦ Οἰκουμενικοῦ θρόνου καὶ ἡ ἐκλογὴ τοῦ Μελετίου Μεταξάκη*, 1918–1922. Θεσσαλονίκη, 1991; *idem. Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖον νεότερα ἱστορικά*. Θεσσαλονίκη, 2000–2004. Τ. 1–2; *idem. Venizelos and Church-State Relations* // *Eleftherios Venizelos: The Trials of Statesmanship* / Ed. P. Kitromilides. Edinb., 2006. P. 346–373; *idem. Ἡ Ἐκκλησία καὶ ὁ Ἐλευθέριος Βενιζέλος*. Θεσσαλονίκη, 2008; *Οἱ ἑλληνοτουρκικὲς σχέσεις: 1923–1987* / Εκδ. Α. Αλεξανδρῆς et al. Ἀθήνα, 1991; *Alexandris A. The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations, 1918–1974*. Athens, 1992; *Φιλάρετος (Βιτάλης), αρχιμ. Μάξιμος ο Ε΄. Ο ὅσιος καὶ μαρτυρικός Οἰκουμενικός Πατριάρχης: Μαρτυρία περὶ τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου του*. Ἀθήνα, 1992–1996. Τ. 1–2; *Feroz A. The Making of Modern Turkey*. L.; N. Y., 1993; *Ἀκτὴς свт. Тихона*. 1994; *Βαρέλλα Ε. Διορθόδοξοι καὶ Οἰκουμενικαὶ σχέσεις τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως κατὰ τὸν Κ΄ αἰῶνα*. Θεσσαλονίκη, 1994; *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey* / Ed. R. Hirschon. N. Y.; Oxf., 2003; *Gagaptay S. Race, Assimilation and Kemalism: Turkish Nationalism and the Minorities in the 1930s* // *Middle Eastern Studies*. L., 2004. Vol. 40. N 3. P. 86–101; *Akgönül S. Le Patriarcat grec orthodoxe de Constantinople: De l'isolement à l'internationalisation, 1923–2003*. P., 2005; *Τζουμέρκας Π. Τα δικαιοδοτικά όρια καὶ προβλήματα μεταξύ τῶν πρεσβυγενῶν Πατριαρχείων: Ἡ περίπτωση τῶν ὁρίων τοῦ Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας ὡς «πάσης γῆς Αἰγύπτου» καὶ «πάσης Ἀφρικής»*. Κατερίνη, 2005; *Viscuso P. The Quest for Reform of the Orthodox Church: The 1923 Pan-Orthodox Congress: An Analysis and Translation of Its Acts and Decisions*. Berkeley, 2006; *Φούγιος Π. Φανάρι — Ἀθήνα: Παραλειπούμενα*. Θεσσαλονίκη, 2006; *Διακορονακόγης Γ. Το Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο μετὰ τῆς Λαζάνης*. Ἀθήνα, 2007; *Власть и Церковь в Вост. Европе», 1944–1953 гг.: Док-ты рос. архивов*. М., 2009. Т. 1: 1944–1948; *L'Église orthodoxe en Europe orientale au XXe siècle* / Éd. Ch. Chaillot. P., 2009; *Ἱστορία τῆς Ὀρθοδοξίας*. Ἀθήνα, 2009. Τ. 7: *Οἱ Ὁρ*

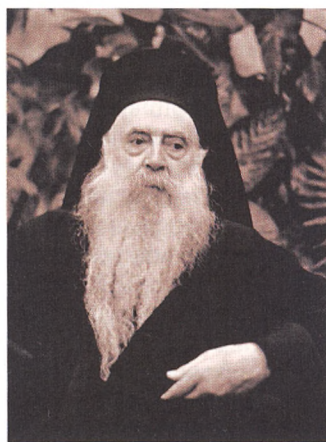




ἑβδοξες Ἐκκλησίες του 20ο αἰώνα / Επτι. Ι. Πέτρου, Χρ. Στασιούλης, Ι. Κουρεμπέλης; *Мазырин А., свящ.* К-польская Патриархия и обновленческий раскол // Бердянские чт.: III Междунар. науч.-практ. конф. 8–10 сент. 2009 г. Симферополь, 2010. С. 64–87; *Geffert B.* Eastern Orthodox and Anglicans: Diplomacy, Theology, and the Politics of Interwar Ecumenism. Notre Dame, 2010; *Μάμαλος Γ.-Σ.* Το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως κατά την περίοδο 1918–1972: Διεθνής πολιτική και οικουμενικός προσανατολισμός. Αθήνα, 2011; *Γερδ Л. А.* К-польский Патриархат и Россия: 1901–1914 гг. М., 2012; *Κωνιδάκης Γ.* Η άρσις του βουλγαρικού σχίσματος. Αθήνα, 2012; *Meimaris Th.* The Holy and Great Council of the Orthodox Church and the Ecumenical Movement. Thessal., 2013; *Ермилов П. В.* Происхождение теории о первенстве К-польского патриарха // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1. 2014. Вып. 1(51). С. 36–53; *Шкаровский М. В.* К-польский Патриархат и Русская Православная Церковь в 1-й пол. XX в. М., 2014; *Foss C.* Kemal Atatürk: Giving a New Nation a New History // Middle Eastern Studies. 2014. Vol. 50. N 5. P. 826–847.

Диак. Павел Ермилов

Константинопольский Патриархат в 1948–1991 гг. КПЦ при патриархе Афинагоре. В условиях начинающейся «холодной войны» США придавали большое значение включению в зап. блок Турции и Греции (которым в рамках внешнеполитической доктрины президента Г. Трумэна оказывалась экономическая помощь) и предотвращению распространения советского влияния на правосл. Востоке. 1 нояб. 1948 г., вскоре после вынужденного отречения патриарха Максима V, при значительной поддержке правящих кругов США, где к этому времени проживала уже большая часть паствы КПЦ, патриархом был избран архиеп. Сев. и Юж. Америки Афинагор. Положение Фанара в Патриаршество Афинагора серьезно зависело от американо-турецко-греч. отношений, перелом в к-рых произошел в результате обострения т. н. кипрской проблемы (борьба греч. населения острова за независимость, конфликт между греко- и турко-киприотами и последовавшая оккупация тур. войсками Сев. Кипра). Об изначальном покровительственном отношении турецких властей к новому патриарху свидетельствует то, что его выборы прошли с нарушением установленных Турцией правил: Афинагор с 1938 г. являлся гражданином США, а турецкий паспорт в виде исключения получил в стамбульском аэропорту, куда прибыл 26 янв. 1949 г. на личном самолете Президента США Трумэна. Преданность нового К-польского патриарха амер. ценностям была засвидетель-



Патриарх Константинопольский Афинагор.

Фотография. 60-е гг. XX в.

ствована в одном из интервью, данных вскоре после избрания: «Америка и ее идеалы являются величайшей нашей защитой против сил, подрывающих нашу цивилизацию... Мы, православные, простираем руку дружбы всем религиям, христианским, мусульманским или другим, желающим бороться против коммунизма и других сил, которые борются против свободы совести и основных прав человеческой личности... Я был бы весьма счастлив, если б глава Римского католицизма папа тоже протянул руку дружественного сотрудничества нам... Турция, как и Америка, изучила урок дружбы... всех вероисповеданий... То, что теперь так много достигнуто в этом направлении, дает мне надеж-



Кафедральный собор амч. Георгия Победоносца на Фанаре, Стамбул. XVII–XIX вв.

ду, что американский дух совершит такую же революцию во всем мире» (Заявление Вселенского Патриарха Афинагора // Новая заря. Сан-Франциско, 1948. 7 дек.). В патриаршей речи на интронизации, состоявшейся 27 янв. 1949 г., вновь говорилось о необходимости сотрудничества христиан всех конфессий и мусульман

в борьбе против коммунистической угрозы, а во время последовавшей трапезы был провозглашен особый тогст за «великого президента благородного американского народа г-на Гарри Трумэна». На первых офиц. фотографиях новый предстоятель КПЦ Афинагор был изображен держащим в руках «Программу Трумэна». Позже сам патриарх свидетельствовал, что в те годы «представлял религиозную сторону программы Трумэна» (*Macar E.* Cumhuriyet Döneminde stanbul Rum Patrikhanesi. stanbul, 2003. S. 190). Тесные связи патриарха Афинагора с США вызвали обеспокоенность даже у посла Великобритании, к-рый писал, что его амер. коллега считает Афинагора чем-то вроде своей собственности (*Μάμαλος.* 2011. Σ. 283).

Вместе с тем К-польский патриарх подчеркивал полную лояльность тур. правительству и решительный отказ от идей панэллинизма. «Я не туркофил, я турок», — повторял Афинагор в первые месяцы пребывания в Стамбуле. Такая позиция предстоятеля позволила резко поднять уровень взаимодействия с тур. гос-вом: патриарха принял Президент Турции И. Инёню, а премьер-министр А. Мендерес впервые нанес визит предстоятелю КПЦ. Свои высказывания патриарх Афинагор подкреплял конкретными действиями, оказывая гуманитарную помощь соотечественникам-мусульманам. Так, после наводнения в г. Эскишехир

он передал значительную сумму для пострадавшего тур. населения. 1 апр. 1949 г. тур. газ. «Тан» отмечала, что «стоит слу-

читься где-нибудь какому-нибудь бедствию, Афинагор оказывается там прежде, чем кто-либо другой. Афинагор спешит оказать помощь нуждающимся даже раньше турецкого правительства» (*Μάμαλος.* 2011. Σ. 285). Взгляды патриарха, чуждые традиц. политике Фанара, были восприняты негативно в консервативных кругах Патриархата, напр., предложение патриарха перенести кафедру с Фанара в ц. Св. Троицы близ площади





Таксим в европейской части Стамбула великий логофет К. Гиокас сравнил с переездом папы из Ватикана в Неаполь (Ibid. С. 284–285). Оппозицию возглавляли влиятельные иерархи — митрополиты Адамантий Пергамский, Максим Лаодикийский, Кирилл Халдийский и великий протосинкелл архим. Мелитон (Хадзис; в посл. митрополит Имбросский и Тенедосский, затем Илиупольский и Фирский, затем Халкидонский). Но улучшение положения греч. общины Стамбула, последовавшее за нормализацией отношений Фанара с тур. властями, увеличило число сторонников Афинагора. В 1954 г. синодальная оппозиция патриарху предприняла попытку ослабить позиции Афинагора, обвинив его в узурпации принятия решений о расходовании средств Патриархии. В результате ряд неугодных патриарху иерархов был выведен из состава Синода. В ответ часть Синода начала бойкот его заседаний. Потребовалось вмешательство премьер-министра Греции А. Папагоса, убедившего противников Афинагора, что конфликт нанесет удар по всей КПЦ.

В связи с греко-турецким сближением 1950–1952 гг., вызванным зависимостью этих стран от США и их стремлением вступить в НАТО, правительство Мендереса сделало ряд шагов навстречу национальным меньшинствам Турции. В т. ч. представителям православного духовенства было разрешено беспрепятственно совершать зарубежные поездки, патриарху — посещать греч. общинные школы, приходом — провести выборы своих представителей, а митрополитам-гражданам Греции Иакову Иконийскому и Емилиану Селевкийскому — участвовать в заседаниях Синода КПЦ. После принятия нового закона о печати (авг. 1950) К-польская Патриархия начала выпуск газ. «Апостол Андрей» (№ 1 вышел 23 июня 1951). В 1951 г. с разрешения правительства была преобразована Богословская школа на о-ве Халки (теперь она состояла из 2 самостоятельных подразделений — 3-классного лицея и 4-классного богословского отделения), в число ее учащихся могли быть приняты иностранные граждане. В 1952 г. на праздник Богоявления возобновили церемонию освящения К-польским патриархом вод Босфора, что было охарактеризовано на Фанаре как «триумф демократической сво-

боды» (Αλεξανδρής. 1991. С. 134–135, Martano. 1996. P. 241). Символом потепления греко-тур. отношений стал офиц. визит в Турцию греч. кор. Павла и кор. Фредерики в июне 1952 г. Королевская чета посетила патриарха Афинагора на Фанаре.

В обмен на улучшение отношений гос-ва с Фанаром министр иностранных дел Турции М. Ф. Кёпрюлю хотел привлечь КПЦ к решению кипрской проблемы, с тем чтобы патриарх Афинагор добился изменения позиции Кипрского архиеп. Макария III, возглавлявшего национально-освободительное движение. За осуждение политической деятельности архиеп. Макария было обещано распустить т. н. Турецкую Православную Церковь Папа-Ефтима. Однако, несмотря на сильное давление, Афинагор все-таки не решился на этот шаг. Одним из последствий его отказа стало отсутствие разрешения тур. властей на строительство новой патриаршей резиденции вместо сгоревшей в 1941 г. Патриарх Афинагор всеми способами старался уклониться от вмешательства в кипрскую проблему, ссылаясь на то, что решения Лозаннской конференции ограничили его деятельность только церковной и духовной сферой. Чтобы предотвратить обострение ситуации, он запретил клирикам КПЦ публичные высказывания по поводу происшедшего на Кипре. Однако нараставшее стремление греков-киприотов к присоединению Кипра к Греции привело к резкому росту антигреческих настроений в Турции: в ряде районов в сент. 1955 г. произошли погромы, были разрушены тысячи греческих домов, магазинов, школ. 6 сент. в Стамбуле были разграблены и опустошены 73 из 83 (по др. данным, 61 или 75 из 95) действовавших тогда православных церквей. Погромщики оскверняли алтари, испражнялись в потиры, сжигали мощи святых или бросали их псам. Заживо был сожжен 90-летний свящ. Хризостом Мандас, избиты 3 правосл. митрополита, один — до бессознательного состояния. В монастыре в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» в Балыклы останки патриархов были выброшены из могил и облиты нечистотами. Неск. часов тур. власти не принимали никаких мер по обузданию бесчинств, лишь на подступах к Фанару толпа была остановлена. Разрушения также были произведены

в Измире и Анкаре. Ожидаемая КПЦ поддержка США фактически свелась к минимуму, что объясняется отсутствием интереса к делам К-польского Патриархата со стороны Президента Д. Д. Эйзенхауэра и соответственно дипломатической службы США (в т. ч. прекратились регулярные визиты посла на Фанар — Μόσιαλος. 2011. С. 339–340). Бедствия, пережитые КПЦ в связи с погромами, повлекшими массовый исход греч. населения из Турции, вызвали сочувственный отклик патриарха Алексия I и членов Синода РПЦ: «Русская Церковь всегда питала к Константинопольской Церкви, в течение веков бывшей ее Матерью, чувство глубокой, сердечной любви, навсегда неизгладимой. Поэтому понятна глубина скорби, переживаемой нами по поводу происшедших событий» (От Русской Православной Церкви // Известия. 20 сент. 1955); в дар от РПЦ в Стамбул были посланы комплекты утвари для разграбленных церквей. На это заявление, разосланное всем Церквам, были получены сердечные отклики, в т. ч. от патриарха Афинагора. Соболезнования К-польскому Патриархату выразили и др. Поместные Церкви, англикан. Церковь, ряд дохалкидонских Церквей, Ватикан проявил большую сдержанность, в целом характерную для отношений Пия XII с Фанаром. С 10 сент. Афинагор начал посещение развалин церквей, коленопреклонно молился у погранных святых.

Стараясь избежать резкого ухудшения отношений с тур. правительством патриарх вместо протеста выразил благодарность властям за проявленное сочувствие и обещания материальной помощи. Эта позиция патриарха вызвала разочарование значительной части иерархов КПЦ (6 членов Синода были готовы подать в отставку) и резкую критику в Греции: Афинагора обвиняли в неспособности защитить свою паству в сервиллизме перед турками, в отсутствии должной реакции на погромы, в пустых надеждах на американцев и в нежелании дружить с русскими, которых только и боятся турки (Ανοικτή έπιστολή προς τον Οικουμενικόν Πατριάρχη // Μακεδονία Θεσσαλονίκη, 1955. 16 Σεπτ.). Проявленная патриархом Афинагором лояльность не помогла избежать кризиса в церковно-государственных отношениях: в нояб. 1956 г. в ту



рецьком парламенте прозвучал призыв удалить К-польскую Патриархию с территории Турции. Освобождение Кипрского архиеп. Макария III из ссылки на Сейшельских о-вах вызвало новую волну кампании за выдворение патриарха Афинагора, к-рого обвиняли в том, что он не выступил с осуждением «террористической деятельности» предстоятеля Кипрской Православной Церкви (имеется в виду партизанская война с англичанами, которую вела подпольная организация



Богословская школа
на о-ве Халки

ЕОКА). Ситуация накалилась настолько, что греч. министр иностранных дел Е. Авероф не исключал возможности переезда К-польского патриарха на один из греч. островов.

Конфликт патриарха с внутрицерковной оппозицией резко обострился при выборах преемника скончавшегося в июле 1958 г. архиепископа Сев. и Юж. Америки Михаила. Члены Синода считали наиболее подходящей кандидатурой митр. Имбросского и Тенедосского Мелитона, а Афинагор — митр. Мелитского *Иакова (Кукузиса)*. Чтобы возвести его на вдовствующую кафедру, патриарху пришлось распустить Синод и созвать новый не из 12, а из 6 иерархов.

Военный переворот в Турции 27 мая 1960 г. имел негативные последствия для правосл. меньшинства: афонским монахам запретили обучаться в Богословской школе на о-ве Халки; были сокращены средства, выделенные на восстановление разрушенных церквей и других религ. учреждений; выборные советы греч. приходов, школ и др. благотворительных учреждений преобразованы в исполнительные органы Генерального управления вакфами. Критический момент в жизни греческой общины К-поля наступил после внесения 30 нояб. 1963 г. Кипрским ар-

хиеп. Макарием III (к-рый с 1960 занимал пост президента независимой Республики *Кипр*) 13 поправок в Конституцию страны. Правительство Инёню разорвало греко-тур. договор о дружбе 1930 г., после чего началась высылка из страны греч. граждан (всего было депортировано ок. 40 тыс. чел.) и экспроприация их имущества. Вместе с ними стали покидать страну и греки, имеющие тур. гражданство. К концу Патриаршества Афинагора православная община сохранилась лишь в Стамбуле и сократилась до 3–4 тыс. чел. Турецкого гражданства были лишены и депортированы члены Синода КПЦ Селевкийский

митр. Емилиан (занимавший должность протосинкелла) и Филадельфийский митр. Иаков, обвиненные в том, что

без разрешения цензуры опубликовали фотографии встречи патриарха Афинагора с папой Римским. В апр. 1964 г. были закрыты патриаршие приют на о-ве Принкипо и типография, прекратилось издание церковной периодики. Представителям духовенства запретили посещать греч. школы, были отменены молитва перед началом занятий и церковные праздники. В Богословской школе на о-ве Халки прекратилось обучение иностранных граждан. Были упразднены греч. образовательные учреждения на Имбросе и Тенедосе, где греч. население составляло 7 тыс. чел. Несмотря на направленные в связи с этим мировой общественностью протесты правительству Инёню, тур. власти в мае 1964 г. запретили патриарху совершить поездку в Великобританию по офиц. приглашению англиканской Церкви (активная международная деятельность Афинагора и рост его авторитета за рубежом всегда вызывали неудовольствие турецкого правительства) В сент. 1965 г., несмотря на протесты Фанара, последователи Папа-Ефтима захватили 2 церкви в Галате — свт. Николая Чудотворца и св. Иоанна «тон Хион» (т. е. жителей Хиоса). События 1963–1965 гг. заставили Афинагора создать ряд учреждений К-польского Патриар-

хата за пределами Турции: в 1965 г. был основан Патриарший институт патристических исследований в Фессалонике, в 1966 г. — Православный центр в Шамбези, в 1968 г. — Православная Академия на Крите. В 1966 г. влиятельные представители греко-правосл. общины США учредили Орден св. Андрея Первозванного, целью которого являлась всесторонняя поддержка К-польского Патриархата.

С 1970 г. из-за ухудшившегося состояния здоровья патриарха Афинагора встал вопрос о его преемнике. 25 мая 1970 г. тур. власти издали указ о проведении предстоящих выборов нового патриарха, к-рый предусматривал возвращение к старым порядкам, когда губернатор Стамбула вычеркивал имена негодных кандидатов в патриархи (эта мера не применялась при выборах Максима V и Афинагора). Более того, в указе говорилось, что в случае разногласий членов Синода патриарх может быть назначен губернатором (*Μέγιστος*. 2011. С. 444). В 1971 г. большой удар по позициям К-польского Патриархата нанесло распоряжение тур. властей о закрытии Богословской школы на о-ве Халки. 7 июля 1972 г. патриарх Афинагор скончался. На его похоронах, состоявшихся 11 июля, впервые в истории КПЦ присутствовали представители всех христ. конфессий (*Σταυρίδης*. 2010. С. 672). Делегацию РПЦ возглавлял митр. *Никодим (Ротов)*. Патриарх Афинагор был погребен в мон-ре в честь иконы Божией Матери «Животворный Источник» в Балыклы.

Межправославные отношения. В условиях нарастающего глобального политического противостояния социалистического и капиталистического лагерей непросто складывались отношения К-польского Патриархата с РПЦ и др. Поместными Церквами из социалистических стран. Отвечая на послание Афинагора о его восшествии на Патриарший престол, патриарх Московский Алексей I в письме от 18 апр. 1949 г. выразил надежду, «что между нашими великими, по милости Божией, Церквами установятся истинно добрые взаимоотношения и братски будут разрешены все недоуменные вопросы, к сожалению, до сего времени еще не разрешенные» (*Алексий (Симанский)*, *патр. Московский*. Ответная телеграмма на известительное послание патр. К-польского Афинагора // ЖМП. 1949. № 5. С. 4). В окт.



1949 г. патриарх Алексей I направил патриарху Афинагору список подобных вопросов, связанных с усилиями РПЦ по возвращению своих территорий Патриархата, отторгнутых от связи с нею: «1. Юрисдикция Константинопольской Патриархии над приходами РПЦ в Западной Европе. 2. То же по отношению к Финляндской Автономной Православной Церкви. 3. Молитвенное общение Константинопольской Патриархии с архиереями и клириками, лишенными общения и запрещенными в священнослужении Матерью Русской Православной Церкви, как то: с митрополитом Феофилом и его епископами и клириками, с клириками так называемой Украинской Автокефальной Церкви (как в Европе, так и в Америке)» (Архив ОВЦС МП. Ф. К-польский Патриархат). В письме говорилось, что с 1931 г. «мы не получили от ваших предшественников по патриаршему трону никакого ответа ни по одной нашей просьбе о восстановлении нарушенного канонического порядка», и это свидетельствует о том, что вмешательство К-поля в дела РПЦ и игнорирование ее авторитета «приобрело длительный характер» (Там же).

29 авг. 1945 г. в Париже митр. Крутицкий Николай (Ярушевич) принял в общение митрополитов Евлогия (Георгиевского), подчинявшегося К-польской Патриархии, и Серафима (Лукьянова), подчинявшегося Синоду РПЦЗ. Они стали первыми патриаршими экзархами Зап. Европы в составе РПЦ. Осенью 1945 г. митр. Ленинградский и Новгородский Григорий (Чуков) принял в общение с Московским Патриархатом Нововалаамский монастырь и ряд «евлогианских» приходов в Финляндии и заручился согласием финляндских иерархов содействовать на ближайшем Соборе возвращению этой автономной Церкви в лоно РПЦ, учитывая временный и условный характер ее пребывания в К-польской юрисдикции. Однако Собор Финляндской Церкви в 1946 г. отложил решение вопроса на 10 лет, а после смерти митр. Евлогия (1946) большинство клириков и мирян Западноевропейского Экзархата рус. приходов во главе с архиеп. Владимиром (Тихоницким) отказались принять в качестве нового экзарха митр. Серафима и выразили желание остаться в К-польском Пат-

риархате, что было утверждено Синодом КПЦ 6 марта 1947 г.

Новые осложнения последовали в связи с вопросом о статусе Польской Православной Церкви, к-рая в 1948 г. признала «неканонической и незаконной» автокефалию, дарованную К-польским Патриархатом в 1924 г., и получила автокефалию от РПЦ, частью к-рой она ранее являлась. В послании к патриарху Алексею I от 23 февр. 1950 г. патриарх Афинагор предложил признать уволенного на покой митр. Дионисия главой Польской Православной Церкви. В ответном послании Алексея I от 3 июля 1950 г. было отмечено, что Польская Церковь, получив теперь законную автокефалию от Церкви-Матери, имеет право самостоятельно избирать своего главу. Реакцией К-поля стало прекращение молитвенного общения с Польской Церковью и непризнание новоизбранного митрополита (1951). КПЦ отказалась признавать и дарование РПЦ автокефалии Чехословацкой Церкви в нояб. 1951 г.

В письме от 7 марта 1953 г. патриарх Алексей вновь указал на наличие «доселе неуглаженных моментов» в двусторонних взаимоотношениях: продолжение К-польской юрисдикции над Западноевропейским экзархатом рус. приходов, ненормальность положения рус. монашества на Афоне, необходимость восстановления канонического порядка в управлении Финляндской Церковью, а также возобновления К-полем общения с Польской Церковью, признания Албанского архиеп. Паусия (*Водицы*) и автокефалии Чехословацкой Церкви, признанной уже Александрийской, Антиохийской, Грузинской, Румынской, Болгарской Церквами. Вскоре к этому списку добавилась новая проблема: прекращение общения КПЦ с Болгарской Православной Церковью в мае 1953 г. вследствие восстановления в ней Патриаршества, признанного Антиохийской, Русской, Грузинской, Румынской, Чехословацкой и Польской Православными Церквами (1953), затем Александрийской (1954) и Сербской (1955) Церквами.

Все эти болезненные вопросы требовали скорейшего разрешения, особенно в связи с предложением патриарха Афинагора о проведении общеправосл. Предсоборного совещания, имеющего целью подготовку Вселенского Собора. В апр. 1956 г.

Алексий I пригласил в Москву делегацию КПЦ (поездку осуществить не удалось). 30 апр. 1957 г. Синод РПЦ устранил одно из препятствий в отношениях с КПЦ, признав status quo Финляндской Автономной Православной Церкви, определив в качестве жеста доброй воли «предать забвению все канонические споры и недоразумения», имевшие место в прошлом, и «немедленно установить молитвенно-каноническое общение» с автономией в составе К-польского Патриархата, что было вскоре подтверждено обменом делегациями и сослужениями. В мае 1958 г. патриарх Афинагор направил архиепископа Фиатирского Афинагора (Каввадаса) и митрополита Мелитского Иакова на празднование 40-летия восстановления Патриаршества в РПЦ. По итогам состоявшихся в Москве бесед в июне в К-польскую Патриархию был послан новый меморандум относительно проблем в двусторонних отношениях, которые РПЦ желала бы урегулировать. Становящееся все более очевидным негативное изменение отношения советского руководства к Церкви при Н. С. Хрущёве сделало развитие общеправославного сотрудничества для РПЦ столь же важным, как и для КПЦ, положение к-рой в Турции оставалось под угрозой.

В нояб. 1959 г. К-польский патриарх впервые за неск. веков осуществил визиты в пределы Антиохийского, Иерусалимского и Александрийского Патриархатов. В дек. 1960 г. патриарх Алексей I посетил Стамбул в рамках паломнической поездки по Ближ. Востоку. Это был 1-й в истории визит председателя автокефальной РПЦ в К-поль. Сослужение 2 патриархов в кафедральном соборе вмч. Георгия Победоносца на Фанаре состоялось на Рождество Христово по новому стилю. В слове после литургии патриарх Афинагор назвал РПЦ «возлюбленной дочерью нашей Святой Великой Церкви Христовой», упомянул о даровании автокефалии и определении места ее предстоятеля как «первого вслед за древними Престолами Востока» (*Филарет (Денисенко), архим.* Во имя единения и мира: Паломничество патр. Московского и всея Руси Алексея к святыням Востока // ЖМП. 1961. № 3. С. 54). На переговорах патриархов было, в частности, решено совместно рассмотреть вопрос о юрисдикционной при-





надлежности рус. приходов, входящих в Западноевропейский Экзархат К-польского Патриархата, и для этого создать комиссию (к-рая, впрочем, так и не приступила к работе). В мае 1961 г. патриарх Афинагор был приглашен посетить РПЦ, но осуществить ответный офиц. визит не удалось.

Развитие двусторонних отношений КПЦ и РПЦ шло на фоне подготовки к проведению общеправославного Предсоборного совещания, с предложением о его созыве патриарх Афинагор выступил в нач. 1951 г. В ответ на предложение, направленное патриархом Афинагором 12 февр. 1951 г., патриарх Алексей I в послании от 27 авг., «всецело признавая... целесообразность братского в духе любви Христовой обсуждения вопросов важного церковного характера и общего значения», выразил сомнения в возможности проведения такого собрания в «условиях настоящего времени» (Архив ОВЦС МП. Ф. К-польский Патриархат) и предложил послать для изучения в Поместные Церкви список тем, подлежащих обсуждению. Одним из наиболее важных стал вопрос о месте КПЦ и ее предстоятеля в общеправосл. сообществе. Позиция РПЦ была выражена в 1949–1950 гг. в ЖМП в полемических статьях митр. Серафима (Лукиянова) и С. В. Троицкого, в которых речь шла о безосновательности притязаний на утверждение в православном мире близкого к римско-католич. пониманию первенства К-поля. В том же духе был выдержан публичный ответ на разосланную патриархом Афинагором 26 февр. 1950 г. энциклику «всем членам Православной Церкви»; в ней К-польский Патриархат назывался Матерью-Церковью для проч. Православных Церквей и выражалась надежда «на покорную преданность ее детей и на полное и добровольное исполнение ими своих обязанностей по отношению к ней» (Архив ОВЦС МП. Ф. К-польский Патриархат). Митр. Крутицкий и Коломенский Николай в интервью болгар. телеграфному агентству оценил содержание документа как «повторение давних попыток К-польских патриархов установить вместо первенства чести первенство власти К-польского престола над всеми другими православными Патриархатами, то есть воскресить отвергнутые Православной Вселенской Церковью идеи папиз-

ма, против которых всегда боролась Русская Церковь» (ЖМП. 1950. № 7. С. 5). В авг. 1959 г. на Родосе по приглашению КПЦ протопресв. Виталий Боровой обсудил с ее представителями планы подготовки Всеправославного совещания и вопросы отношения к экуменическому движению. Во время визита патриарха Алексея I в Стамбул (в дек. 1960) была достигнута принципиальная договоренность об условиях подготовки и проведения Всеправославного совещания на о-ве Родос. 6 июля 1961 г. в ответ на письмо патриарха Афинагора о подготовке Родосского совещания Алексей I напомнил, что условием участия РПЦ является приглашение на совещание представителей всех Поместных Церквей, в т. ч. Грузинской, Болгарской, Албанской, Польской и Чехословацкой, а также призвал к скорейшему рассмотрению вопроса о рус. приходах в Зап. Европе. 27 июля 1961 г. КПЦ официально уведомила о признании возобновленного Болгарского Патриархата и установила с ним каноническое общение. 4 авг. Афинагор телеграммой сообщил патриарху Алексию I о признании Болгарской и Польской Церквей и готовности сделать такой же шаг в отношении Албанской Церкви, от к-рой, однако, не поступало офиц. документов в связи с начавшимися гонениями со стороны режима Э. Ходжи. 2 сент. по запросу из К-польской Патриархии РПЦ спешно направила на Фанар сведения о Чехословацкой и Грузинской Церквях.

24–30 сент. 1961 г. патриарх Афинагор созвал Всеправославное совещание на Родосе, в котором участвовала делегация РПЦ во главе с председателем ОВЦС архиеп. Ярославским и Ростовским Никодимом (Ротовым). Свои делегации направили 12 Поместных Православных Церквей, в частности, Болгарская, Польская и Чехословацкая. На Всеправославном совещании была обозначена позиция РПЦ по вопросам о претензиях К-польского Патриархата на первенство не только чести, но и власти, а также на исключительное право духовного окормления православной диаспоры; было заявлено о необходимости сохранения равноправия и полноправия Поместных Церквей. Итогом работы стало решение «Об изучении способов сближения и единства Церквей во всеправославной перспективе», призывающее к развитию друже-

ских отношений для достижения единства с Древними Восточными Церквами, со Старокатолической и англикан. Церквами, к развитию «отношений в духе любви Христовой» с Римско-католической Церковью, к развитию отношений с протестантскими церквами и исповеданиями, а также с ВСЦ. Для будущего Всеправославного Предсобора был предложен пространный каталог из мн. десятков тем, объединенных в 8 разделов: вера и догмат; богослужение; управление и церковный строй; взаимоотношения между правосл. Церквами; взаимоотношения правосл. Церкви с остальным христ. миром; Православие в мире; общеправославные темы; социальные проблемы. В июне 1968 г. на IV Всеправославном совещании, которое состоялось в новом Православном центре в Шамбези (Швейцария), основанном патриархом Афинагором в 1966 г., глава делегации РПЦ митр. Ленинградский и Новгородский Никодим сообщил о готовности Московского Патриархата к Всеправославному Предсобору и настаивал на создании всеправосл. подготовительного органа, в задачи к-рого будет входить избрание из Родосского каталога наиболее значимых тем для их вынесения на Всеправославное совещание и на Предсобор. Совещание, однако, поставило целью созыв Всеправославного Собора без стадии Предсобора, заменив его проводимыми «по стадиям одно за другим Предсоборными всеправославными совещаниями». Для этого решено было учредить Межправославную подготовительную комиссию и канцелярию с центром в Шамбези. Из обширного Родосского каталога были избраны 6 тем для первоочередного обсуждения: источники Божественного Откровения; более полное участие мирян в жизни Церкви, в т. ч. богослужебной; приведение церковных постановлений о почете в соответствие с требованиями современности; препятствия к браку; календарная проблема; икономия в правосл. Церкви. Половина из них в посл. была исключена из повестки дня Всеправославного Собора.

В июне 1963 г. на Афоне торжественно отмечалось 1000-летие православного монашества на Св. Горе (дата отсчитывалась от основания в 963 г. Великой Лавры прп. Афанасием Афонским). Среди приглашенных патриархом Афинагором на





этот юбилей предстоятелей и представителей Поместных Церквей была и делегация РПЦ во главе с председателем ОВЦС архиеп. Ярославским и Ростовским Никодимом. Еще в нояб. 1959 г. делегация РПЦ, находившаяся в Фессалонике на юбилее свт. Григория Паламы, впервые за много лет получила разрешение посетить Афон и передать помощь Русскому мон-рю вмч. Пантелеимона, пострадавшему от сильного пожара. На протяжении ряда лет патриарх Алексей I последовательно добивался пополнения братии Пантелеимонова мон-ря иноками из СССР. Патриарх Афинагор в нерегулярных ответных письмах поддерживал эту идею, но на деле не спешил с ее осуществлением ввиду политики эллинизации Афона, проводившейся правительством Греции. В рамках празднований 1000-летия Афона была совершена вечерня в рус. Андреевском скиту в присутствии К-польского патриарха и делегации РПЦ. После окончания официальных мероприятий 24 июня в Великой Лавре состоялась беседа патриархов и глав делегаций, затронувшая вопрос славянского присутствия на Афоне и ускорения подготовки Всеправославного Предсобора. Архиеп. Никодим говорил о запустении рус. и др. слав. обителей Афона, о желательности получить разрешение на прибытие новых иноков из слав. стран. Патриарх Афинагор, собиравшийся после юбилейных торжеств нанести визит в Элладскую Православную Церковь, обещал просить греч. власти о доступе на Афон кандидатам, рекомендованным главами Поместных Церквей. Несмотря на это, пополнение Пантелеимонова мон-ря шло с трудом. В окт. 1963 г. на Фанар был направлен список из 18 кандидатов. Только в марте 1966 г., после неск. повторных писем, патриарх Афинагор сообщил о передаче этих данных в Свящ. Кинот. Из 18 кандидатов получили разрешение на поселение 5 чел., из них троеполнили число братии.

10 нояб. 1965 г. патриарх Афинагор телеграммой известил Алексия I, что «Парижский экзархат синодально упразднен» (Архив ОВЦС МП. Ф. К-польский патриархат). 22 нояб. архиеп. Сиракузскому Георгию (Тарасову) было направлено письмо с изъяснением мотивов принятого решения: «Экзархат русских православных приходов Западной Евро-

пы, учрежденный в условиях своего времени и среди волнений, происшедших из-за разногласий в лоне зарубежной русской иерархии, носил... печать временности и, следовательно, должен был существовать, пока существовали условия и нужды, требовавшие его учреждения» (Там же). Теперь же «Русская Церковь, которая находилась тогда в трудных обстоятельствах, избавившись от разделений и организовавшись внутренне, приобрела и внешнюю свободу, активно сотрудничая со всеми Поместными Православными Церквами», поэтому «Святейшая Русская Церковь и ее маститый Предстоятель Блаженнейший Патриарх Московский Алексей могут и будут всегда оказывать и проявлять отеческую любовь подобную той, которую мы до сих пор оказывали этим приходам, и иметь попечение о Вашем Высокопреосвященстве, священном клире и благочестивой пастве и о ваших нуждах» (Там же); к Московскому Патриарху и надлежит теперь обратиться «для устройства ваших дел» (Там же). Патриарх Алексей I в послании от 1 марта 1966 г. выразил предстоятелю КПЦ удовлетворение. Однако воссоединения западноевроп. приходов с Матерью-Церковью не произошло: в февр. Епархиальное собрание упраздненного Экзархата в обход благословения патриарха Афинагора объявило о создании «независимой и самостоятельной архиепископии Православной Церкви Франции и Западной Европы».

В ходе пребывания в России в февр.—марте 1966 г. митр. Илиупольский и Фирский Мелитон (Хадзис) сообщил о пожелании патриарха Афинагора нанести ответный визит в РПЦ. О том же со ссылкой на «давнишнее желание» извещала телеграмма самого патриарха от 17 авг. 1967 г., направленная вскоре после того, как папа Римский Павел VI посетил К-поль 25 июля. В греч. печати была опубликована программа большого турне патриарха Афинагора, к-рое начиналось в кон. сент. посещением Москвы и продолжалось визитами в Тбилиси, Ереван, Белград, Бухарест и Софию, а затем в Рим, с ответным визитом к папе, в Лондон и Женеву; подчеркивалось, что на сей раз тур. власти разрешили поездку. Однако в связи с отсутствием одобрения со стороны властей СССР визиту не суждено было осуществиться: патриарх Алексей I про-

сил перенести его начало на время не ранее дек. 1967 г., а лучше — на май 1968 г.; митр. Ленинградский и Ладожский Никодим (Ротов) 14 сент. устно сообщил греч. послу, что причина — в предстоящем праздновании 50-летия Октябрьской революции. Готовность патриарха Афинагора приехать в Россию в мае также не удалось реализовать: в февр. 1968 г. со ссылкой на «весьма преклонный возраст и связанное с ним старческое недомогание и категорическое указание врачей о проведении курса лечения» 90-летний патриарх Алексей I вынужден был вновь просить отложить поездку «до времен более благоприятных» (Архив ОВЦС МП. Ф. К-польский Патриархат). 26 мая — 2 июня 1968 г. в торжествах по случаю 50-летия восстановления Патриаршества в РПЦ участвовала делегация КПЦ во главе с архиеп. Фиатирским Афинагором. Не удалось организовать и планировавшийся по благословению патриарха Алексия I в 1968 г. визит в Стамбул митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима: ему дважды отказывали в выдаче визы. Встретиться с патриархом Афинагором и доверительно обсудить широкий круг вопросов двустороннего и общеправосл. значения митр. Никодим смог лишь в мае 1969 г. в Софии, на торжествах по случаю 1100-летия преставления просветителя славян равноап. Кирилла.

В окт. 1967 г. патриарх Афинагор посетил Сербскую, Румынскую и Болгарскую Церкви, в ходе своих выступлений он положительно отзывался об успехах правительств стран «народной демократии» и о социальном прогрессе в соответствующих государствах.

В 1969 г. РПЦ вела подготовку к восстановлению канонических отношений с митрополичьим округом в Америке и правосл. структурами в Японии. 8 янв. 1970 г. патриарх Афинагор обратился ко всем правосл. предстоятелям с посланием, в к-ром оценил намерение даровать автокефалию Православной Церкви в Америке как «ниспровержение существующего у нас церковного порядка» и «заговор против православного единства» (Архив ОВЦС МП. Ф. К-польский Патриархат). 10 апр. 1970 г., за неделю до кончины патриарха Алексия I, Синод РПЦ даровал автокефалию Православной Церкви в Америке и автономию Японской





Церкви. Не признавая каноничность этого деяния, патриарх Афинагор в послании от 24 июня 1970 г. указал на то, что предоставление автокефалии «относится к компетенции всей Церкви» (Там же). В ответных посланиях местоблюстителя *Пимена* (впосл. патриарха Московского и всея Руси) отстаивалось право Любкой Поместной Церкви даровать автокефалию своей части и постулировалось соответствие всем необходимым для этого условиям. События 1970 г. существенно осложнили дальнейшее развитие отношений КПЦ и РПЦ. 22 янв. 1971 г. патриарх Афинагор восстановил свою юрисдикцию над Западноевропейским Экзархатом рус. приходов, придав ему форму Архиепископии рус. правосл. приходов в Зап. Европе с канонической связью с К-полем через митрополита Галльского. Теперь уже упразднение этой юрисдикции в 1965 г. было названо временным и необходимым «для обеспечения необходимого единения во всеправославном сотрудничестве и созыве подготавливаемого Собора» (Там же). Решение вызвало негативную реакцию новоизбранного патриарха Московского Пимена, к-рый выразил надежду на исправление ситуации (послание от 31 мая 1971 г.). В 1971 г. также активизировались контакты КПЦ с раскольнической «УПЦ в США»: в частности, патриарх Афинагор принял ее главу Мстислава Скрыпника и отправил приветствие в адрес ее Собора. Патриарх Пимен в послании патриарху Афинагору от 16 марта 1972 г. изложил историю данного раскола и призвал содействовать его преодолению путем восстановления канонических отношений этой структуры с РПЦ. Тогда же планировался визит патриарха Пимена в Стамбул, к-рый не состоялся в связи с резким ухудшением состояния здоровья патриарха Афинагора. В последнем письме к Константинопольскому патриарху от 29 марта 1972 г. патриарх Пимен писал: «Нашим сокровенным желанием искони являлось неизменно находиться в постоянном общении с Вашей святыней и... пребывать в ненарушаемом мире и ничем не омрачаемой радости искреннего, духовного и братского общения с... первым среди равных... братьев наших Первоиерархов» (Там же). Это был ответ на отправленное 10 февр. письмо патриарха Афинагора с фотографией и теплыми воспоминаниями о детст-

ве, о рус. шитой золотом плащанице в сельской приходской церкви, о рус. языке, к-рый патриарх знал еще со школьных лет, о чтении рус. книг в духовной школе на о-ве Халки; как бы прощаясь с новым Московским патриархом, Афинагор писал о желании мирных отношений между Церквями. Еще летом 1968 г. О. Клеман записал следующие слова патриарха Афинагора о РПЦ: «В течение всего оттоманского периода русские с неиссякаемой щедростью помогали нашему Патриархату... Русские христиане уже победили коммунизм в своей стране... Они победили его своим страданием, своим умением страдать. Внешне этого пока не видно. Но атеистическая идеология смертельно ранена... В этой труднейшей переходной ситуации некоторым людям на вершине Русской Церкви приходится приносить себя в жертву. Поверьте мне, мучеников в России предостаточно» (Клеман. 1993. С. 630–631).

Межхристианские связи. С избранием на Папский престол Иоанна XXIII, исполнявшего в 1934–1944 гг. обязанности апостольского делегата в Турции и Греции, произошло оживление связей Фанара и Ватикана. 18 марта 1959 г. направленный Афинагором в Ватикан архиеп. Сев. и Юж. Америки Иаков встретился с папой, а затем с кард. Эженом Тиссераном. Коренной сдвиг в отношениях КПЦ и Римско-католической Церкви произошел при папе Павле VI (1963–1978), проявившем интерес к экуменическим инициативам Афинагора. Одной из задач К-польского патриарха стала выработка общей позиции правосл. Церквей по отношению к Римско-католической Церкви. В связи с этим на II Всеправославном совещании, проходившем при участии делегации РПЦ на Родосе 26–29 сент. 1963 г., был поставлен вопрос о начале богословского диалога с Римско-католической Церковью «на равных условиях» и осылке наблюдателей на 2-ю сессию Ватиканского II Собора (на 1-ю сессию патриарх Афинагор не смог направить наблюдателей из-за противодействия значительной части иерархов КПЦ). Вопрос о наблюдателях вызвал разногласия, большинство Церквей было против их делегирования. Компромисс был найден во многом благодаря стараниям митр. Никодима (Рогова): за каждой Поместной Православной Церковью признавалось право посы-

лать или не посылать наблюдателей. Митр. Никодим также настоял на том, чтобы в их числе не было епископов, т. к. положение наблюдателя не совместимо с епископским саном. В соответствии с этим решением представители КПЦ присутствовали на 3-й и 4-й сессиях Ватиканского II Собора. Было принято совместное решение о дальнейшем диалоге с Римом, к-рый должен был осуществляться правосл. Церквями на равных началах и на одинаковом уровне представительства. Темы межхрист. диалога, в частности выработка согласованной позиции правосл. Церквей по отношению к Ватиканскому II Собору, занимали центральное место в программе III Всеправославного совещания (Родос, 1–15 нояб. 1964).

5–6 янв. 1964 г. произошли встречи патриарха Афинагора с папой



Встреча патриарха К-польского Афинагора с папой Римским Павлом VI 6 янв. 1964 г. в Иерусалиме

Римским Павлом VI во время паломничества последнего в Св. землю, открывшие путь к провозглашению 7 дек. 1965 г. одновременно в К-поле и Риме взаимного снятия анафем 1054 г. Патриарх Московский Алексей I сдержанно оценил это событие как деяние одной правосл. Поместной Церкви в отношении Церкви Рима, «не имеющее богословского значения для всей Полноты Святой Православной Церкви» (К снятию анафемы 1054 г. // ЖМП. 1966. № 2. С. 4). По существу он повторил слова из присланной ему 5 дек. телеграммы патриарха Афинагора: «Это является простым движением любви и доброй воли и не имеет никакого отношения к богословским позициям двух Церквей» (Там же). Формула патриарха Афинагора — «единство христиан без унификации Церквей» (Ferau F. W. Le Phanar, Rome et la République





turque // Politique étrangère. P., 1965. N 4/5. P. 315) — стала основой развития дальнейших связей КПЦ с Римско-католической Церковью. Летом 1967 г. папа Павел VI выступил с инициативой организации своего визита в Стамбул, «дабы укрепить узы веры, любви и дружбы» (Письмо от 13 июля 1967 // Офиц. сайт КПЦ: patriarchate.org). Патриарх Афинагор приветствовал это предложение, назвав его историческим. 25 июля 1967 г. папа Павел VI прибыл на Фанар, где заявил, что «в свете нашей братской любви мы открываем все большее глубинное единство нашей веры» и что «наши сохраняющиеся разногласия не должны помешать нашему осмыслению этого единства (Там же). В ответном слове патриарх Афинагор подчеркнул стремление КПЦ к такой модели Вселенской Церкви, при к-рой будет достигнуто единство в наиболее фундаментальных вопросах веры, но сохранится свобода богословских мнений и различие в местных традициях.

28 окт. 1967 г. состоялась встреча патриарха Афинагора с Павлом VI в Ватикане, где К-польский патриарх принял участие в особом экуменическом богослужении в соборе св. Петра. Этот визит предварительно обсуждался патриархом Афинагором с братьями-Патриархами в рамках его визита в окт. в Сербскую, Болгарскую и Румынскую Церкви; предстоятель КПЦ не получил однозначного одобрения ни в Белграде, ни в Бухаресте.

Отправной точкой в развитии отношений КПЦ с дохалкидонскими Церквами стало послание патриарха Афинагора, написанное в 1951 г. по случаю 1500-летия IV Вселенского Собора. В нем он призывал к межхрист. единству и сотрудничеству, говорил о необходимости диалога с Древними Восточными Церквами (Ορθοδοξία. 1951. Т. 2. Σ. 490). Первые контакты с дохалкидонитами были установлены в 1956 г. Мелитским митр. Иаковом, в то время представителем патриарха Афинагора при ВСЦ, к-рый нанес визиты главам нек-рых Древних Восточных Церквей. Во время патриаршей поездки по странам Ближ. Востока в 1959 г. патриарх Афинагор встретился с сиро-яковитским патриархом Игнатием Иаковом III, копт. патриархом Кириллом VI и посетил в Каире Ин-т высших коптских исследований. В 1961 г. наблюдатели дохал-

кидонских Церквей были приглашены на 1-е Всеправославное совещание на Родосе. 1961 год стал решающим в установлении связей между КПЦ и Армянской Апостольской Церковью (в т. ч. визит на Фанар католика Эчмиадзина Вазгена I). Важным этапом в развитии отношений КПЦ с дохалкидонитами стали неофиц. консультации в Орхусе (Дания) в авг. 1964 г., в к-рых участвовали 15 богословов, принадлежавших к 2 группам Церквей.

Особое внимание патриарх Афинагор уделял связям с англикан. Церковью. В 1962 г., во время визита архиеп. Кентерберийского А. М. Рамсея к К-польскому патриарху, обсуждался вопрос о воссоздании существовавшей в 30–40-х гг. XX в. Смешанной православно-англикан. богословской комиссии. III Всеправославное совещание (1964) постановило образовать межправославные богословские комиссии «для продолжения богословских дискуссий» с англиканами и старокатоликами (Решение Третьего Всеправославного совещания // ЖМП. 1964. № 12. С. 4–5), на IV Всеправославном совещании (1968) была поднята тема о диалоге со Всемирной лютеранской федерацией, делегация к-рой 24–27 марта посетила Фанар.

Важными событиями в развитии взаимоотношений с протестантскими церквами стала встреча патриарха в Женеве с генеральным секретарем ВСЦ Ю. К. Блейком в нояб. 1967 г. и визит в Великобританию, где патриарх Афинагор был принят кор. Елизаветой II, посетил богослужение в Кентерберии и был возведен архиепископом Кентерберийским А. М. Рамсеем на древнюю кафедру св. *Августина*, просветителя Британии. Патриарх также присутствовал на православл. литургии, впервые совершенной в часовне Ламбетского дворца архиеп. Фиатирским Афинагором.

Продолжительное Патриаршество Афинагора, ознаменовавшееся драматическим сокращением паствы на территории Турции, по необходимости было сосредоточено гл. обр. на внешней церковной деятельности. Ему удалось инициировать и успешно начать процесс подготовки Всеправославного Собора, обеспечив лидирующую роль К-поля в этом процессе и проявив для этого необходимую гибкость, избегая конфронтации с др. Поместными Церк-

вами; осуществить исторические встречи с папой Римским и заметно активизировать диалог с представителями иных христ. конфессий; существенно расширить пастырское присутствие КПЦ в странах «диаспоры» посредством учреждения Галльской, Австрийской, Германской, Шведской и Бельгийской митрополий (1964–1969), митрополии Нов. Зеландии (1970).

КПЦ при патриархе Димитрии. Митр. Имбросский и Тенедосский *Димитрий I (Παναδοπουλος)* был избран патриархом 16 июля 1972 г. после отстранения основных претендентов на престол: стамбульский губернатор вычеркнул из списка кандидатов 4 митрополитов (из к-рых наиболее влиятельным был Мелитон Халкидонский), а архиеп. Сев.



Патриарх Константинопольский Димитрий.
Фотография. 80-е гг. XX в.

и Юж. Америки Иакову был запрещен въезд в страну. Неопытный в делах управления Димитрий, который всего за несколько месяцев до избрания патриархом занял митрополичью кафедру, не предполагал, что ему предстоит возглавить КПЦ, и пытался отказаться от оказанной ему чести. Он отличался скромностью и охотно следовал советам таких маститых иерархов, как митрополиты Мелитон Халкидонский, Максим Сардский и Иероним Родопольский (*Σταυρίδης*. 2001. Σ. 34). В 1972 г., вскоре после избрания, патриарх Димитрий учредил Личную патриаршую канцелярию, во главе которой поставил архим. Варфоломея (Архондониса; вполн. Патриарх К-польский *Варфоломей Γ*).

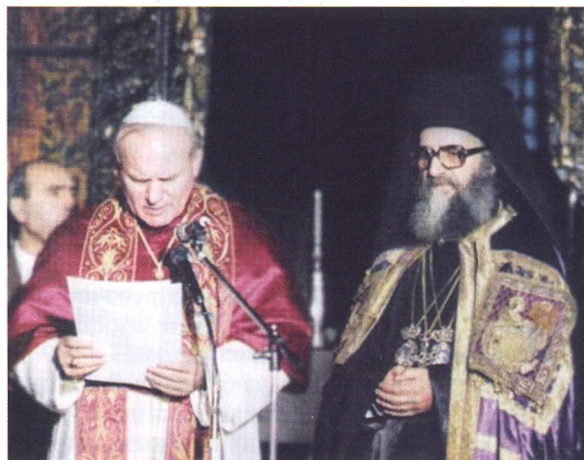




Предстоятельство Димитрия проходило в условиях нарастания социально-политической напряженности в Турции (после военного переворота в мае 1971 власти не удалось обеспечить последовательное демократическое развитие общества, все большее влияние приобретали радикальные и экстремистские, в т. ч. религ. характера, силы и орг-ции, что явилось причиной нового кризиса и нового военного переворота в сент. 1980). Для КПЦ ситуация осложнялась и крайне опасным развитием кипрской проблемы — в 1974 г. тур. войска оккупировали сев. часть Кипра, в 1975 г. было провозглашено Турецкое федеративное гос-во Кипр, в 1983 г. принята декларация о независимости Турецкой Республики Сев. Кипра (не признана ООН). В этих неблагоприятных обстоятельствах численность правосл. населения Турции постоянно сокращалась: напр., если в 1955 г. правосл. греч. община Стамбула насчитывала более 60 тыс. чел., то в 1978 г. — в 10 раз меньше. Основная паства КПЦ сосредоточилась в США, Канаде и в ряде европейских стран; именно для этих епархий КПЦ характерна живая церковная деятельность: съезды и совещания духовенства и мирян (напр., собравший более 700 делегатов съезд приходов Сев. и Юж. Америки в июле 1974, на котором обсуждались вопросы активизации приходской жизни), издания правосл. газет и журналов (напр., возобновление выпуска ж. «Стахис» в Австрии (1974), начало издания ж. «Православный голос» в Норвегии (1976) и т. д.). Такое положение КПЦ во многом определило характер церковной политики патриарха Димитрия, направленной на укрепление международного статуса Патриархата. В условиях резкого сокращения собственной паствы КПЦ старалась распространить свое влияние на все мировое православное сообщество и тем самым в новых условиях подтвердить актуальность титула «вселенский». Этим же определялся и рост интереса КПЦ к миссионерской деятельности, в связи с чем в 1989 г. был создан Институт правосл. миссионерства на Дальнем Востоке.

После 4-летнего перерыва (вслед кончины патриарха Афинагора) в процессе подготовки Всеправославного Собора в мае 1976 г. делегация КПЦ во главе с митр. Хал-

кидонским Мелитоном прибыла в Москву, чтобы обсудить продолжение работы с патриархом Пименом. Делегаты предлагали существенно пересмотреть ранее принятый порядок действий, при этом главной задачей представлялось ускорение созыва Собора. Предлагалось предельно сократить Родосский ката-



*Встреча патриарха
Константинопольского
Димитрия
и папы Римского
Иоанна Павла II
в К-поле
30 нояб. 1979 г.*

лог, а также пересмотреть как слишком громоздкую процедуру, принятую в 1968 г. и требующую представления официальных позиций Церквей. Фанар предложил использовать «лабораторный метод» — небольшие группы независимых, т. е. не являющихся офици. представителями Церквей, экспертов, к-рые быстрее подготовят проекты для рассмотрения на Предсоборном совещании. Руководство РПЦ не было склонно принять такой подход, перечеркивающий проделанную за 15 лет большую работу. В окт. 1976 г. тема подготовки Собора вновь стала предметом телеграфной переписки предстоятелей КПЦ и РПЦ. Получив приглашение патриарха Димитрия направить делегацию РПЦ на I Всеправославное предсоборное совещание, которое должно было состояться 21–28 нояб. 1976 г., патриарх Пимен отметил, что извещение пришло лишь за месяц до начала совещания, несмотря на многократные и безуспешные попытки Московского Патриархата заблаговременно выяснить дату его созыва; совещание именуется «Первым предсоборным», хотя предложенные к-польской стороной изменения метода подготовки Собора и его тематики расходятся с решениями IV Всеправославного совещания 1968 г. и пока не получили общеправосл. одобрения. Тем не менее Синод РПЦ 18 нояб. согласился считать предстоящее совещание I Всепра-

вославным предсоборным и направил на него делегацию. Синод РПЦ принял особое постановление с выражением озабоченности в связи с проявившимися нарушениями соборности, а также предложил свой вариант сокращенного каталога тем для будущего Собора с изъятием тем второстепенных, но все же намного

более пространный, нежели предложенный КПЦ. Было подчеркнуто, что не следует исключать из

рассмотрения те темы, к-рые уже были разработаны Поместными Церквями и обсуждены на

предыдущих совещаниях и комиссиях: о Божественном Откровении, о Библии в православном богослужении, о кодификации канонov, о препятствиях к браку, об акривии и икономии, о календарной проблеме (ЖМП. 1977. № 1. С. 4–8). О прошедшем в нояб. 1976 г. в Шамбези I Всеправославном предсоборном совещании прп. *Иустин (Попович)* писал, что «поведение председательствовавшего на этой «Предсоборной Конференции» митрополита Мелитона было деспотичным и несоборным» (*Иустин (Попович), прп.* По поводу созыва «Великого Собора Православной Церкви» (1976) // <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/ideas/justin.htm> [Электр. ресурс]). В результате были сняты с рассмотрения на Соборе 3 из 6 тем, уже проработанных 5 лет назад Межправославной комиссией 1971 г. В итоговый список вошли 10 тем, предложенных для обсуждения на Соборе: правосл. диаспора; автокефалия и способ ее провозглашения; автономия и способ ее провозглашения; диптихи; вопрос общего календаря; препятствия к браку; приведение в соответствие церковных постановлений о посте; отношения правосл. Церквей к остальному христ. миру; Православие и экуменическое движение; вклад Поместных Православных Церквей в торжество христ. идей мира, свободы, братства и любви между народами и устранение





расовой дискриминации (ЖМП. 1977. № 2. С. 13). В отношении порядка работы было решено «продолжить установленную IV Всеправославным совещанием процедуру подготовки и разработки тем» с небольшими изменениями. Практически сразу по окончании работы совещания митр. Мелитон совершил визит в Рим, где проинформировал папу Павла VI о решениях предсоборного совещания, прежде всего в сфере межхрист. связей (Там же. № 10. С. 57). Работа по подготовке Собора и обсуждение избранных тем были продолжены на II (сент. 1982) и III (окт.—нояб. 1986) Всеправославных предсоборных совещаниях в Шамбези. В промежутке между ними секретарь по подготовке Собора митр. Дамаскин (Папандреу), занявший новоучрежденную в 1982 г. КПЦ Швейцарскую кафедру, в июне 1985 г. в Москве обсудил ход работ на встрече с патриархом Пименом. На III Всеправославном предсоборном совещании было решено, что следующее, IV, совещание такого рода должно стать заключительным перед созывом Собора, и рассмотреть самые трудные темы повестки дня (диаспора, автокефалия, автономия, диптихи). До этого предстояло тщательно проработать предлагаемые решения на заседаниях Межправославной подготовительной комиссии. Но дальнейшие события внесли коррективы в эти планы.

12–19 окт. 1977 г. состоялся офиц. визит патриарха Московского и всея Руси Пимена в К-польский Патриархат. 16 окт. предстоятели КПЦ и РПЦ совершили Божественную литургию в кафедральном храме вмч. Георгия Победоносца. Во время переговоров была отмечена необходимость развивать более тесные двусторонние связи. Средством для этого было избрано проведение неформальных встреч иерархов двух Церквей для обсуждения проблем, существующих во взаимоотношениях. По возвращении патриарха Пимена в Москву 2 дек. решением Синода РПЦ ведение такого рода собеседований было поручено митр. Ленинградскому и Новгородскому Никодиму, председателю ОВЦС митр. Крутицкому и Коломенскому Ювеналию (Поляркову) и ректору ЛДА архиеп. Выборгскому Кириллу (Гундяеву; вполн. Патриарх Московский и всея Руси). Список наиболее болезнен-

ных проблем в отношениях двух Церквей был сформулирован на заседании Синода РПЦ 18 нояб. 1976 г. Во-первых, он включал вопросы, появившиеся в связи с историческими событиями, такими как антиканоническое вмешательство в дела РПЦ и поддержка обновленчества со стороны К-польской Патриархии в 1922 г., требование со стороны КПЦ о сложении полномочий свт. Тихоном, патриархом Московским и всея Руси, и об упразднении Московского Патриаршего престола в 1924 г., незаконное дарование автокефалии Польской Церкви в 1925 г., незаконное учреждение епархии в США в 1921 г. и захват рус. епархий в США в 1928–1931 гг., антиканоническое подчинение рус. епархий в Европе в 1931 г. и в Финляндии, Эстонии и Латвии в 1923–1957 гг. и др., к-рым необходимо было дать оценку. Во-вторых, в список вошли и актуальные в то время вопросы, напр., протест РПЦ против «недопустимой подмены первенства чести за Константинопольским Патриархатом, его главенствующей роли в решении всех проблем вселенского Православия», антиканонические притязания на Японскую Православную Церковь, восстановление незаконной Архиепископии русских правосл. приходов в Зап. Европе, установление связей с раскольнической группировкой «Украинская Православная Церковь США» (Справка о протестах Предстоятелей Русской Православной Церкви в связи с антиканоническими действиями и притязаниями на ее права и территорию со стороны К-польского Патриархата // ЖМП. 1977. № 1. С. 8–9). Переговоры принесли нек-рые результаты: 3 апр. 1978 г. Синод КПЦ издал деяние о признании недействующим томос 1923 г. о принятии в юрисдикцию К-польского Патриархата Эстонской митрополии, «поскольку в настоящее время каноническое общение Святейшей Русской Церкви с Православной Церковью Эстонии должным образом восстановлено и Русская Церковь вновь может осуществлять о ней свою пастырскую опеку и заботу» (Православие в Эстонии. 2010. Т. 2. С. 207–208). Из списков епархий КПЦ были также удалены митрополии Латвии и Литвы. В мае 1978 г. делегация К-польского Патриархата во главе с митр. Халкидонским Мелитоном участвовала в торжествах по случаю 60-ле-

тия восстановления Патриаршества в РПЦ; в февр. 1979 г. в Московском Патриархате находился митр. Мирский Хризостом (Константинидис), удостоенный в ЛДА диплома почетного доктора богословия; в 1981 г. делегация РПЦ принимала участие в праздновании 1600-летия II Вселенского Собора.

После парламентских выборов в Турции в 1983 г. политическая ситуация в стране постепенно стабилизировалась, к 1986 г. фактически сформировались основные политические силы и партии. В 1987 г. патриарху Димитрию удалось получить разрешение тур. властей на капитальную перестройку здания Патриархии на Фанаре (к кон. 1989 работы были завершены); в том же году он посетил с офиц. визитами пределы Александрийской, Антиохийской, Иерусалимской, Русской, Грузинской, Сербской, Румынской, Болгарской, Элладской и Польской Церквей. В следующем году состоялись визиты в Чехословацкую и Финляндскую Церкви. Эта серия визитов, последовавшая за радикальными политическими изменениями в жизни стран Вост. Европы, именовалась «священным шествием любви, мира и единства». Ему также удалось провести крупные юбилейные мероприятия с участием зарубежных делегаций: празднования 1200-летия VII Вселенского Собора (1987, Стамбул), 900-летия мон-ря ап. Иоанна Богослова на о-ве Патмос (1988, Греция), 600-летия Большого Метеорского мон-ря Преображения Господня (1990, Греция). В 1989 г. патриарх Димитрий инициировал ежегодное празднование в КПЦ 1 сент. (начало церковного года) в качестве Дня защиты окружающей среды. Когда в июле 1990 г. патриарх Димитрий посетил с офиц. визитом США, где он был принят на самом высоком уровне с большими почестями, это вызвало крайне раздраженную реакцию со стороны тур. властей, к-рые посчитали, что патриарх вышел за пределы своих традиц. полномочий.

Предпринятая в авг. 1987 г. поездка в Московский Патриархат стала 1-м посещением РПЦ К-польским патриархом после исторического визита Иеремии II, к-рый в 1589 г. возвел в патриаршее достоинство митр. Московского Иова. Патриарх Димитрий посетил Москву, Загорск, Ленинград, Львов и Почаев. В ходе визита





Патриарх Московский и всея Руси Пимен и патриарх К-польский Димитрий в Московской Патриархии. Фотография. Август 1987 г.

он принял приглашение патриарха Пимена посетить РПЦ в следующем году для участия в праздновании 1000-летия Крещения Руси.

Год 1000-летия Крещения Руси был отмечен праздничными мероприятиями во многих Поместных Церквях, в т. ч. в КПЦ. 27–28 февр. 1988 г. на юбилейные торжества в Стамбуле по приглашению патриарха Димитрия прибыли представители 10 Поместных Православных Церквей. Московский Патриархат представлял зам. председателя ОВЦС архиеп. Смоленский и Вяземский Кирилл (Гундяев). Патриарх Димитрий отметил, что Крещение Руси «оказало не поддающееся оценке влияние на историю человечества и историческое развитие христианства» (*Кырлежев А. Празднование 1000-летия Крещения Руси в К-польском Патриархате // ЖМП. 1988. № 12. С. 53*). Однако на проходивших 5–16 июня 1988 г. в Загорске и Москве масштабных юбилейных торжествах среди многочисленных иностранных гостей представители К-польского Патриархата отсутствовали в связи с отказом Фанара направить свою офиц. делегацию.

1 апр. 1990 г. К-польский Патриархат принял в свою юрисдикцию Украинскую Православную Церковь Канады, что стало одной из тем переговоров между делегациями КПЦ и РПЦ, состоявшихся в Стамбуле 25–28 апр. того же года. 10 янв. 1991 г. патриарх Димитрий отправил новоизбранному Московскому патриарху *Алексию II* письмо, в к-ром выразил поддержку РПЦ в связи с захватом униатами правосл. храмов

на Зап. Украине, осудил деятельность автокефалистов и отметил, что Вселенский Патриархат признаёт на Украине только одну каноническую Православную Церковь — Московский Патриархат. 12–17 апр. 1991 г. состоялся 1-й офиц. визит патриарха *Алексия II* в КПЦ. В ходе встречи с патриархом Димитрием было решено продолжить начатые неск. лет назад и уже доказавшие свою эффективность неофиц. собеседования с целью разрешения возникающих проблем в двусторонних отношениях. 4 марта 1990 г. Свящ. Синод КПЦ издал томос, к-рым «утвердил» автокефальный статус Грузинского Патриархата, урегулировав тем самым долговременную неопределенность в своем отношении к положению этой древней Церкви. Грузинская Церковь интерпретировала это событие как признание тех прав, к-рыми она давно обладала. В 1991 г. КПЦ взяла на себя инициативу в восстановлении канонической иерархии Албанской Православной Церкви. Это начинание патриарха Димитрия было продолжено его преемником.

При патриархе Димитрии получили продолжение предпринимаемые Московским Патриархатом усилия по пополнению братии Русского вмч. Пантелеимона мон-ря на Афоне. В окт. 1972 г. состоялось 1-е в истории посещение Св. Горы патриархом Московским и всея Руси. После этого патриарх Пимен отправил на Фанар обращение с просьбой подтвердить данное ранее патриархом Афинагором благословение на приезд 6 рус. монахов в Пантелеимонов мон-рь. В ответ патриарх Димитрий 26 авг. 1974 г. дал разрешение на поселение в обители 2 иноков. Но из-за болезни одного из них число братии смог пополнить только архим. Иеремия (Алехин), вполн. игумен этого мон-ря, прибывший на Афон в апр. 1975 г. В янв. 1976 г. благословение на пребывание в Пантелеимоновом монастыре было дано еще 4 инокам РПЦ; 7 монашествующих РПЦ получили такое разрешение в 1987 г.

В области межхристианских контактов патриарх Димитрий продолжал линию своего предшественника. 30 нояб. 1979 г. он принял в своей резиденции папу Римского *Иоанна Павла II*; в ходе этого визита было принято решение о создании Смешанной богословской комиссии по началу офиц. богословского диалога между Православной и Римско-

католической Церквями. Ответный визит в Ватикан был осуществлен 6 дек. 1987 г. Участие патриарха в совместном богослужении в соборе св. Петра вызвало резкую критику ревнителей Православия на Афоне и в Греции. В 1972 г. Фанар посетил патриарх Коптской Церкви *Шенуда III*, в 1980 г. — глава Сирийской яковитской Церкви Мар Игнатий *Закка I Ивас*, в 1987 г. патриарх Димитрий нанес им ответные визиты. В 1973 г. начался диалог с англиканами, в 1975 г. — со старокатоликами, в 1981 г. — с лютеранами, в 1985 г. — с дохалкидонитами, в 1988 г. — со Всемирным альянсом реформатских церквей. В дек. 1987 г. патриарх Димитрий посетил архиеп. Кентерберийского Роберта Ранси и подтвердил необходимость продолжения богословского диалога с англиканами, несмотря на принятое ими решение о рукоположении женщин. Затем патриарх Димитрий в Женеве встретился с генеральным секретарем ВСЦ Э. Кастро и посетил штаб-квартиру Всемирной лютеранской федерации. В 1990 г., во время визита в США, патриарх Димитрий встретился с Президентом Дж. Бушем — старшим, посетил ООН, контактировал с представителями SCOBA и других христ. Церквей и орг-ций (в т. ч. Евангелическо-лютеранской церкви в Америке).

КПЦ при Патриархе Варфоломее I. Внутренняя жизнь КПЦ. После кончины патриарха Димитрия, следовавшей 2 окт. 1991 г., предстоятелем КПЦ 22 окт. был избран митр. Халкидонский Варфоломей (Архондонис), в течение 18 лет управлявший патриаршей канцелярией. Интронизация *Варфоломея I* состоялась 2 нояб. 1991 г. Одним из первых шагов нового патриарха было создание 19 нояб. 1991 г. братства Пресв. Богородицы Паммакарistos, целью к-рого являлась организационная и материальная поддержка К-польского Патриархата, благотворительная и просветительская деятельность. Это братство объединило мирян из разных стран (за исключением США, где уже действовала аналогичная организация — Орден ап. Андрея), оказывавших значительное содействие КПЦ и удостоенных сохранившихся с визант. времен почетных должностных званий Великой Церкви.

В период Патриаршества Варфоломея наиболее существенным фактором в отношениях КПЦ с гос-вом



стало создание в 1993 г. Европейского союза (ЕС). С одной стороны, стремящееся к евроинтеграции правительство Турции предприняло нек-рые шаги по демократизации в сфере религ. свобод и прав человека, пошло на ряд уступок религ. меньшинствам, с другой, К-польский Патриархат получил возможность обращаться в Парламентскую ассамблею Совета Европы (ПАСЕ) и судебные органы ЕС. Избранная Патриархом Варфоломеем тактика привлечения внимания международной общественности к проблемам К-польского Патриархата (в т. ч. по вопросу возобновления деятельности Халкинской школы), частые зарубежные поездки и встречи с гос. деятелями зап. держав (в т. ч. неоднократные беседы с президентами и госсекретарями США) также принесли определенные результаты. 15 нояб. 1994 г. по приглашению председателя Европейской комиссии Ж. Делора Патриарх Варфоломей выступил с речью на пленарном заседании Европарламента в Страсбурге, что, как правило, является прерогативой глав гос-в. В 1995 г. в Брюсселе было создано представительство КПЦ при ЕС. Патриарх Варфоломей неоднократно заявлял, что вступление Турции в ЕС разрешит все проблемы греч. общины в стране. Необходимость изменить Конституцию Турции для приведения ее в соответствие со стандартами Евросоюза приведет к уравниванию в правах религ. меньшинств Турции, за что активно выступает Патриарх Варфоломей (напр., такое предложение он внес от имени всех религиозных меньшинств в февр. 2012 во время участия в работе межпартийной комиссии по пересмотру конституции). Выступая на сессии ПАСЕ в 2007 г., Патриарх Варфоломей заявил о своей поддержке фундаментальных европ. ценностей.

Предпринятые К-польским Патриархатом попытки отстаивать свои права в национальных тур. судебных органах окончились неудачно: в 1997 г. КПЦ было отказано в возврате патриаршего приюта на о-ве Бююкада, а 27 июня 2007 г. Высший апелляционный суд Турции вынес решение о том, что председатель КПЦ не имеет права использовать в своем офиц. титуле эпитет «Вселенский», т. к. в качестве объекта национального тур. права К-польский Патриархат должен придерживаться



*Патриарх Константинопольский
Варфоломей.
Фотография. 2012 г.*

ся условий Лозаннского мирного договора 1923 г., согласно к-рому он имеет право пребывать на территории Турции исключительно для духовного окормления местной общины правосл. греков и не может действовать за пределами Турецкой Республики. Т. о., судебные инстанции Турции настаивают на статусе Патриархата как национального тур. учреждения. Активная международная деятельность председателя КПЦ и его требование к турецким властям о признании за ним титула «Вселенский» вызывали раздражение у националистических кругов в Турции: Патриарха Варфоломея обвиняли в политизации Патриархии, даже в посягательстве на суверенитет тур. государства. В 1996, 1997 и 2004 гг. были предприняты попытки привести в действие взрывные устройства у Патриаршей резиденции, в 2005 г. националистические организации провели на Фанаре акции протеста и начали сбор подписей за высылку К-польского патриарха из Турции в Грецию.

Надежды на изменение позиции офиц. властей в отношении КПЦ возникли после победы на парламентских выборах «Партии справедливости и развития» и избрания Президентом Турции А. Гюля в 2007 г. В беседе Патриарха Варфоломея с новым президентом 9 окт. того же года К-польский Патриарх обратил внимание на отказ властей признать «Вселенский» статус К-польского Патриархата, на нежелание возвратить Церкви здания, монастыри и храмы, экспроприирован-

ные Главным управлением вакуффов, на фактический запрет на воссоздание системы духовного образования (Богословская школа на о-ве Халки остается закрытой с 1971). Однако данные президентом во время встречи обещания решить эти вопросы остались нереализованными.

В этой ситуации К-польская Патриархия решила привлечь в качестве арбитра в правовых и имущественных вопросах структуры ЕС. Европейский суд по правам человека в Страсбурге 14 июля 2008 г. единогласно вынес решение, которым признал здание приюта собственностью Церкви и осудил правительство Турции за его незаконное присвоение. Это решение имело серьезные последствия, т. к., согласно тур. законодательству, религ. меньшинства страны не признаются в качестве юридических лиц и соответственно не могут иметь собственность. Т. о., решение Страсбургского суда означало признание юридического статуса К-польского Патриархата на международном уровне, что могло повлечь изменения в действующем законодательстве Турции (суд в Страсбурге также осудил тур. закон 1934 г. о религ. учреждениях, фактически разрешавший конфискацию собственности религ. меньшинств). Ряд изменений, предполагавших расширение прав религ. меньшинств, был заложен в новый закон о религ. учреждениях, одобренный в февр. 2008 г. парламентом страны. Однако против закона выступила оппозиция — кемалистская «Республиканская народная партия» и ультранационалистическая «Партия национального действия», к-рые увидели в нем угрозу национальным интересам. В результате принятие закона было заблокировано Конституционным судом. Что же касается исполнения решения Европейского суда по правам человека в Страсбурге, то тур. суд 11 нояб. 2010 г. постановил передать КПЦ контроль над приютом на о-ве Бююкада.

Борьба за признание титула «Вселенский» за К-польским Патриархатом стала лейтмотивом европ. политики Патриарха Варфоломея: именно в таком статусе он выступал на сессии ПАСЕ в 2007 г. 27 янв. 2010 г. депутаты ПАСЕ призвали власти Турции разрешить Патриарху Варфоломею включить в свой титул прилагательное «Вселенский», именовать К-польский Патриархат





«Вселенским Патриархатом в Стамбуле», признать за ним право юридического лица и дать разрешение на открытие Богословской школы на о-ве Халки, зарегистрировав ее как подразделение богословского фак-та Галатасарайского ун-та. Учитывая, что в янв. 2010 г. председательство в ЕС перешло к Испании, к-рая выступала за скорейший прием Турции в ЕС, возглавляемое Р. Т. Эрдоганом правительство пошло на некоторое смягчение позиции в отношении прав религ. меньшинств (одно из требований ЕС). В 2010 г. тур. правительство позволило раз в год совершать богослужения в важнейшем мон-ре исторической области Понт — *Сумеле* (в 40 км от Трабзона). 3 янв. 2011 г. резиденцию Патриарха посетил вице-премьер Турции Б. Арынч (это был 1-й визит чиновника такого ранга на Фанар после 1952). В нач. 2012 г. КПЦ разрешили открыть греч. на-



*Посещение
Патриархом
Константинопольским
Варфоломеем
Афона в окт. 2011 г.*

чальную школу на о-ве Имброс и вернули здание греч. школы в квартале Галата. Местные власти также смягчили свое отношение, напр., стали допускать однократное совершение служб в тех или иных заброшенных правосл. храмах (напр., 11 нояб. 2014 в ц. ап. Иоанна Богослова в Силиври, 6 февр. 2015 в ц. свт. Вукола в Измире). Фактически был снят запрет на использование титула «Вселенский» внутри Турции.

При этом вопрос об открытии Богословской школы на о-ве Халки до сих пор не решен, несмотря на активную поддержку КПЦ со стороны ЕС и мн. политических и религ. лидеров. Более того, открытие школы тур. правительство стало увязывать со строительством в Афинах мечети, с офиц. признанием муфтиев в Вост. Фракии, увеличением числа школ и учителей для мусульманского меньшинства в этом регионе.

Продолжается и практика превращения в мечети зданий церквей, ранее действовавших как музеи (напр., ц. Св. Софии в Трабзоне). С 90-х гг. планомерно осуществляется ремонт и реставрация наиболее значительных из принадлежащих КПЦ храмов и мон-рей Стамбула и его окрестностей: мон-рь в честь иконы «Живоносный Источник» в Балыклы (1995), мон-рь в мч. Георгия Победоносца «Кудунаса» на о-ве Бююкада (1997) и т. д.

Благодаря политическим изменениям Патриарх Варфоломей смог уделить гораздо большее внимание, чем его предшественники, епархиям КПЦ на территории Греции. Первой зарубежной поездкой нового Патриарха стало посещение Афона и полуавтономной Критской Православной Церкви (1992). С 1999 г. возникли проблемы во взаимоотношениях с Элладской Православной Церковью, где в митрополиях «новых земель» было прекращено поминовение за литургией имени К-польского Патриарха. Этот конф-

ликт обострился в июле 2003 г. в связи с замещением вдовствующих Фессалоникийской, Элевферопольской и Козанской кафедр. Патриарх Варфоломей настаивал, чтобы, согласно патриаршему и синодальному акту 1928 г. о предоставлении Элладской Православной Церкви во временное управление епархий «новых земель», списки кандидатов в митрополиты были отправлены на Фанар не для уведомления (как это было сделано), а для утверждения. Элладская Православная Церковь ссылалась на поправки к акту 1928 г., принятые в 1929 г. в результате переписки Афинского архиеп. Хризостома с К-польским патриархом Василием III, где речь шла об «уведомлении» вместо «утверждения». Несмотря на требования Патриарха Варфоломея, чтобы Афины в полном объеме следовали предписаниям акта 1928 г., Синод Элладской Православной Церкви 26 апр. 2004 г. провел выборы митрополитов на вдовствующие кафедры.

В связи с этим 30 апр. 2004 г. КПЦ объявила о прекращении евхаристического общения с Афинским архиеп. Христодулом. Тем не менее, несмотря на просьбы делегации К-польского Патриархата, прибывшей в Афины 3 мая (митрополиты Пергамский Иоанн, Эфесский Хризостом, Филадельфийский Мелитон, Галльский Эммануил провели встречи с Президентом Греции, министрами иностранных дел и образования, лидерами политических партий), 10 мая 2004 г. Президент Греции утвердил избрание 3 митрополитов на кафедры «новых земель». Ситуация накалялась и могла перерасти в национальный кризис. Но вскоре, игнорируя поддержку позиции архиеп. Христодула большинством верующих, правительство Греции стало оказывать давление на Синод Элладской Церкви. В связи с этим Элладская Православная Церковь решила признать права К-польского Патриархата на кафедры «новых земель»: 28 мая Синод под председательством архиеп. Христодула объявил об «уважении и соблюдении всех пунктов патриаршего и синодального акта 1928 г.» (Εκκλῆσια. 2004. Т. 6. Σ. 431). 4 июня Большой Синод КПЦ в составе 41 архиерея восстановил литургическое и адм. общение с Элладской Православной Церковью (Ὁρθόδοξη. 2004. Т. 2. Σ. 255–262). С тех пор К-польский патриарх регулярно посещает епархии «новых земель», а их митрополиты совершают частые визиты на Фанар.

В 2004 г. также произошло важное изменение в формировании Синода КПЦ. 18 февр. 2004 г. было решено впервые после событий 20-х гг. XX в. ввести в него архиереев, не имеющих тур. гражданства (Ibid. 2004. Т. 1. Σ. 11–12). В новый состав Синода вошли архиеп. Американский Димитрий, архиеп. Фиатирский и Великобританский Григорий и 2 иерарха из Греции. Т. о., епархии диаспоры получили представительство в высшем руководящем органе КПЦ. Это нововведение не встретило к.-л. возражений со стороны тур. властей. В наст. время Синод КПЦ включает 6 митрополитов, проживающих в Турции (меняются каждые полгода), и 6 митрополитов из других стран (меняются каждый год). Однако это правило не распространяется на митрополитов «новых земель» в Сев. Греции, к-рые входят в состав





Синода Элладской Православной Церкви (согласно акту 1928) и в связи с этим по экклезиологическим и каноническим причинам не могут участвовать в 2 Синодах одновременно.

Осенью 2009 г. К-польской Патриархии удалось решить вопрос о расширении участия зарубежных иерархов в работе высших церковных органов КПЦ путем получения ими тур. гражданства. Патриарх Варфоломей неоднократно ходатайствовал о положительном решении этой проблемы перед тур. властями. В результате достигнутой договоренности с премьер-министром Эрдоганом, архиереи, к-рые получают тур. гражданство, смогут благодаря этому голосовать при избрании нового патриарха и быть избранными на Патриарший престол. До этого их участие в выборах ограничивалось предоставлением письменного согласия с избранной кандидатурой. В наст. время тур. гражданство приняли 35 иерархов КПЦ и клириков-сотрудников К-польской Патриархии.

Межправославные отношения.

Одной из первых межправославных инициатив Патриарха Варфоломея стала состоявшаяся под его председательством 15 марта 1992 г. в Стамбуле встреча представителей Православных Церквей, на к-рой обсуждались основные проблемы, стоящие перед Православием в совр. мире. РПЦ на этой встрече представлял патриарх Алексий II. Проведение подобных встреч глав Православных Церквей стало отличительной чертой политики нового Патриарха. В 1993 г. Варфоломей побывал с визитами в Александрийском, Антиохийском, Московском, Сербском, Румынском и Болгарском Патриархатах, а также посетил монастырь вмц. Екатерины на Синае, Швецию, Германию и Бельгию, где встретился с Делором.

В нояб. 1993 г. в Шамбези состоялось 1-е при новом патриархе заседание Межправославной подготовительной комиссии по подготовке Святого и Великого Собора Православной Церкви (далее МПК), повторно изучавшее вопрос пастырского окормления правосл. диаспоры. Подготовка этого общеправосл. Собора (проведение намечено на 2016) было объявлено Патриархом Варфоломеем доминантой внешнецерковной политики КПЦ. Однако



Патриарх Константинопольский Варфоломей и патриарх Московский и всея Руси Алексий II на встрече представителей и представителей Православных Поместных Церквей в Стамбуле 10 окт. 2008 г.

проблемы в двусторонних отношениях КПЦ с др. правосл. Церквями, вызванные, как правило, прямым вмешательством К-польской Патриархии во внутреннюю деятельность правосл. Церквей, существенно затрудняли совместную работу. В 1993 г. в работе МПК не принимала участие Иерусалимская Православная Церковь; с 1999 г., когда для участия в МПК была приглашена делегация непризнанной общеправославным сообществом Эстонской Апостольской Православной Церкви (ЭАПЦ), процесс подготовки Всеправославного Собора был приостановлен на десятилетие. Политика К-польской Патриархии не раз становилась причиной острых кризисов в двусторонних отношениях и, как следствие, отказа той или иной Церкви от участия в проводимых под эгидой Патриарха Варфоломея общеправосл. мероприятиях: напр., неразрешенные проблемы в отношениях между Московским и К-польским Патриархатами стали причиной отказа РПЦ от участия во встрече представителей Поместных Православных Церквей, проведенной по инициативе Патриарха Варфоломея 24–26 сент. 1995 г. на о-ве Патмос в рамках торжеств, посвященных 1900-летию написания Откровения ап. Иоанна Богослова; без участия РПЦ прошла и инициированная Патриархом Варфоломеем встреча представителей Поместных Православных Церквей в Стамбуле в дек. 2000 г.

Существенного изменения в ситуации удалось достичь в 2008 г., когда К-польский Патриарх Варфоломей

участвовал в Киеве в торжествах, посвященных 1020-летию Крещения Руси. 27 июля Варфоломей и Алексий II с участием предстоятелей и представителей Поместных Православных Церквей совершили Божественную литургию на Владимирской горке в Киеве. В рамках торжеств прошла встреча председателя КПЦ с патриархом Алексием II. 10–11 окт. в Стамбуле под председательством Патриарха Варфоломея состоялась встреча предстоятелей и представителей Поместных Церквей в связи с провозглашением КПЦ 2008 года «Годом ап. Павла», в которой по приглашению председателя КПЦ принял участие патриарх Алексий II. Среди приглашенных на мероприятие был и митрополит «всей Эстонии» Стефан, в связи с чем в специальном заявлении делегации РПЦ отмечалось, что ее участие в данной встрече не означает признания автономного статуса юрисдикции К-польского Патриархата в Эстонии. Большое значение имело решение, вынесенное на этой встрече об участии в подготовке Собора только автокефальных Церквей, которое возобновило приостановленный 10 лет назад процесс. На IV Всеправославном Предсоборном совещании в Шамбези (6–13 июня 2009) по инициативе КПЦ было принято решение об учреждении в диаспорах Епископских ассамблей (собраний), включающих всех епископов, признаваемых на этих территориях в качестве канонических. Были определены территории для первоочередного созыва ассамблей: Сев. и Центр. Америка; Юж. Америка; Австралия, Новая Зеландия и Океания; Великобритания и Ирландия; Франция; Бельгия, Нидерланды и Люксембург; Австрия; Италия и Мальта; Швейцария и Лихтенштейн; Германия; Скандинавские страны (кроме Финляндии); Испания и Португалия. Председателями ассамблей становятся старшие из иерархов КПЦ. При этом Епископские ассамблеи не лишают своих членов-епископов компетенции адм. и канонического характера, а также не ограничивают их прав относительно диаспоры. Делегация РПЦ приняла активное участие в работе МПК (9–17 дек. 2009) и МПК (22–26 февр. 2011). В марте 2014 г. состоялось собрание (синаксис) предстоятелей Поместных Православных Церквей в Стамбуле, в котором принял участие Патриарх Московский





и всея Руси Кирилл. На нем было достигнуто взаимопонимание по основным содержательным и формальным принципам подготовки и проведения Всеправославного Собора, важнейшим из которых является положение о том, что все решения, как на самом Всеправославном Соборе, так и на подготовительных этапах к нему, должны принимать на основе консенсуса. Для подготовки Всеправославного Собора создана Специальная межправославная комиссия, которая провела рабочие заседания 30 сент. — 3 окт. 2014 г. и 15–20 февр. 2015 г. в Православном центре КПЦ в Шамбези (Швейцария). В 2015 г. планируется провести Всеправославное предсоборное совещание. При этом все более отчетливо выявляются существенные различия в позиции КПЦ и ряда др. Поместных Православных Церквей в осмыслении ряда положений канонического Предания Церкви, в особенности в понимании принципа первенства во Вселенской Православной Церкви. Полемика по этому вопросу активизировалась в 2014 г. после принятия Синодом РПЦ в кон. дек. 2013 г. документа «Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви». Синодальный документ, утверждавший, что первенство на уровне епархии, Поместной Церкви и Вселенской Церкви имеет разные источники, в связи с чем функции служения первенства одного уровня не могут быть перенесены на другой, вызвал критику со стороны ряда греч. богословов. Так, в статье митр. Прусского Елпидифора (Ламбриниадиса), опубликованной под названием «Первый без равных» в янв. 2014 г. на официальном сайте КПЦ, автор усматривает в данном документе желание РПЦ «поставить под сомнение первенство Вселенского Патриархата в православном мире». По мнению митр. Елпидифора, источник первенства на всех 3 уровнях — в самом епископе, в связи с чем источником первенства во Вселенской Церкви является не зафиксированное в диптихах каноническое Предание Церкви, но «сама личность архиепископа Константинополя, который как архиерей является первым «среди равных», но как архиепископ Константинопольский является первым иерархом без равных (primus sine paribus)». Такая постановка вопроса в свою очередь породила ряд крити-

ческих выступлений, в т. ч. со стороны греч. иерархов и богословов. Отношения КПЦ с *Иерусалимской Православной Церковью* были омрачены разгоревшимся в 1993 г. конфликтом по вопросу об окормлении диаспоры. Иерусалимский Патриархат принял решение о восстановлении ранее существовавшей епархии в Австралии и назначил своим экзархом архиеп. Капитолиадского Исихия (Кондоянниса). Это решение вызвало крайне резкую реакцию К-польского Патриархата: на состоявшемся в Стамбуле 30–31 июля 1993 г. заседании расширенного Синода КПЦ с участием представителей и представителей ряда грекоязычных Церквей архиеп. Исихий, секретарь Синода Иерусалимской Церкви архиеп. Лиддский Тимофей (Маргаритис) и неск. др. клириков были лишены священного сана. Иерусалимский патриарх Диодор также был осужден за восстановление юрисдикции в Австралии и по мн. др. обвинениям, включая «богохульное нарушение» св. канонов, соблазн и разделение греч. народа; было прекращено его поминовение в диптихах КПЦ, однако по «милости и человеколюбию» ему было дано время на покаяние до праздника Рождества Христова под угрозой лишения сана в противном случае. После того как правительство Греции выступило с заявлением о прекращении выдачи Иерусалимской Церкви денежных пособий, патриарх Диодор отказался от организации экзархата в Австралии и в к.-л. иных странах; его поминовение в диптихах КПЦ было возобновлено в том же году, а лишенных сана архиереев и клириков восстановили в своем достоинстве. В 1995 г. году Патриарх Варфоломей нанес визит в Иерусалимскую Православную Церковь. В 2005 г. Патриарх Варфоломей выступил арбитром в конфликте между Синодом Иерусалимской Православной Церкви и Иерусалимским патриархом *Иринеем*. 24 мая 2005 г. в Стамбуле был созван Собор глав и представителей автокефальных православных Церквей, который постановил признать решение Синода Иерусалимской Православной Церкви о низложении Ириния и об исключении его имени из диптихов, хотя по этому делу не было проведено подробного расследования (*Orthodoxia*. 2005. Т. 2. С. 263–281).

В окт. 2005 г. часть архиереев *Кипрской Православной Церкви* обратилась к Патриарху Варфоломею с просьбой о посредничестве в вопросе о выборах нового предстоятеля вместо недееспособного архиеп. Хризостома I. Несмотря на то что за избрание нового архиепископа выступила меньшая часть иерархии Кипрской Церкви, Патриарх Варфоломей организовал 17–18 мая 2006 г. в Шамбези заседание расширенного Синода под своим председательством, пригласив участвовать в нем предстоятелей Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской Церквей, 9 митрополитов этих Патриархатов и архиереев Кипрской Церкви. Большинство голосов архиепископский престол был объявлен вакантным (*Ibid.* 2006. Т. 2. С. 228).

Геополитические сдвиги в нач. 90-х гг. XX в., вызванные развалом СССР, сопровождались обострением ряда проблем в двусторонних отношениях КПЦ и *Русской Православной Церкви*. Существенные разногласия обнаружилось в связи с ситуацией на Украине, включая проблему принятия К-польским Патриархатом в свою юрисдикцию укр. церковных образований за границей, пребывавших в расколе с РПЦ. До 1995 г. позиция К-польской Патриархии по отношению к расколу на Украине четко соответствовала православным канонам и общей позиции Поместных Православных Церквей. 26 авг. 1992 г. Патриарх Варфоломей направил патриарху Алексию II письмо, в котором сообщил, что в связи с событиями в Украинской Православной Церкви, приведшими к низложению митр. Киевского и всея Украины Филарета (*Денисенко*), КПЦ, «признавая полноту исключительной по этому вопросу компетенции Святейшей Русской Церкви», принимает данное решение (Архив ОВЦС МП. Ф. К-польский Патриархат). Во время визита в РПЦ 10–19 июля 1993 г. патриарх вновь подчеркнул, что признает единственным главой Украинской Православной Церкви митр. Киевского и всея Украины *Владимира (Сабодана)*. В ситуации, когда раскольнические силы на Украине получали поддержку не только националистических политических сил, но и правительственных органов, угроза каноническому Православию нарастала. В этом отношении было





крайне важно, чтобы ранее заявленная позиция К-польского Патриархата строго соблюдалась. 24 сент. 1997 г. Патриарх Варфоломей, посетивший Одессу для участия в симпозиуме по проблемам экологии Чёрного м., во время встречи с патриархом Алексием II в очередной раз заявил о своем непризнании раскольнических групп на Украине.

В 1995 г. отношения между 2 Церквами были омрачены принятием К-польским Патриархатом в полное церковное общение иерархов «Украинской автокефальной православной церкви в США и диаспоре», находящихся в расколе с РПЦ. В письме Патриарху Варфоломею от 18 мая 1995 г. предстоятель РПЦ выразил протест в связи с неканоничным решением и констатировал, что оно наносит серьезный урон двусторонним отношениям и создает опасную ситуацию, при к-рой Московский Патриархат «не сможет отныне иметь общение с частью Константинопольской Церкви, а именно, с незаконно принятыми в юрисдикцию Вселенского Патриархата украинскими раскольниками» (Архив ОВЦС МП. Ф. К-польский Патриархат).

Церковная ситуация на Украине неоднократно становилась предметом обсуждения на встречах делегаций РПЦ и КПЦ: 19–20 апр. и 13–14 июля 2001 г. в Цюрихе, 18–20 апр. 2002 г. в Крыму, 15–16 апр. 2003 г. в Москве и 8–9 июля 2003 г. в Стамбуле. Причиной таких обсуждений были частые попытки руководителей действующих на Украине раскольнических групп при поддержке части политической элиты добиться признания со стороны КПЦ или войти в ее юрисдикцию. Архиерейский Собор Украинской Православной Церкви, состоявшийся в Киево-Печерской лавре под председательством митр. Киевского и всея Украины Владимира (Сабодана) в июле 2000 г. обратился к Патриарху Варфоломею со специальным посланием, в к-ром предупреждал о пагубных последствиях к.-л. контактов с представителями раскольников: «За церковными расколами в Украине стоят амбициозные политики... которые спекулируют на ценностях, традициях и истории Православия, а также на патриотизме. Любое участие Вашего Святейшества в их авантюрах способно непоправимо подорвать Ваш ав-

торитет и... вызвать кризис или даже раскол в Православном мире, последствия которого могут напомнить церковную трагедию 1054 года. Очевидно, раскол в Украине может быть преодолен только усилиями изнутри. Это действительно внутреннее дело Украинской Православной Церкви» (Радонеж. 2000. № 13/14. С. 4).

Кризисная ситуация в Православной Церкви Эстонии, спровоцированная при поддержке правительства Эстонии небольшой группой националистических настроенных клириков и мирян, резко осложнилась после вмешательства в нее К-польской Патриархии осенью 1994 г. РПЦ, стремясь предотвратить тяжелые и для Православия в Эстонии и для межправосл. отношений последствия, незамедлительно инициировала диалог с КПЦ по эст. церковному вопросу — 5 окт. 1994 г. Синод РПЦ принял решение о начале переговорного процесса. Однако, игнорируя позицию РПЦ, озвученную на переговорах (Стамбул, нояб. 1994; Москва, февр. 1995; Стамбул, янв. 1996), а также выраженную в письмах патриарха Алексия II Патриарху Варфоломею (18 мая и 20 июля 1995, 29 янв. и 6 февр. 1996), глава КПЦ 20 февр. 1996 г. «вследствие настоятельной просьбы эстонского государства» (Православие в Эстонии. 2010. Т. 2. С. 336) подписал «Патриаршее и синодальное деяние о возобновлении Патриаршего и Синодального томоса 1923 г. касательно православной Эстонской митрополии» (Там же. С. 314–317), к-рый решением патриарха Димитрия в 1978 г. был признан недействующим (Там же. С. 207–208). Клир митрополии, «восстановленной» под названием Эстонской апостольской Православной Церкви (ЭАПЦ) и временно возглавленной архиеп. Карельским и всей Финляндии Иоанном, состоял преимущественно из запрещенных клириков Эстонской Православной Церкви, самоуправляемый статус которой в составе Московского Патриархата был утвержден томосом патриарха Алексия II в апр. 1993 г. Патриарх Алексей II назвал данное деяние антиканоническим и наносящим сокрушительный удар всеправославному единству. 23 февр. 1996 г. Синод РПЦ принял решение о приостановлении евхаристического и канонического общения с К-польским Патриархатом.

3 и 22 апр. 1996 г. в Цюрихе состоялись переговоры между делегациями К-польского и Московского Патриархатов по эстонской церковной проблеме. Была достигнута договоренность «по крайней икономии» предоставить православным верующим в Эстонии свободу выбора, чьей церковной юрисдикции они желают принадлежать — Московской или К-польской. В свою очередь К-польский Патриархат ввел 4-месячный мораторий на принятое им 20 февр. решение с тем, чтобы приходы, еще не определившиеся в своей юрисдикционной принадлежности, могли сделать выбор. Два патриарха договорились также «совместно сотрудничать в вопросе представления их позиции перед эстонским правительством с целью, чтобы все православные в Эстонии получили одинаковые права, включая право на имущество» (Там же. С. 378–379). На основании достигнутых соглашений Синод РПЦ 16 мая 1996 г. объявил о восстановлении прерванного общения с К-польским Патриархатом. Однако сотрудничество в развитии отношений с эст. правительством так и не было осуществлено, гос. регистрация Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата состоялась лишь в апр. 2002 г., а окончательное урегулирование ее имущественных прав не завершено до наст. времени.

На встрече патриархов Алексия II и Варфоломея в сент. 1997 г. в Одессе вновь обсуждалась и церковная ситуация в Эстонии, однако успехов в решении этого вопроса не было. В посл. напряжение между 2 Церквами лишь усилилось в связи с решением Синода КПЦ от 13 марта 1999 г. о назначении еп. Назианзского Стефана (Харалампидиса), викария Галльской митрополии, на пост «митрополита Таллинского и всей Эстонии». Прошедшие в марте 2000 г. в Женеве переговоры между 2 Патриархатами по урегулированию эст. проблемы дали надежду на достижение взаимоприемлемого решения. В авг. 2000 г. в торжествах по случаю освящения кафедрального соборного храма Христа Спасителя в Москве участвовала офиц. делегация КПЦ во главе с архиеп. Американским Димитрием (Тракателлисом), к-рая также приняла участие в чине канонизации новопрославленных святых РПЦ.

26 окт.— 1 нояб. 2000 г. Патриарх Варфоломей в сопровождении архи-





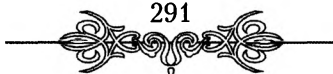
еп. Карельского и всей Финляндии Иоанна посетил Эстонию, не известив о своем намерении патриарха Московского и всея Руси. В ходе поездки председатель КПЦ сделал ряд заявлений о своем видении церковной ситуации в этой стране. В частности, он сказал, что достигнутые в 1996 г. соглашения нельзя толковать как «решение, позволяющее существовать в Эстонии 2 параллельным юрисдикциям»; может быть только один иерарх с титулом «митрополит всей Эстонии», а приходы РПЦ в этой стране могут существовать лишь в форме подворий (представительств) при ЭАПЦ К-польского Патриархата. В заявлении Синода РПЦ от 8 нояб. 2000 г. констатировалось, что публичные высказывания Патриарха Варфоломея в контексте недавнего назначения «митрополита всей Эстонии» свидетельствуют о фактическом отказе К-польского Патриархата от ранее достигнутых соглашений, в связи с чем РПЦ «решительно отстраняется от любых собраний с участием Патриарха Константинопольского Варфоломея», а также архиеп. Иоанна и митр. Стефана (Православие в Эстонии. 2010. Т. 2. С. 434). При этом РПЦ продолжила переговорный процесс на консультациях 16 янв. 2001 г. в Вене и 19 февр. 2001 г. в Берлине. По настоянию РПЦ их основная часть была посвящена урегулированию имущественных споров между юрисдикциями обеих Церквей, в связи с тем, что Эстонская Православная Церковь Московского Патриархата (ЭПЦ МП) по причине отказа эстонских властей регистрировать ее устав, до сих пор не обладала правами на фактически используемое ею имущество, к-рое юридически находилось в распоряжении ЭАПЦ. Стороны договорились призвать иерархов 2 юрисдикций заключить между собой соглашение о восстановлении юридических прав собственности ЭПЦ МП и принадлежащих ей приходов на используемое ими de-facto историческое имущество. Синод КПЦ одобрил достигнутую договоренность только в апр. 2003 г. Однако признание ЭПЦ МП эстонским государством и частичное решение вопроса о ее имуществе были к этому времени уже достигнуты без участия К-польского Патриархата и во многом вопреки мнению его руководства. В последующие годы К-польский Патриархат неоднократно

но подчеркивал неравноправное положение ЭАПЦ и ЭПЦ МП (на общеправославных встречах, на сессиях КЕЦ, в вопросах об участии в работе Смешанной международной комиссии по диалогу между Православной и Римско-католической Церквами и т. д.), провоцируя тем самым осложнения в межправосл. отношениях. Только благодаря принятому в 2008 г. решению об участии во Всеправославном Соборе исключительно автокефальных Церквей удалось избежать возникновения конфликтной ситуации при подготовке этого форума.

Еще одной болезненной проблемой в отношениях КПЦ и РПЦ являются принципиальные разногласия по вопросу об окормлении национальных диаспор. В отличие от РПЦ и большинства др. правосл. Церквей, считающих появившиеся в XX в. многочисленные национальные диаспоры неотъемлемой частью своей паствы, КПЦ на основании тенденциозного толкования 28-го прав. IV Вселенского Собора сформулировала собственное учение об особых правах Вселенского престола и в связи с этим о подчинении ему всей диаспоры Зап. Европы и Америки. Принципиальные разногласия служат причиной конфликтных ситуаций прежде всего в Европе, где существуют 2 параллельные юрисдикции именно для рус. диаспоры. В мае 1995 г. РПЦ сделала важный шаг в урегулировании этого вопроса, приняв в России с первым в истории офиц. визитом управляющего Архиепископией рус. правосл. приходов в Зап. Европе архиеп. Евкарпийского *Сергия (Коновалова)*, который сослужил за Божественной литургией патриарху Алексию II, что было отмечено Синодом РПЦ как «восстановление на иерархическом уровне прерванного 50 лет назад евхаристического общения» западноевроп. приходов с Матерью-Церковью (ИБ ОВЦС МП. 20 июня 1995. № 9/10. С. 5). Увеличение в условиях глобализации паствы РПЦ в Европе в последние десятилетия XX в. и в нач. XXI столетия, развитие епархий РПЦ на Европейском континенте создали тенденцию (при отсутствии ранее определяющего идеологического фактора) к возвращению рус. эмиграции в РПЦ и привели к все возрастающему противодействию со стороны КПЦ. Нежелание возвращать храмы Рус-

ской Церкви как их исконному владельцу стало причиной неск. судебных процессов. 19 июня 1999 г. Патриарх Варфоломей издал особый Патриарший и Синодальный томос, к-рым придал Архиепископии рус. правосл. приходов в Зап. Европе статус Экзархата. Примером антиканонических действий со стороны КПЦ явился конфликт вокруг еп. Сергиевского Василия (Осборна), к-рый, будучи управляющим Сурожской епархией, 24 апр. 2006 г. отправил патриарху Алексию II письмо, известив о своем намерении перейти в юрисдикцию КПЦ. Одновременно еп. Василий обратился с соответствующим прошением к Патриарху Варфоломею, в ответ на к-рое Синод КПЦ 8 июня 2006 г. объявил о принятии еп. Василия в свою юрисдикцию с назначением его епископом Амфипольским, викарием архиеп. Команского Гавриила (де Вильдера), с поручением пастырского окормления правосл. приходов в Великобритании, пожелавших войти в состав Западноевропейского Экзархата. Данное деяние было совершено без получения еп. Василием отпускной грамоты от РПЦ, в связи с чем 19 июля 2006 г. он был запрещен в священнослужении Синодом РПЦ. В результате проведенных переговоров 16 мая 2007 г. Синод РПЦ, «учитывая пожелание, выраженное Святейшим Патриархом Константинопольским Варфоломеем, во избежание дальнейших соблазнов в среде православных верующих на Британских островах и ради мира церковного» (Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2007. № 6. С. 6) снял запрещение с еп. Василия и предоставил ему отпускную грамоту для перехода в К-польский Патриархат. В февр. 2010 Синод КПЦ удовлетворил прошение еп. Василия (Осборна) о снятии с него священного сана и монашества, обусловленное желанием вступить в брак, и вернул его в статус мирянина.

С позицией КПЦ, настаивающей на особых полномочиях К-польского Патриархата в сфере окормления диаспор, связано и антиканоническое решение Синода КПЦ от 9 янв. 2008 г. о включении в границы учрежденной им в 1996 г. Гонконгской митрополии Китайской Народной Республики, несмотря на существующую на ее территории Китайскую Автономную Православную Церковь в юрисдикции Московского





Патриархата. Синод РПЦ опубликовал в связи с этим Заявление от 15 апр. 2008 г., в к-ром деяние КПЦ было названо несправедливым и канонически неправомерным. Эта позиция Синода подтверждена Архиерейским Собором РПЦ 2008 г. в определении «О единстве Церкви», в к-ром Собор выразил глубокую озабоченность тенденциями пересмотра канонической традиции и призвал КПЦ «проявлять осмотрительность и воздерживаться от шагов, могущих взорвать православное единство» (ЖМП. 2008. № 8. С. 17).

Важной страницей в истории взаимоотношений 2 Церквей стал визит Патриарха Кирилла в К-польский Патриархат 4–6 июля 2009 г. На встрече обсуждался широкий спектр вопросов, затрагивавших как двусторонние отношения, так и вопросы общеправосл. значения. Стороны договорились о развитии сотрудничества, в частности о возрождении древней традиции посещений рус. верующими святынь М. Азии, которые стали с того года совершаться регулярно. Предстоятели освятили храм на территории летней резиденции Генерального консульства РФ в Бююкдере, близ Стамбула. Ответный визит в РПЦ Патриарх Варфоломей совершил 22–31 мая 2010 г., в ходе которого он посетил Москву, С.-Петербург, Валаам и Кронштадт, встретился с Президентом РФ Д. А. Медведевым.

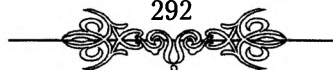
27 авг. 1998 г. Патриархом Варфоломеем был издан Патриарший и Синодальный томос о даровании автокефалии *Православной Церкви Чешских земель и Словакии*. Патриарх Алексей II в письме от 1 окт. 1998 г. определил это деяние как признание Фанаром реальности ее автокефалии, полученной в 1951 г. от РПЦ. Алексей II также отметил, что «провозглашение Константинопольской Церковью Православной Церкви Чехии и Словакии своей Сестрой, равной себе по достоинству» и включение ее в диптихи КПЦ внесли «долгожданный вклад в единообразный порядок межправославного общения» (Архив ОВЦС МП. Ф. К-польский Патриархат). Вместе с тем в письме от 29 янв. 1999 г. предстоятель РПЦ выразил удивление в связи с рядом положений томоса, которые «существенно искажают традиционное православное понимание сути автокефалии и понижают статус, каноничес-

кие и экклезиологические привилегии автокефальной поместной церкви» (Там же). Речь шла о таких особенностях, как дополнение в необходимых случаях состава церковных судов «иерархами исключительно... Вселенского Престола», получение св. мира от К-польского патриарха, сугубая ответственность за возможные нарушения перед Синодом КПЦ и особо устанавливаемое посредничество К-польского Патриархата в общении Церкви Чешских земель и Словакии с др. Поместными Православными Церквями и с епископством правосл. Церквей (Ὁρθοδοξία. 1998. Т. 3. С. 437–438). Предстоятель Церкви Чешских земель и Словакии митр. Христофор был вынужден оправдываться перед К-польской Патриархией в проведении в дек. 2011 г. в Праге мероприятия по случаю 60-летия предоставления этой Церкви автокефалии, т. к. в письме Патриарха Варфоломея (от 13 марта 2012) содержалась угроза, что «Вселенский Патриархат с сожалением вынужден будет упразднить предоставленную Вашей Церкви четырнадцать лет назад каноническую автокефалию». Давление КПЦ сыграло существенную роль в событиях 2013–2014 гг., когда (после ухода на покой в апр. 2013 предстоятеля митр. Христофора) Синод этой Церкви 9 дек. 2013 г. отстранил от местоблюстительства архиеп. Оломоуцкого и Брненского Симеона и назначил вместо него архиеп. Прешовского и Словацкого Ростислава (Гонга). К-польский Патриархат не признал нового местоблюстителя, заявив, что он был избран под давлением РПЦ. Несмотря на протесты КПЦ, 11 янв. 2014 г. XIII Поместный Собор Православной Церкви Чешских земель и Словакии, который является высшим вероучительным, адм. и церковно-каноническим органом данной Поместной Церкви, избрал предстоятелем архиеп. Ростислава. КПЦ считает эти выборы недействительными, т. к. их имел право проводить только «законный» местоблюститель Симеон. Патриарх Варфоломей заявил, что КПЦ как Мать-Церковь готова принять активное участие в урегулировании проблемы и призывает обе стороны продолжить переговоры. Однако переговоры, прошедшие 1 марта 2014 г. на Фанаре между архиеп. Симеоном и представителями архиеп. Ростислава в присутствии К-польского

патриарха, закончились безрезультатно. К-польская Патриархия продолжает считать митр. Симеоном местоблюстителем вакантного престола и единственным каноническим иерархом в Православной Церкви Чешских земель и Словакии. С митр. Ростиславом и поддерживающими его иерархами КПЦ прервала всякое общение. В наст. время идет поиск урегулирования конфликта, 6 февр. 2015 г. в Вене в присутствии представителей КПЦ были подписаны соглашения между архиеп. Симеоном и еп. Георгием (Михаловским), представлявшим архиеп. Ростислава. 22 февр. 2015 г. был рукоположен во епископа архим. Исаия (Сланинка).

30 сент.— 1 окт. 1998 г. Патриарх Варфоломей председательствовал на собрании предстоятелей и иерархов Поместных Православных Церквей в Софии (именовавшемся также Святым Расширенным и Всеправославным Собором), созванном по просьбе Болгарского патриарха Максима с целью преодоления возникшего в *Болгарской Православной Церкви* в 1992 г. раскола. Собор рассмотрел обращение группы иерархов, в 1992 г. лишенных сана, а в 1996 г. отлученных от Церкви, которые выступили с заявлением о своем покаянии и желании возвратиться в единство Церкви. Приняв это покаяние, Собор решил восстановить в каноническом достоинстве низложенных иерархов и «принять их в церковное общение по крайней икономии к служению в епископской степени» (Ibid. 1998. Т. 4. С. 633–635). Синод РПЦ 6 окт. 1998 г. выразил особое мнение относительно решений Софийского Собора, заявив, что «иерархи и клирики, состоявшие в расколе ... должны были бы войти в клир Церкви через совершение канонических рукоположений, на чем настаивало большинство выступивших на Соборе в Софии» (Журнал заседания Свящ. Синода от 6 окт. 1998 г.). Собор не стал, как было провозглашено, окончательным завершением раскола. Уже 9 нояб. раскольники созвали «внеочередной церковно-народный собор» при участии ряда недавно «раскаявшихся» архиереев и продолжили свою деятельность, окончательно прекратившуюся лишь в 2012 г.

Межхристианские связи. В речи на интронизации Патриарх Варфоломей обещал продолжить усилия





своих предшественников Афинагора и Димитрия в «достижении христ. единства» и обратился с приветственными словами к Армянской, Коптской, Эфиопской и Сирийской Церквам, к Римско-католической Церкви, к англикан. Церкви, к старокаатоликам, лютеранам, методистам, к реформистской «церкви», к ВСЦ и ко «всем христианам, которые веруют и проповедуют в соответствии со Святым Писанием...». Он также отметил необходимость установления диалога с представителями не только христ. конфессий, но и нехрист. вероучений (*Σταυρίδης*, 2004. Σ. 789–799). Эту же мысль Патриарх Варфоломей подчеркнул в речи на Всемирном экономическом форуме в Давосе в 1999 г., посвященном глобализации: «Как Предстоятель Вселенского Патриархата и первый епископ Православной Церкви во всем мире, заверяю вас, что Православная Церковь живет идеей духовной вселенскости и развивает ее, как форму глобализации, которая провозглашает, что люди всех рас, языков и культур должны быть объединены узами любви, братства и сотрудничества. И хотя Церковь призывает всех к единой вере, это не ставит братство и любовь в зависимость от решения присоединиться. Потому что Церковь любит каждого человека и осознает единство человечества в полной мере» (Офиц. сайт КПЦ; patriarchate.org).

Отношения К-польского Патриархата с *Римско-католической Церковью* при К-польском Патриархе Варфоломее вначале были отмечены общим осложнением православно-католич. диалога, связанным с противостоянием между католиками и православными в странах бывшей Югославии, с возрождением структур Румынской греко-католической Церкви и Украинской греко-католической Церкви, к-рое сопровождалось захватами правосл. храмов, ущемлением прав верующих Румынской Церкви и УПЦ. В мае 1991 г. папа Иоанн Павел II пригласил правосл. Церкви прислать делегатов в Рим на ассамблею синода католич. епископов Европы (28 нояб. — 14 дек. 1991), где предполагалось обсуждение сотрудничества католич. Церкви с правосл. Церквами в области совр. европ. евангелизации. Однако по инициативе Синода РПЦ в окт. 1991 г. правосл. Церкви решили приостановить православно-католич.

диалог, поэтому К-польский Патриарх Варфоломей направил в Рим для изложения правосл. позиции экзарха Юж. Европы Италийского митр. Спиридона (Папагеоргиу), к-рый на открытии синода выступил с речью о вреде, нанесенном православно-католич. отношениям насильственными действиями греко-католиков и католиков лат. обряда в странах Вост. Европы. В этой связи Смешанной международной комиссией по богословскому диалогу между Римско-католической и Православной Церквами было проведено обсуждение проблемы униатства как препятствия для полноценного диалога Церквей. На 7-й пленарной сессии комиссии в Баламанде 23 июня 1993 г., где К-польский Патриархат представлял архиепископ Австралийский и всей Океании Стилиан (Харкианакис), был принят т. н. Баламандский документ «Униатство как метод объединения в прошлом и поиск полного общения в настоящем», где заявлялось о неприемлемости прозелитизма и униатства как методов поиска единства между «Церквами-сестрами».

Хотя Баламандский документ не ликвидировал возникшие православно-католич. противоречия, Патриарх Варфоломей счел нужным откликнуться на призыв папы Иоанна Павла II к нормализации православно-католич. отношений и с 27 по 30 июня 1995 г. осуществил визит в Рим, где посетил Григорианский ун-т, Французскую семинарию, в которых он обучался, и католическую ассоциацию мирян «Община св. Эгидия», занимающуюся благотворительной и экуменической деятельностью. 29 июня патриарх принял участие в торжествах во имя св. Петра, во время папской мессы прочитал совместно с папой Иоанном Павлом II Символ веры на греческом языке (без *Filioque*) и подписал с папой совместную декларацию, призывавшую «Церкви-сестры» к развитию «диалога любви» и активному сотрудничеству в деле христианского единства. Однако позиция большинства Поместных Православных Церквей, настаивавших на обсуждении проблем униатства и католич. прозелитизма, была отражена в дальнейшей работе Смешанной богословской комиссии. В 1998 г. координационный комитет комиссии выработал документ «Экклесиологические и канонические послед-

ствия униатства», который был вынесен на обсуждение во время 8-го пленарного заседания комиссии в Балтиморе (шт. Мэриленд, США) в июле 2000 г., где К-польский Патриархат был представлен Австралийским архиеп. Стилианом. Невозможность правосл. и католич. сторон достичь согласия по проблеме прозелитизма и по вопросу существования Восточных католических Церквей как препятствия к единству между Церквами привело к фактическому прекращению богословского диалога между Церквами.

Несмотря на возникший перерыв в работе Смешанной богословской комиссии, К-польский Патриархат вместе с др. Поместными Православными Церквами принимал участие в миротворческих и др. гуманитарных инициативах Папского престола. Так, 24 янв. 2002 г. Патриарх Варфоломей вместе с председателями др. правосл. Церквей принял участие в «Дне молитвы о мире во всем мире» в Ассизи (Италия). 10 июня того же года Патриарх Варфоломей, находившийся в Венеции на Международном экологическом симпозиуме по проблемам Адриатического м., и папа Иоанн Павел II, находившийся в Риме, связавшись посредством телемоста подписали совместную декларацию о христ. обязанности защиты окружающей среды. Это позволило К-польскому Патриархату продолжить развитие отношений с Римско-католической Церковью, не связанных с богословским диалогом, в то время как у большинства Поместных Православных Церквей в этот момент были напряженные отношения с Папским престолом, вызванные в т. ч. визитом папы Иоанна Павла II в июне 2001 г. на Украину без приглашения со стороны председателя Украинской Православной Церкви митр. Киевского и всея Украины Владимира (Сабодана), а также преобразованием в февр. 2002 г. апостольских администратур в России в обычные католич. еп-ства (епархии), объединенные в провинцию (митрополию) с центром в Москве (архиепархия Божией Матери).

Во время очередного визита Патриарха Варфоломея в Рим (28 июня — 3 июля 2004), приуроченного к 40-летию встречи папы Римского Павла VI и К-польского патриарха Афинагора в Иерусалиме (январь 1964), папа





Иоанн Павел II призвал возобновить работу Смешанной богословской комиссии, предложив отложить неразрешимую проблему униатства и перейти к рассмотрению экклезиологических и исторических проблем между Церквями. В совместной декларации папы Иоанна

в Стамбул 30 нояб. в сопровождении папского легата кард. Вальгера Каспера. 7–8 апр. 2005 г. Патриарх Варфоломей находился в Риме, где принял участие в погребении папы Иоанна Павла II.

Избранный на Папский престол Бенедикт XVI выразил готовность продолжить православно-католический богословский диалог, пре-



Патриарх Варфоломей и папа Римский Иоанн Павел II подписывают совместную декларацию в Ватикане в связи с 40-летием встречи патриарха Афинагора и папы Павла VI в Иерусалиме. Фотография. 2004 г.

Павла II и Патриарха Варфоломея, принятой в Ватикане 29 июня 2004 г., особое внимание было обращено на глобальные вызовы современного общества, проблемы европ. интеграции и необходимость общей работы по «новой евангелизации» Европы. 30 июня Патриарх Варфоломей обратился к папе с просьбой вернуть в К-поль мощи святителей Григория Богослова и Иоанна Златоуста, вывезенные крестоносцами из К-поля в 1204 г., что могло

арха Варфоломея 11–13 сент. 2005 г. в Стамбуле состоялось совещание представителей Поместных Православных Церквей, на котором было принято решение о продолжении работы Смешанной богословской комиссии, и 13–15 дек. того же года в Риме состоялись заседания ее координационного комитета. Стороны пришли к соглашению по тематике дальнейшей работы, к-рая была связана с документом «Экклезиологические и канонические следствия сакраментальной природы Церкви. Власть и соборность в Церкви», подготовленным к заседа-



Папа Бенедикт XVI и Патриарх Варфоломей на Фанаре. 30 нояб. 2006 г. Фотография

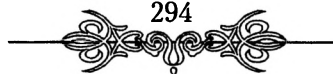
бы стать знаком преодоления ошибок католич. Церкви в отношениях с правосл. Церквями. 27 нояб. того же года в соборе св. Петра в Риме состоялась торжественная церемония, во время к-рой папа Иоанн Павел II передал Патриарху Варфоломею мощи святителей Григория Богослова и Иоанна Златоуста, доставленные

нию 1990 г. В выпущенном Папским советом по содействию христ. единству коммюнике особо отмечалась роль Патриарха Варфоломея в деле возобновления православно-католич. диалога.

На 9-м пленарном заседании Смешанной богословской комиссии, состоявшемся в сент. 2006 г. в Белграде, делегацию К-польского Патриархата возглавлял Пергамский митр. Иоанн (Зизиулас), ставший сопредседателем комиссии; одним

из секретарей комиссии был представитель К-польского Патриархата Сасимский митр. Геннадий (Лимурис). Во время обсуждения текста документа разгорелась полемика между главой делегации РПЦ Венским и Австрийским еп. Иларионом (Алфеевым) и представителями К-польского Патриархата относительно пункта, где утверждалось, что правосл. Церковь и католич. Церковь после разрыва общения «продолжали созывать «общие» соборы, в к-рых участвовали епископы Поместных Церквей, находящиеся в общении с Римским престолом, и Поместных Церквей, находящихся в общении с Константинопольским престолом». Возражая, еп. Иларион отметил, что в правосл. традиции общение с К-польским престолом никогда не воспринималось таким же обязательным условием соборности, каким для Зап. Церквей стало общение с Римским престолом, приведя исторические примеры разрыва нек-рыми Поместными Православными Церквями общения с К-польским Патриархатом с сохранением общения с др. Поместными Церквями. Несмотря на несогласие делегации РПЦ, сопредседатели комиссии кард. В. Каспер и митр. Иоанн (Зизиулас) добились принятия в работу данного текста с минимальными поправками.

30 нояб. 2006 г. папа Бенедикт XVI нанес визит Патриарху Варфоломею, посетив патриарший собор вмч. Георгия в стамбульском квартале Фанар и патриаршую резиденцию, где они подписали совместную декларацию, в которой приветствовалось возобновление работы Смешанной богословской комиссии, а также указывалось на необходимость совместного христ. свидетельства перед лицом секуляризации совр. европ. общества. В марте 2007 г. редакционному комитету Смешанной богословской комиссии, в к-ром К-польский Патриархат представлял Диоклийский еп. Каллист (Уэр), удалось добиться согласия с представителем РПЦ еп. Иларионом по тексту документа, однако делегация РПЦ была вынуждена покинуть 10-е пленарное заседание комиссии, проходившее 8–14 окт. того же года в Равенне, т. к. Пергамский митр. Иоанн (Зизиулас) в одностороннем порядке пригласил к участию представителей т. н. Эстонской Апостольской Церкви, к-рая не обладает общеправославным призна-





нием в качестве автономной Церкви. Несмотря на отсутствие делегации РПЦ во время сессии комиссии, 13 окт. ее участники подписали т. н. Равеннский документ, принятый за основу для дальнейшей работы комиссии. При этом формулировка текста об особом характере общения Поместных Православных Церквей с К-польским престолом, отвергнутая делегацией РПЦ в Белграде в сент. 2006 г. и измененная редакционным комитетом в марте 2007 г., была вновь включена митр. Иоанном (Зизиуласом) в текст Равеннского документа.

21 окт. 2007 г. в рамках международной экуменической встречи в Неаполе, организованной «Общиной св. Эгидия», папа Бенедикт XVI и Патриарх Варфоломей обсудили принятие Равеннского документа, подчеркнув его важность для дальнейшего православно-католич. диалога. Во время офиц. визита в Болгарскую Православную Церковь (нояб. 2007) Патриарх Варфоломей дал интервью Болгарскому телевидению, в котором в связи с вопросом о Равенском документе заявил, что первенство Римского епископа признавалось в I тыс. Вост. Церквями как почетная обязанность быть для Церквей главой и «координационным центром» и что в этом смысле правосл. Церкви готовы принять первенство Рима. При этом Патриарх Варфоломей отметил, что К-польскому Патриархату «не составит труда признать первенство Римской кафедры и занять второе место — то, какое он занимал до раскола». 30 нояб. того же года секретарь Папского совета по содействию христ. единству еп. Брайан Фаррелл, возглавивший делегацию Папского престола на празднике ап. Андрея в патриаршем соборе вмч. Георгия в Стамбуле, передал Патриарху Варфоломею экземпляр новой энциклики Бенедикта XVI «*Spe Salvi*» и послание папы, в котором выражалась надежда, что Равеннский документ откроет новый этап в православно-католич. диалоге, а разногласия между К-польским и Московским Патриархатами будут преодолены. Ввиду множества заявлений со стороны католич. участников Смешанной богословской комиссии (в т. ч. интервью кард. В. Каспера) относительно значения Равеннского документа в февр. 2008 г. Венский еп. Иларион (Алфеев) выступил с заявлением, в котором отрицался связанный

с принятием документа «прорыв» в диалоге, а сам документ подвергся критике за попытку навязать правосл. Церкви ту модель папского примата, которая существует сейчас в Восточных католических Церквях. Впосл. представленная в Равенском документе модель первенства была отвергнута Синодом РПЦ в документе «Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви», выпущенном 26 дек. 2013 г.

6 марта 2008 г. Патриарх Варфоломей посетил Рим в связи с 90-летием Восточного папского ин-та и во время встречи с папой Бенедиктом XVI, в которой принимал участие митр. Иоанн (Зизиулас), обсудил перспективы православно-католич. диалога, в т. ч. обязательное участие представителей РПЦ в дальнейшей работе Смешанной богословской комиссии. 26 марта того же года в Цюрихе состоялась встреча делегации К-польского Патриархата, в которую вошли митр. Иоанн (Зизиулас) и Галльский митр. Эммануил (Адамакис), с делегацией Московского Патриархата, в которую вошли Крутицкий и Коломенский митр. Ювеналий (Полярков) и Смоленский и Калининградский митр. Кирилл (Гундяев). Представителям Патриархатов не удалось договориться о дальнейшем участии РПЦ в работе Смешанной комиссии ввиду принципиального несогласия по поводу участия в ней представителей т. н. Эстонской Апостольской Церкви. В мае 2008 г., во время посещения МДА, кард. В. Каспер сделал заявление, что продолжение православно-католич. диалога без участия РПЦ невозможно, однако встреча координационного комитета комиссии (27 сент. — 4 окт. 2008) в Элунде (о-в Крит) прошла без делегации Московского Патриархата. Лишь после встречи предстоятелей Поместных Православных Церквей в Стамбуле 12 окт. 2008 г. К-польский Патриархат принял решение об исключении представителей Эстонской Апостольской Церкви из состава участников Смешанной богословской комиссии.

По приглашению папы Бенедикта XVI Патриарх Варфоломей совершил визит в Рим (28–30 июня 2008), где 28 июня принял участие в церемонии открытия Года ап. Павла в базилике Сан-Паоло. 29 июня, во время папской мессы в базилике св. Петра, папа Бенедикт XVI и Патри-

арх Варфоломей произнесли Символ веры на греч. языке и преподали общее благословение. В знак укрепления доверия между Церквями папа Бенедикт XVI пригласил Патриарха Варфоломея выступить на Всемирном синоде католических епископов в Риме. 18 окт. 2008 г. в Сикстинской капелле после папской вечерни Патриарх обратился к участникам Синода с речью, в которой в т. ч. коснулся концепции первенства в Церкви, изложив ее на основе Равеннского документа. Важной точкой соприкосновения между папой Бенедиктом XVI и Патриархом Варфоломеем стала глобальная экологическая проблема, которой Патриарх уделяет большое внимание. К-польский Патриарх одобрил экологические инициативы Папского престола, в т. ч. установку модулей солнечной батареи на крыше зала Павла VI в Ватикане и высадку 125 тыс. деревьев в Венгрии.

Документ «Роль Римского епископа в церковном общении первого тысячелетия», вынесенный на обсуждение 11-й пленарной сессии Смешанной богословской комиссии, проходившей в Пафосе (Кипр) 16–23 окт. 2009 г., был подготовлен координационным комитетом на о-ве Крит без участия РПЦ. Несмотря на высокую оценку представителей католич. Церкви и К-польского Патриархата, он вызвал критику со стороны делегации Московского Патриархата во главе с Волоколамским архиеп. Иларионом (Алфеевым), т. к. в значительной степени состоял из отдельных исторических свидетельств роли Римского епископа в христ. Церкви до разделения Церквей. Стороны договорились о совместной работе над текстом во время 12-й пленарной сессии Смешанной богословской комиссии в Вене 22–27 сент. 2010 г. Однако на этой сессии в процессе переговоров между председателем Папского совета по содействию христ. единству кард. Куртом Кохом, митр. Иоанном (Зизиуласом) и митр. Иларионом т. н. Критский документ был отвергнут — его было решено использовать как рабочий материал для составления нового документа о соотношении первенства и соборности в Церкви. Дальнейшая работа редакционного и координационного комитетов комиссии, проходившая под эгидой К-польского Патриарха 15–17 июня 2011 г. в г. Ретимнон на о-ве Крит (Греция) и 20–21 нояб.





2012 г. в Галльской митрополии К-польского Патриархата в Париже, привела к составлению проекта документа «Соборность и примат». Он вызвал ряд принципиальных возражений во время 13-й пленарной сессии Смешанной богословской комиссии, проходившей 15–22 сент. 2014 г. в Аммане (Иордания), и направлен на доработку.

Несмотря на сложности в работе Смешанной богословской комиссии, К-польский Патриархат продолжал развивать отношения с Римско-католической Церковью, организуя различные межхрист. встречи. По инициативе Патриарха Варфоломея на о-ве Родос был проведен 2-й православно-католич. форум (18–22 окт. 2010), посвященный теме «Церковно-государственные отношения: исторические и богословские перспективы»; также К-польский Патриархат активно участвовал в проведении в Лиссабоне (5–8 июня 2012) 3-го православно-католического форума по проблеме «Экономический кризис и бедность» и 4-го православно-католич. форума по проблеме «Религия и культурное многообразие: вызовы христианским Церквам в Европе», состоявшегося в Минске (2–6 июня 2014). 27 окт. 2011 г. Патриарх Варфоломей принял участие в организованном папой Бенедиктом XVI «Дне молитвы о мире во всем мире» в Ассизи и по приглашению папы посетил Рим 10–11 окт. 2012 г., где выступил на церемонии по случаю 50-й годовщины II Ватиканского Собора.

После ухода на покой папы Бенедикта XVI (28 февр. 2013) избранный 13 марта 2013 г. папа Римский Франциск продолжил развитие экуменических отношений с К-польским Патриархатом. Впервые в истории председатель К-польской Церкви лично участвовал в церемонии восшествия на престол нового папы Римского (19–20 марта 2013). 25 мая 2014 г. папа Франциск и Патриарх Варфоломей провели в Иерусалиме 1-ю совместную встречу, приуроченную к 50-летию встречи папы Римского Павла VI и К-польского патриарха Афинагора, во время которой подписали совместную декларацию о стремлении к «полному единству» правосл. и католич. Церквей и о готовности к сотрудничеству в социально-благотворительной, миротворческой, экологической деятельности. 29–30 нояб. 2014 г. папа Франциск



ным против христиан на Ближ. Востоке, в частности в Египте (2011) и Ира-

*Папа Римский Франциск
и Патриарх
Константинопольский
Варфоломей
на Фанаре. 30 нояб. 2014 г.*

совершил визит в К-польский Патриархат, где подписал вместе с Патриархом Варфоломеем совместную декларацию о поддержке усилий Смешанной богословской комиссии по достижению единства христиан; также в декларации выражалась обеспокоенность в связи с усилением военных конфликтов в мире, в т. ч. на Ближ. Востоке и Украине.

В отношениях с **дохалкидонскими Церквами** К-польский Патриархат возобновил диалог, начатый при предшественниках Патриарха Варфоломея. В сер. 90-х гг. XX в. КПЦ, наряду с Александрийской, Антиохийской и Румынской Православными Церквами, одобрила 2-е общее заявление о христологии, подготовленное и принятое Смешанной комиссией по богословскому диалогу между Православными и Восточными Церквами в сент. 1990 г. в Шамбези, однако др. Поместные Церкви отказались принять его как достояние для восстановления церковного общения, и диалог был приостановлен. В марте 2005 г. в Шамбези работа Смешанной комиссии была возобновлена, а в нояб. 2014 г. в связи с 50-летием начала диалога рабочая группа комиссии встречалась в Афинах с целью наметить дальнейшие шаги по его развитию.

Патриарх Варфоломей поддерживает личные контакты с представителями нехалкидонских Церквей; он встречался с главой Эфиопской Церкви Абуной Павлом (1993, Стамбул; 1995, Эфиопия), патриархом Коптской Церкви Шенудой III (2001), главой Армянской Апостольской Церкви Гарегином II (в 2008 наряду с представителями др. христ. Церквей участвовал в освящении мира в Эчмиадзине), главой Сирийской яковитской Церкви Мар Игнатием Заккой I Ивасом (2011, Стамбул). Патриарх неоднократно выражал обеспокоенность насильем, направлен-

борется за признание в новой конституции прав религ. меньшинств.

Отношения КПЦ с **протестантскими Церквами** и сообществами развивались в рамках общих православно-англиканского и православно-лютеранского диалогов, которые осложнились рядом либеральных нововведений (напр., разрешение на священнические и епископские хиротонии женщин, а также лиц нетрадиц. сексуальной ориентации, венчание однополых пар и т. д.), принятых в последние десятилетия XX в. частью протестант. сообществ. Патриарх Варфоломей неоднократно встречался с главами англикан. Церкви при визитах в Великобританию (1994, 1995, 2002, 2007) и принимал их в К-польской Патриархии (в 1992, 2003, 2009, 2014 Фанар посетили Джордж Кэри, Роуэн Уильямс и Джастин Уэлби); совершил визиты в штаб-квартиры Всемирной лютеранской федерации и Всемирного альянса реформатских церквей в Женеве. КПЦ также поддерживает контакты с евангелическими Церквами Германии, лютеран. Церквами Норвегии и Швеции, протестантскими сообществами США. Визиты на Фанар совершали делегации Всемирной лютеранской федерации, Евангелической Церкви Германии, Евангелической лютеранской Церкви Америки, Всемирного союза баптистов, Всемирного методистского совета и др. В 2010 г. в Стамбуле прошла встреча совместного Комитета Совета католических епископских конференций Европы (КЕК) и Конференции Европейских Церквей (КЕЦ) с Патриархом Варфоломеем.

Варфоломей является первым из К-польских патриархов, ведущим интенсивное общение с представителями **нехристианских вероисповеданий**. Так, он был одним из вдохновителей и организаторов проведения в Стамбуле конференции «Мир





и толерантность» (1994) с участием христиан, мусульман и иудеев. Многие акции носят символический характер. В молитве за мир на Ближ. Востоке участвовали Патриарх Варфоломей, папа Римский Франциск, Президент Израиля Ш. Перес и глава Палестинской автономии М. Аббас (8 июня 2014, Ватикан). Совместную декларацию о ликвидации к 2020 г. совр. рабства и торговли людьми (2 дек. 2014, Ватикан) подписали папа Римский, К-польский патриарх, архиепископ Кентерберийский, раввины Дейвид Розен и Авраам Скорка, мусульм. лидеры, 2 буддийских и индуистский религ. деятели.

Совр. политику КПЦ определяют сложившееся во времена Византийской империи и османского владычества традиц. доминирование «столичной» кафедры, национальный фактор, позиции правительства Греции, оказывающего политическую поддержку К-польскому патриарху, а также влиятельной в ряде стран греч. диаспоры, составляющей основную паству КПЦ. Этими факторами во многом определяется лидирующее положение К-польского Патриархата в части правосл. сообщества.

Лит.: *Серафим (Лукьянов), митр.* Без канонов // ЖМП. 1949. № 6. С. 34–39; *Троицкий С. В.* По поводу неудачной защиты ложной теории // Там же. № 12. С. 29–54; *он же.* Будем вместе бороться с опасностью // Там же. 1950. № 2. С. 36–51; *он же.* Как привести к концу возникший спор? // Там же. № 3. С. 45–57; *Иустин (Попович), архим.* К созыву всеправославного Собора // ВРСХД. 1971. № 100. С. 69–73; *Логачев К.* Свят. Афинагор I, патр. К-польский: [Некр.] // ЖМП. 1972. № 8. С. 54–55; *Tsakonas D.* A Man Sent by God: The Life of Patriarch Athenagoras of Constantinople. Brookline, 1977; [Мат-лы визита Свят. патр. Димитрия I в Россию] // ЖМП. 1987. № 12. С. 12–22; *Дымша С., прот.* К-польская Правосл. Церковь перед лицом истории и свящ. канонов // Вестн. ЛДА. 1990. № 1. С. 107–124; № 3. С. 130–137; *Αλεξανδρής Α.* Το ιστορικό πλαίσιο των ελληνoturκικών σχέσεων, 1923–1954 // Οι Ελληνοτουρκικές σχέσεις 1923–1987. Αθήνα, 1991. Σ. 31–172; *Скобей Г. Н.* Свят. патр. К-польский Димитрий I: [Некр.] // ЖМП. 1992. № 1. С. 58–59; *он же.* Межправосл. сотрудничество в подготовке Святого и Великого Собора Вост. Правосл. Церкви: Сб. док-тов за 1923–1999 гг. // Цивр. 2002. № 2(19). С. 54–199; *Клеман О.* Беседы с патр. Афинагором / Пер. с франц.: В. Зелинский. Брюссель, 1993; *idem.* (Clément). La vérité vous rendra libre: Entretien avec le Patriarche Oecuménique Bartholomée I^{er}. P., 1996; Совместная Декларация Римско-Католической Церкви и К-польской Правосл. Церкви по случаю снятия анафем: К 30-й годовщине со дня принятия [Декларации] // Христианос. Рига, 1995. Вып. 4. С. 207–213; К проблеме взаимоотношений с К-польским Патриархом // ЖМП. 1996. № 3. С. 8–11; Der Deutschland-

besuch des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I.: (22.–29. Okt. 1993): Eine Dokumentation / Zsgest. R. C. Miron. St. Ottilien, 1996; *Martano V.* Athenagoras, il patriarca (1886–1972): Un cristiano fra crisi della coabitazione e utopia ecumenica. Bologna, 1996; *FitzGerald Th. E.* The Ecumenical Patriarchate and Christian Unity. Brookline, 1997; *Варфоломей I, патр.* Мы хотим открытости...: Интервью газ. «Либр Бельжик» по случаю недели молитвы о христ. единстве (Брюссель, 20 янв. 1998 г.) // Цивр. 1998. № 3(6). С. 71–77; *O'Carroll M.* Light from the East: The Ecumenical Patriarch Bartholomew I. Santa Barbara, 1998; *Σαυρίδης Β.* Ιστορία του Οικουμενικού Πατριarchείου: 1453–σήμερον. Θεσσαλονίκη, 1999². 2 τ.; *idem.* Ο Οικουμενικός Πατριάρχης Δημήτριος (Παπαδόπουλος): 1972–1991. Θεσσαλονίκη, 2001; *idem.* Οι Οικουμενικοί Πατριάρχαι: 1860 – σήμερον. Θεσσαλονίκη, 2004²; *Григорий (Афонский), архиеп.* Каноническое положение патр. К-польского в Правосл. Церкви // Вестн. РХД. 2001. № 182. С. 275–293; Orthodoxy and Ecumene: Gratitude vol. in honor of Ecumenical Patriarch Bartolomaios I / Ed., comment. E. Voulgarakis. Athens, 2001; *Иларион (Алфеев), еп.* Православие в новой Европе: Проблемы и перспективы // Цивр. 2004. № 3(28). С. 69–80; Всеправославные Состания 1961–1968 гг.: Мат-лы и док-ты, публ. в ЖМП // Митр. Никодим и Всеправославное единство / Сост.: прот. В. Сорокин. СПб., 2008. С. 12–79; Власть и Церковь в Вост. Европе (1944–1953): Док-ты рос. архиеп. М., 2009. 2 т.; Ιστορία της Ορθοδοξίας. Αθήνα, 2009. Τ. 7: Οι Ορθόδοξες Εκκλησίες τον 20ο αιώνα / Επιμ. Ι. Πέτρον, Χρ. Σταμούλης, Ι. Κουρεμπέλης; Православие в Эстонии: Исслед. и док-ты / Ред.: прот. Н. Балашов, С. Л. Кравец. М., 2010. 2 т.; *Μάμαλος Γ.-Σ.* Το Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως κατά την περίοδο 1918–1972: Διεθνής πολιτική και οικουμενικός προσανατολισμός. Αθήνα, 2011; *Μελίτων (Καράς), митр.* Ἡ Ἱερά Πορεία Ἀγάπης, Εἰρήνης καὶ Ἐνότητος τοῦ Οἰκουμἐνικοῦ Πατριάρχου Δημητρίου. Θεσσαλονίκη, 2012. 3 τ.

Прот. Николай Балашов,

свящ. Михаил Асмус, С. А. Монахов

Список патриархов. Епископы Византия (до свт. Митрофана все даты условные).

Св. ап. Андрей Первозванный; ап. Стахий (38–54); Онисим (54–68); Поликарп I (71–89); Плутарх (89–105); Седексион (105–114); Диоген (114–129); Елевферий (129–136); Феликс (136–141); Поликарп II (141–144); Афинодор (Афиноген; 144–148); Евзой (148–154); Лаврентий (154–166); Алийий (Олимпий; 166–169); Пергинакс (169–187); Олимпан (187–198); Марк (198–211); Филадельф (ок. 211 – ок. 217); Кириак (Кириллиан; 217–230); Кастин (Константин; 230–237); Евгений (Тит; 240–265); Дометий (272); Руфин (284–293); Пров (303–315); свт. Митрофан (ок. 306/307 – 4.06.313/314).

Архиепископы Константинополя. Свт. Александр (313/314 – 08.337); свт. Павел Исповедник (08.337 – 338/339, кон. 341 – нач. 342, 346/348 – кон. 351); Евсевий Никомедийский (338/339 – кон. 341; арианин); Македоний I (нач. 342–346/348, кон. 351 – 27.01.360; арианин); Евдоксий (27.01.360 – апр. 370; ариа-

нин); Пимений (кон. 360-х; арианин); Флорентий (кон. 360-х, арианин); Демифил (апр. 370 – 26.11.380; арианин); Евагрий (ок. 370); свт. Григорий I Богослов (ок. 379 – 06.381); Максим Киник (380); свт. Нектарий (06.381 – 26.09.397); свт. Иоанн I Златоуст (26.02.398 – 20.06.404); свт. Арсакий (24.06.404 – 11.11.405); свт. Атик (03.406 – 10.10.425); Сисиний I (28.02.426 – 24.12.427); Несторий (10.04.428 – 11.09.431); свт. Максимиан (25.10.431 – 12.04.434); свт. Прокл (04.434 – 24.10.446/447); свт. Флавиан (10.446/447 – 8.08.449).

Епископы Церкви новации IV–V вв.

Ажесий (упом. 325); Агелий (360-е – 380-е); Маркиан (ум. 27.11.395); Сисиний (кон. 395–412); Хрисанф (412 – 26.08.419); Павел (после авг. 419); Маркиан (430-е); Сисиний (после 439).

I. Патриархи Константинополя. Византийская эпоха. Свт. Анатолий (8.08.449 – 3.07.458); свт. Геннадий I (08/09.458 – 20.11.471); Акакий I (472 – 26/28.11.489); Фравита (12.489 – 02.490); Евфимий I (02.490 – 496); Македоний II (496 – 08.511); Деверий (упом. 510; арианин); Тимофей (08.511 – 5.04.518); Иоанн II Каппадокиец (17.04.518 – 02.520); Елифаный (25.02.520 – 5.06.535); Анфим (06.535 – 13.03.536); Мина (13.03.536 – 25.08.552); Евтихий (08.552 – 12.04.565, 09.577 – 5/6.04.582); Иоанн III Схоластик (15.04.565 – 31.08.577); Иоанн IV Постник (12.04.582 – 2.09.595); Кириак (нач. 596 – 11.10.606); Фома (21.01.607 – 20.03.610); Сергей I (18.04.610 – 8/9.12.638; монофелит); Пирр (20.12.638 – 09.641, 4.01.654/655 – 27.05.655; монофелит); Павел II (1.10.641 – 27.12.653/654; монофелит); Петр (31.05.655 – 10.666; монофелит); Фома II (17.04.667 – 15.11.669); Иоанн V (25.11.669 – 18.08.675); свт. Константин I (2.09.675 – 9.08.677); Феодор I (23.08.677 – 1.11.679, 02.686 – 27/28.12.687); Георгий I (11.679 – 02.686); Павел III (5.01.688 – 20/21.08.694); Калинин I (30.08.694 – 09.705); Кир (09.705 – 01.711); Иоанн VI (01.711 – 07.715); свт. Герман (08.715 – 17.01.730); Анастасий (22.01.730 – 01.754; иконоборец); Константин II (8.08.754 – 30.08.766; иконоборец); Никита (09.766 – 6.02.780; иконоборец); Павел IV (20.02.780 – 31.08.784); свт. Тарасий (25.12.784 – 18.02.806); Никифор I (12.04.806 – 13.03.815); Феодот Мелиссин Касситера (1.04.815 – 01.821; иконоборец); Антоний I Кассимата (02.821 – до 21.01.837; иконоборец); Иоанн VII Грамматик (21.04.837 – 12.02.843; иконоборец); свт. Мефодий I (4/11.03.843 – 14.06.847); свт. Игнатий (3.07.847 – 23.11.858, 23.11.867 – 23.10.877); свт. Фотий (25.12.858 – 23/25.09.867, 26.10.877 – 29/30.09.886); Стефан I (18.12.886 – 17/18.05.893); Антоний II Кавлея (08.893 – 12.02.901); Николай I Мистик (1.03.901 – 1.02.907, 15.05.912 –





15.05.925); Евфимий II (02.907 — 15.05.912); Стефан II (29.06.925 — 18.07.927); Трифон (14.12.927 — 08.931); Теофилакт Лакапин (2.02.933 — 27.02.956); Полиевкт (3.04.956 — 5.02.970); Василий I Скамандрин (12.02.970 — 03.974); Антоний III Студит (после 03.974 — до 04.979); Николай III Хрисоверг (04.979 — 16.12.991); Сисиний II (12.04.996 — 24.08.998); Сергей II (06/07.1001 — 07.1019); Евстафий (07.1019 — 1112.1025); Алексей Студит (15.12.1025 — 20.02.1043); свт. Михаил I Кируларий (25.03.1043 — 21.01.1059); Константин III Лихуд (2.02.1059 — 9/10.08.1063); Иоанн VIII Ксифилин (1.01.1064 — 2.08.1075); Косма I Иерусалимит (08.1075 — 8.05.1081); Евстратий Гариды (05.1081 — 07/08.1084); Николай III Грамматик (08.1084 — до 24.05.1111); Иоанн IX Агапит (24.05.1111 — 04.1134); Лев Стиппиот (05.1134 — 01.1143); Михаил II Куркуас Оксит (07.1143 — 03.1146); Косма II Атик (04.1146 — 26.02.1147); Николай IV Музалон (12.1147 — 0304.1151); Феодот II (Феодосий; весна 1151/52 — 10.1153/54); Неофит I (10.1153/11.1154); Константин IV Хлиарин (11.1154 — 05.1157); Лука Хрисоверг (08/10.1157 — 11.1169/01.1170); Михаил III Анхиал (до 01.1170 — 03.1178); Харитон Евгениот (03/08.1178 — 02/30.07.1179); Феодосий I Ворадит (до 3.07.1179 — 08.1183); Василий II Каматир (08.1183 — 02.1186); Никита II Мундан (02.1186 — 02.1189); Досифей Иерусалимский (02.1189, 10.1189 — 10.09.1191); Леонтий Феотокит (02/03 — 09/10.1189); Георгий II Ксифилин (10.09.1191 — 7.07.1198); Иоанн X Каматир (5.08.1198 — 15.02.1206).

Латинский Константинопольский патриархат. Томмазо Морозини (1204 — 06/07.1211); Гервасий (11.1215 — 8.11.1219/20); Матфей (31.01.1221 — 11/12.1226); Иоанн Альгрэн (23.12.1226 — 09.1227); Симон (1227 — 1232); Николай I Пьяченцкий (1234 — 1251); Панталеон Джустиниани (15.02.1253 — 1261).

Константинопольский патриархат в Никее. Михаил IV Авториан (20.03.1208 — 26.08.1212); Феодор II Иреник (20/28.09.1212 — 31.01.1215); Максим II (3.06 — 12.1215); Мануил I Сарантин Харитопул (12.1215 — 09.1222); Герман II (ок. 1223—1240); Мефодий (1240); Мануил II (1244 — 08/09.1255).

Возрожденный Константинопольский патриархат. Арсений Авториан (1255 — весна 1260, 08.1261 — 05.1265); Никифор II (нач. — кон. 1260); Герман III (25.05.1265 — 15.09.1266); Иосиф I (1.01.1267 — 05.1275, 31.12.1282 — 23.03.1283); Иоанн XI Векк (2.06.1275 — 26.12.1282; заключил унию с Римско-католической Церковью); Григорий II Кипрский (28.03.1283 — 06.1289); Афанасий I (14.10.1289 — 16.10.1293, 1303 — 09.1309); Иоанн XII Косма (1.01.1294 — 23.08.1303), Нифонт I

(9.05.1310 — 11.04.1314); Иоанн XIII Глика (12.05.1315 — 11.05.1319); Герасим I (21/22.03.1320 — 19/20.04.1321); Исаия (11.11.1323 — 13.05.1332); Иоанн XIV Калека (02.1334 — 8.01.1347); Исидор I Вухир (17.05.1347 — после 02.1350); свт. Каллист I (10.06.1350 — 11.1353, 01.1355 — 08.1363); Филофей Коккин (11.1353 — 22.11.1354, 12.02.1364 — 1376); Макарий (1376 — 1379, 30.07.1390 — 1391); Нил (06.1380 — кон. 1388); Антоний IV (12.01.1389 — 07.1390, 08.1391 — 05.1397); Каллист II (1397); Матфей I (11.1397 — 08.1410); Евфимий III (25/26.11.1410 — 29.03.1416); Иосиф II (21.05.1416 — 10.06.1439; заключил унию с Римско-католической Церковью); Митрофан II (4/5.05.1440 — 1.08.1443); Григорий III Мамма (1443—1450); Афанасий II (1450).

II. *Османская эпоха.* Схоларий (6.01.1454 — 05.1456, 04/05.1463, 08.1464 — 08.1465); Исидор II Ксанфопул (05.1456 — 31.03.1462); Иоасаф I Коккас (1.04.1462 — 10.04.1463); Софроний I Сиропул (06.1463 — 07.1464); Симеон I Трапезундский (ок. 1465, кон. 1471 — нач. 1475, 04.1482 — осень 1486); Марк II Ксилокаравис (нач. 1466 — 15.01.1467); Дионисий I (11/12.1466 — кон. 1471, 07.1488 — кон. 1490); Рафаил I (нач. 1475 — нач. 1476); Максим III (весна 1476 — 3.04.1482); Нифонт II (кон. 1486 — нач. 1488, лето 1497 — 08.1498); Максим IV (нач. 1491 — нач. 1497); Иоаким I (осень 1498 — весна 1502, нач. — осень 1504); Пахомий I (нач. 1503 — нач. 1504, осень 1504 — нач. 1513); Феодит I (лето 1513 — осень 1522); Иеремия I (31.12.1522 — 13.01.1546); Иоанникий I (весна 1524 — осень 1525); Дионисий II Галатянин (17.04.1546 — 07.1556); Иоасаф II Великолепный (08.1556 — 01.1565); Митрофан III (01.1565 — 4.05.1572, 23.11.1579 — 9.08.1580); Иеремия II Транос (5.05.1572 — 23.11.1579, 13.08.1580 — 22.02.1584, 19.04.1587 — 09.1595); Пахомий II (22.02.1584 — 02.1585); Феодит II (16.02/10.03.1585 — 04.1587); Матфей II (01 — 02.1596, 04.1598 — 12.1601, 01—02.1603); Гавриил I (03 — 08.1596); Мелетий I Пигас, местоблюститель (12.1596 — 02.1597, 27.03.1597 — 03/04.1598); Феодан I Карикис (02 — 26.03.1597); Неофит II (02.1602 — 01.1603, 15.10.1607 — 10.1612); Рафаил II (02.1603 — 10.1607); Кирилл I Лукарис (11.1612, 4.11.1620 — 12/17.04.1623, 22.09.1623 — 4.10.1633, 12.10.1633 — 6.03.1634, 2.04.1634 — до 15.03.1635, 10.1637 — 19.06.1638); Тимофей II (11.1612 — 3.09.1620); Григорий IV (7/12.04.1623 — 16.03.1634); Анфим II (16.06 — 22.09.1623); Кирилл II Контарис (4—11/12.10.1633, 15.03.1635 — 16.06.1636, 20.06.1638 — 06.1639); Афанасий III Пателларий (6.03 — 2.04.1634, 06 — до 10.07.1652); Неофит III (16.06.1636 — 10.03.1637); Парфений I (7.07.

1639 — до 8.09.1644); Парфений II (8.09.1644 — 16.11.1646, 29.10.1648 — 16.05.1651); Иоанникий II (16.11.1646 — 27.10.1648, 06.1651 — 9.06.1652, 04.1653 — до 6.03.1654, 03.1655 — 31.07.1656); Кирилл III Спанос (06.1562, 03.1654); Паисий I (07.1652 — 04.1653, 03.1654 — 03.1655); Парфений III (27.06.1656 — 24.03.1657); Гавриил II (23—30.04.1657); Парфений IV (1.05.1657 — 06.1662, 21.10.1665 — 9.09.1667, 03 — 7.09.1671, 1.01.1675 — 29.07.1676, 10.03.1684 — 20.03.1685); Дионисий III Вардалис (12.07.1662 — 21.10.1665); Климент (9.09.1667); Мефодий III Моронис (5.01.1668 — 03.1671); Дионисий IV Серогланис (11.1671 — 14.08.1673, 29.07.1676 — 2.08.1679, 30.07.1682 — 10.03.1684, 03.1686 — 12.10.1687, 08.1693 — 04.1694); Герасим II (14.08.1673 — 12.1674); Афанасий IV (30.07 — 10.08.1679); Иаков (10.08.1679 — 30.07.1682, 20.03.1685 — 03.1686, 12.10.1687 — 3.03.1688); Каллиник II Акарнан (3.03 — 27.11.1688, 7.03.1689 — 07/08.1693, 04.1694 — 8/20.08.1702); Неофит IV Филарет (27.11.1688 — 7.03.1689); Гавриил III (после 20.08.1702 — 17.08.1707); Неофит V (20.07.1707); Киприан (25.10.1707 — 05.1709, 11.1713 — 28.02.1714); Афанасий V (05.1709 — 12.1711); Кирилл IV (12.1711 — 11.1713); Косма III (28.02.1714 — 23.03.1716); Иеремия III (23/25.03.1716 — 15/20.11.1726, 15.09.1732 — 03.1733); Каллиник III (19.11.1726); Паисий II (20.11.1726 — 09.1733, 08.1740 — 05.1743, 03.1744 — 28.09.1748, 06.1751 — 09.1752); Серафим I (03.1733 — 09.1734); Неофит VI (27.09.1734 — 08.1740, 05.1743 — 03.1744); Кирилл V (28.09.1748 — 03.1751, 09.1752 — 16.01.1757); Каллиник IV (16.01 — 22/24.07.1757); Серафим II (07.1757 — 26.03.1761); Иоанникий III (26.03.1761 — 21.05.1763); Самуил I (25.05.1763 — 5.11.1768, 17.11.1773 — 24.12.1774); Мелетий II (5.11.1768 — 11.04.1769); Феодосий II (11.04.1769 — 16.11.1773); Софроний II (24.12.1774 — 8.10.1780); Гавриил IV (8.10.1780 — 29.06.1785); Прокопий (30.06.1785 — 30.04.1789); Неофит VII (1.05.1789 — 1.03.1794, 19.12.1798 — 17.06.1801); Герасим III (3.03.1794 — 19.04.1797); сщмч. Григорий V (Ангелопулос; 9.05.1797 — 18.12.1798, 10.10.1806 — 10.09.1808, 14.12.1818 — 10.04.1821); Каллиник V (17.06.1801 — 22.09.1806; 10.09.1808 — 23.04.1809); Иеремия IV (23.04.1809 — 4.03.1813); Кирилл VI (4.03.1813 — 3.12.1818); Евгений II (10.04.1821 — 27.07.1822); Анфим III (28.07.1822 — 9.07.1824); Хрисанф I (9.07.1824 — 26.09.1826); Агафангел I (26.09.1826 — 5.07.1830); Констанций I (6.07.1830 — 18.08.1834); Констанций II (18.08.1834 — 26.09.1835); Григорий VI (Фуртуниадис; 24.09.1835 — 20.02.1840, 10.02.1867 — 10.06.1871); Анфим IV (Тамвакис; 21.02.1840 — 6.05.1841, 19.10.1848 — 30.10.1852); Анфим V (Хрисафидис; 6.05.1841 — 12.06.1842); Герман IV (12.06.1842 — 18.04.1845,





1.09.1852 — 16.09.1853); Мелетий III (18.04 — 28.11.1845); Анфим VI (Иоаннидис; 4.12. 1845 — 18.10.1848, 24.09. 1853 — 21.09.1855, 5.09.1871 — 30.09. 1873); Кирилл VII (21.09.1855 — 1.07. 1860); Иоаким II (4.10.1860 — 18.08.1863, 23.11.1873 — 5.08.1878); Софроний III (Меидандзоглу; 2.10.1863 — 4.12.1866); Иоаким III (4.10.1878 — 30.03.1884, 11.06.1901 — 13.11.1912); Иоаким IV (8.10.1884 — 14.11.1886); Дионисий V (Харитонидис; 23.01.1887 — 12.08.1891); Неофит VIII (Папаконстантину; 27.10. 1891 — 25.10.1894); Анфим VII (Цанос; 20.01.1895 — 30.01.1897); Константин V (Валиадис; 2.04.1897 — 27.03.1901); Герман V (Кавакопулос; 28.01.1913 — 12.10. 1918); Дорофей (Маммелис; 12.10.1918 — 6.03.1921; местоблеститель); Николай (6.03 — 25.11.1921; местоблеститель); Мелетий IV (Метаксакис; 25.11.1921 — 20.09.1923); Григорий VII (Зервудакис; 6.12.1923 — 17.11.1924); Константин VI (17.12.1924 — 22.05.1925); Василий III (Георгиадис; 13.07.1925 — 29.09.1929); Фотий II (7.10.1929 — 29.12.1935; Вениамин (Кириаку; 18.01. 1936 — 14.02.1946); Максим V (Вапордзис; 20.02.1946 — 19.10.1948); Афинагор (Спиру; 1.11. 1948 — 7.07.1972); Димитрий (Пападопулос; 16.07.1972 — 2.10. 1991); Варфоломей I (Архондонис; с 22.10. 1991).

КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЕ СОБОРЫ. Основанный в 324 г. как новая столица, К-поль в IV в. сделался крупнейшим церковным центром в Вост. Римской империи, а христианство при имп. *Феодосии I Великом* получило статус гос. религии. Примерно в это же время в вост. Патриархатах для разрешения вопросов церковной жизни начинают созываться Соборы, возглавляемые местными патриархами. В сложившейся исторической ситуации становится возможным для решения многочисленных догматических и канонических вопросов проведение Соборов, на к-рых мог быть представлен весь епископат империи. Почти все Вселенские Соборы проходили в К-поле (II, V, VI, Трулльский), в его пригороде (IV) или недалеко от него, в Никее (I и VII). Иногда в столице проводилось заключительное заседание (VII). Кроме Вселенских в столице проходило множество поместных Соборов. Некоторые из них имели масштаб и самосознание Вселенских (869–870, 879–880). Три К. С. (394, 861, 879–880) входят в число 10 Поместных Соборов, правила к-рых обязательны для всей православной Церкви. В I тыс. поместные К. С. нередко стояли в тесной связи со Вселенскими

Соборами — на них решались дополнительные догматические и канонические вопросы. Если Собор рассматривал догматические вопросы, на нем председательствовал император или его представитель; если Собор решал вопросы канонические и административные, председателем был патриарх К-польский или др. иерарх. Император имел возможность решающе влиять на соборные постановления. При замещении К-польской кафедры император назначал своего кандидата и потом оттапливал выбор на одном из трех кандидатов, предложенных ему Собором. Если же он не высказал предложений заранее и был недоволен выбором кандидатов, он мог аннулировать соборный выбор и сам назначить нового патриарха. От поместного Собора формально отличался *сѡνοδος ѓνθηπολѡσα*: на первый специально вызывались епархиальные архиереи, на второй призывались архиереи из немалого числа временно находившихся в столице по своим делам.

Особая ситуация складывается после разделения Церквей в 1054 г., когда становится невозможным созыв Вселенского Собора. В это время более четко распределяются функции между поместным К. С. и *сѡноδος ѓνθηπολѡσα*. Соборы созывают в основном для разрешения важнейших богословских споров (напр., в XII и XIV вв.); на них присутствуют патриарх с митрополитами и епископами, но прежде всего император. Председательство последнего придавало Соборам вселенский авторитет и легитимность (так, противники Собора 1156 г. считали его не объективным и, возможно, не вполне легитимным ввиду отсутствия на нем императора).

В османский период, когда под властью турок оказались территории всех вост. Патриархатов и балканских Церквей (XVI в.), роль К-поля в жизни этих Церквей возросла: К-польский патриарх приобрел часть полномочий адм. управления правосл. населением. Многие предстоятели Церквей, расположенных на территории Османской империи, подолгу пребывали в К-поле и могли принимать участие в столичных Соборах, что придавало последним авторитет.

Большое значение для правосл. Церкви имели исихастские Соборы сер. XIV в. Особая роль Соборов

XVII в. в истории правосл. Церкви состоит в том, что в их томосах были даны ответы на мн. богословские вопросы, к-рые обсуждались в средне- и поздневизант. период, но сохраняли актуальность и после падения Византии, когда Восточная Церковь была вовлечена в ставшие следствием Реформации споры католиков и протестантов. В этой ситуации от правосл. Церкви требовалось сформулировать позицию по мн. вопросам вероучения, в частности по тем, по к-рым не было принято соборных догматических решений в эпоху после Вселенских Соборов.

Непревзойденное по широте собрание документов К. С. и сведений о них — *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* / Ed. I. D. Mansi. P.; Lpz., 1901–1927. Graz, 1960–1961. Исторический обзор (по К. С. I тыс.): *Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles.*

336 г. Осенью 335 г. свт. *Афанасий I Великий*, еп. Александрийский, прибыл в К-поль и просил имп. св. *Константина Великого* собрать в столице всех епископов *Тирского Собора* 335 г., чтобы в его присутствии снять с себя обвинения, выдвинутые против него этим Собором. Имп. св. Константин согласился и отправил этим епископам строгое письмо с требованием всеобщей явки. Но противники свт. Афанасия не хотели, чтобы участники Тирского Собора отправились в столицу, т. к. в Тире не было единства и многие были против осуждения святителя. Антินิกейцы запугивали епископов недружелюбным настроением императора, и многие разъехались по епархиям. На К. С. собрались главные антินิกейцы: *Евсевий* Никомидийский, *Евсевий* Кесарийский, *Феофилий* Никейский, *Марий* Халкидонский, *Патрофил* Скифопольский, *Валент* и *Урсакий*. Против свт. Афанасия было выдвинуто новое, крайне опасное обвинение: будто он угрожал помешать поставкам хлеба из Египта в К-поль. Константин сослал свт. Афанасия в Августу Треверов (ныне Трир), резиденцию цезаря Константина II. При этом император запретил избирать нового епископа на Александрийскую кафедру. Собор рассмотрел также дело *Маркелла*, еп. Анкирского. Он был обвинен в непочтительности к императору, поскольку, невзирая на имп. приглашение, не приехал на освящение Иерусалимского храма. Было высказано





также обвинение в ереси. Незадолго до того Маркелл издал трактат против Астерия Каппадокийского и просил судить о своем православии имп. Константина. Собор низложил Маркелла, предписав всем епископам пров. Галатия уничтожить его сочинение. Евсевий Кесарийский считал Маркелла савеллианином (см. ст. *Савеллий*). На Соборе же его обвинили в ереси *Павла Самосатского*. Обе эти ереси имели характер *модализма*. Маркелл компрометировал *Вселенский I Собор* и его защитников модалистским пониманием термина «единосущный» (см. в ст. *Единосущие*). Часть никейцев — свт. Афанасий и западные — некоторое время защищали Маркелла, который был окончательно осужден на *Вселенском II Соборе* (прав. 1). Повидимому, К. С. еще продолжался, когда была сделана попытка принять Ария в общение с К-польской Церковью. Ересиарх скоропостижно умер накануне назначенного дня. Ист.: *Mansi*. Т. 2. Col. 1167–1170; *Athanas. Alex. Apol. contr. ar.* 9, 32, 86, 87; *Idem. De morte Arii // Athanasius Werke / Hrsg. H.G. Opitz. B.* 1940. Bd. 2/1. S. 178–180; *Theodoret. Hist. eccl.* I 31; *Socr. Schol. Hist. eccl.* I 33–38; *Sozom. Hist. eccl.* II 28, 29, 33.

338–339 гг. Вскоре после смерти имп. св. Константина I антиникейцам удалось привлечь на свою сторону имп. *Констанция II*, правившего вост. частью империи, где они преобладали. В кон. 338 или в нач. 339 г. в К-поле состоялся Собор, низложивший ересиарха *Павла I* К-польского и возведший на столичную кафедру Евсевия Никомидийского. Ересиарх Павел был отправлен в ссылку в Месопотамию.

Ист.: *Mansi*. Т. 1. Col. 1275; *Athanas. Alex. Hist. arian.* 7; *Theodoret. Hist. eccl.* II 3, 5; *Socr. Schol. Hist. eccl.* II 2, 6, 7; *Sozom. Hist. eccl.* III 1, 3, 4.

360 г. Омийский Собор (об омийцах см. в ст. *Арианство*), состоявшийся в основном из епископов соседней с К-полем Вифинии. Проходил в янв.—февр., был приурочен к освящению храма Св. Софии 15 фев. Заседания начались, когда съехалось 50 епископов; к концу Собора их было 72. Главную роль на Соборе играл Акакий, еп. Кесарии Палестинской, сочувствовавший *арианству*, но легко менявший позицию в соответствии с конъюнктурой. Выдающимися отцами Собора были Марий Халкидонский, один из ариан — участников I Вселенского Собора, подписавших соборный Символ, и *Вульфилла* Готский. Присутст-

вовали также епископы *Евдоксий* К-польский, Ураний Тирский, *Димифил* Беройский, Георгий Лаодикийский. Находившийся в столице ссыльный свт. *Иларий* Пиктавийский требовал дискуссии с арианами, но имп. Констанций отказал и отправил его в Галлию. Партия омиев по воле императора стремилась к установлению церковного мира ценой вероучительного компромисса. Десятилетняя борьба компрометировала Церковь и создавала предпосылки для последовавшей в 362 г. языческой реакции. Этим объясняется большой успех объединительной политики имп. Констанция на *Аримино-Селевкийском Соборе* (359), где значительное большинство епископов Востока и Запада подписали омийское исповедание, хотя представляли все спектры триадиологических воззрений — от никейцев и омиев до *аномеев*, представителей воскрешенного *Аэтием* «классического» арианства. К. С. 360 г. должен был явить региональную рецепцию объединительной омийской формулы, которая, впрочем, претерпевала от Собора к Собору редакционные поправки. Первым вариантом ее была 4-я *Сирмийская формула* («датированная вера» 22 мая 359), вторым — никейская вера, где из выражения «подобен во всем» были удалены последние 2 слова. К. С. 360 г. к вероизложению, повторявшему никейское, добавил запрет употреблять термины «сущность» и «ипостась» в отношении Отца, Сына и Св. Духа (*Athanas. Alex. De Synod.* 30). Омиев и даже никейцы могли принять то, что в этом тексте Сын Божий именовался «Единокровным Сыном Божиим Христом, Господом и Богом нашим», «Богом от Бога», «Единым от Единого Отца». О «подобии родившему Его Отцу» говорится неопределенно, поскольку «рождение Его не разумет (вариант: «не знает») никто, кроме лишь родившего Его Отца». Эта неопределенность могла нравиться арианам, но только как средство маскировки: сама терминология «подобия» противостояла аномейству, арианскому «неподобию». Антиарианство выразилось и в подтверждении Собором осуждения Аэтия, которого император сразу затем отправил в ссылку. Туда же последовали епископы-ариане, отказавшиеся подписать осуждение Аэтия. Партия омиев хотела оттеснить соперников-

омиев. Поскольку они были безупречны в отношении веры, подлив омийские вероопределения, против них были выдвинуты обвинения канонические, и в результате были лишены кафедр и сосланы епископы *Македоний I* К-польский, *Василий* Анкирский, *Евстафий* Севастийский, был осужден и свт. *Кирилл* Иерусалимский. Определение К. С. 360 г. было послано на подпись всем вост. епископам; его подписали в т. ч. свт. Григорий, еп. Назианза (отец свт. *Григория Богослова*), и Дианий Кесарийский, друг свт. *Василия Великого*.

Ист.: *Mansi*. Т. 3. Col. 327–336; *Socr. Schol. Hist. eccl.* II 41; *Sozom. Hist. eccl.* IV 24–25; *Theodoret. Hist. eccl.* II 29; *Chron. Pasch.* 1882. Vol. 1. P. 543–545.

381 г. — см. *Вселенский II Собор*.

382 г. Созванный через год после II Вселенского Собора, этот К. С. имел примерно тот же состав и был его продолжением. К. С. 382 г. должен был ответить на реакцию, которую встретил на Западе II Вселенский Собор. Главным выразителем ее явился свт. *Амвросий* Медиоланский, исходивший из принципа «общения» (*communio*) и считавший, что этот принцип был нарушен, когда епископы вост. части Римской империи на II Вселенском Соборе решали без участия зап. епископата не только важнейшие адм. вопросы — избрание епископов К-поля и Антиохии, но и вопросы догматические (*Ambros. Mediol. Ep.* 12, 13, 14 // *PL.* 16. Col. 987–995). Лишь после того как зап. епископы пожаловались на это вост. имп. Феodosию I, К. С. 382 г. в послании известил зап. епископов о II Вселенском Соборе и его постановлениях. Послание содержало также ответ на приглашение вост. епископов на Собор в Рим, исходившее от зап. имп. *Грациана*. Послание К. С. 382 г., сохранившееся в «Церковной истории» *Феодорита*, еп. Кирского (*Theodoret. Hist. eccl.* V 9), обращено к 7 епископам, в т. ч. к св. *Дамасу I* Римскому, свт. Амвросию Медиоланскому, Ахолию Фессалоникийскому «и прочим святым епископам, сошедшимся в великом граде Рима» от «святого Собора православных епископов, сошедшихся в великом граде Константинополе». В послании пространно и ярко описываются гонения, к-рые Восточная Церковь терпела от ариан. В этом слышится невысказанный упрек Западной Церкви, пользовав-





шейся свободой с 363 г. и не только равнодушной к страданиям вост. епископов, но еще и мешавшей ей, пытавшейся влиять на замещение главнейших вост. кафедр (свт. Амвросий даже поддерживал Максима Киника). Пассаж послания, где зап. епископов извещают о замещении кафедр, открыто полемичен. Отвечая на упрек в нежелании предоставлять зап. епископам участие в обсуждении дел на Востоке, К. С. в послании ссылается на «древнее установление и постановление никейских святых отцов, что в каждой епархии (= митрополии) хиротонии совершаются теми, кто в епархии, и, если они захотят, вместе с ними (епископами) сопредельными». Здесь прямая ссылка на 4-е прав. I Вселенского Собора, а также намек на 2-е прав. II Вселенского Собора. В 1-м из них говорится о епархии (провинции), во 2-м — о диоцезе, включающем неск. провинций. В 1-м — призыв к возможно более полному участию епископов провинции в поставлении епископа, во 2-м — запрещение епископам вторгаться в чужой диоцез. Непосредственным поводом к изданию 2-го прав. II Вселенского Собора была необходимость остановить каноническую экспансию Александрии, но это правило также могло служить преградой для зап. епископата участвовать в вост. делах. Послание извещает, что на К-польскую кафедру «мы хиротонисали во время Вселенского Собора при всеобщем единомыслии, под надзором и боголюбейшего царя Феодосия, всего клира и всего города, одобрявшего избрание, почтеннейшего и боголюбейшего Нектария во епископа». И в Антиохии «почтеннейшего и боголюбейшего епископа Флавиана сошедшиеся [епископы] провинции и Восточного диоцеза канонически хиротонисали с одобрения всей Церкви... и эту законную хиротонию принял и весь Собор». Зап. епископов призывают «поздравить» новых предстоятелей. Несмотря на чисто известительный характер этих сообщений, неск. десятилетий спустя св. Бонифаций I Римский (418–422) усмотрел здесь просьбу об утверждении (PL. 20. Col. 782–783). К. С. 382 г. принял 2 постановления, позднее включенные в состав правил II Вселенского Собора (правила 5 и 6).

383 г. После победы православия на Востоке, несмотря на то что массы народа, как всегда, следовали за

своим государем, имп. св. Феодосий I был озабочен ропотом все еще многочисленных еретиков, иногда переходящим в открытые возмущения с требованием вернуть отобранные у них храмы. Верным помощником императора был сенатор Нектарий, принявший крещение после избрания на К-польскую кафедру (381). Свт. Нектарий начал переговоры с еп. Агелием, окормлявшим к-польских новациан. Агелий, благочестивый, но неученый, выставил вместо себя своего зятца Сисиния, к-рый посоветовал не проводить предполагавшегося сначала прения о вере и предложил поставить перед всеми вопрос об отношении к отцам и учителям, писавшим до начала арианских споров. В июне 383 г. в К-поле собрались представители христ. исповеданий. Аномеев возглавлял ересиарх *Евномий*, «ариан», т. е. умеренных антиникейцев — бывш. К-польский еп. Димифил, пневматомахов — еп. Кизический Елевсий. Предложение высказать отношение к доникеиским отцам вызвало ожесточенные споры между представителями разных исповеданий и даже внутри отдельных исповеданий. Это было на пользу православия, т. к. компрометировало ересиархов в глазах приверженцев. Император констатировал, что они доказали нелюбовь к Истине и желание самоутверждения в спорах. Православным и ересиархам, в т. ч. новацианам, было предложено написать свои изложения веры. Сохранилось только исповедание Евномия (*Mansi*. Т. 3. Col. 645–649): Отец — единый безначальный, вечный, бесконечный Бог, Сын — «не сотворенный», Дух — «первое дело» Сына, «превосходящий все творения Сына». Император одобрил лишь православное и новацианское исповедания: в обоих учение о Св. Троице было православно, остальные он порвал. Православные на К. С. 383 г. разделились в вопросе об антиохийской схизме. Епископы из Египта, Аравии и с Кипра все еще поддерживали *Павлина II*; за *Флавиана I* были епископы из Сирии, Палестины и Финикии, а также большая часть епископов из Армении, Каппадокии, Галатии и Понта. Хотя зап. епископы не участвовали в К. С. 383 г., было известно, что Рим и весь Запад — за *Павлина*. Результатом Собора явились эдикты (CTh. XVI 5. 11–13). В 1-м из них, от 25 июля 383 г., «евномианам, арианам, маке-

донианам, пневматомахам, манихеям, энкратитам, апотактитам, саккофорам и идропарастатам» (последние 4 — представители утрированного аскетизма) под страхом ссылки запрещались собрания, устройство церквей в частных жилищах и любая проповедь их учения. В следующем, от 3 дек. 383 г., «евномианам, арианам, македонианам, аполлинаристам и прочим сектам» запрещались также и рукоположения под угрозой конфискации недвижимости; еретиков предписывалось высылать строго по месту рождения; подлежали наказаниям и чиновники, небрежущие о репрессиях в отношении еретиков. В 3-м, от 21 янв. 384 г., вновь угрожали ссылкой еретикам, названным в предыдущем. Созомен отмечает, что император «не преследовал судом, ибо стремился не наказывать подданных, но привести их в страх, чтобы они стали единомысленны с ним в отношении Божества, ведь он даже и хвалил тех, кто добровольно обращался» (*Sozom. Hist. eccl. VII 12*). Новациане, как верующие православно в Единую Троицу, получили полную свободу. Лишь *Евномий* был выслан из Халкидона в 389 г., после неск. лет активного распространения ереси.

Ист.: *Sozom. Hist. eccl. VII 11, 12; Socr. Schol. Hist. eccl. V 5, 10.*

394 г. К. С. по поводу локального конфликта в пров. Аравия, имевшего место за несколько лет до того. Два епископа, Кирилл (возможно, свт. *Кирилл Иерусалимский* († 387)) и Палладий, низложили Вагадия (Гебадия) Бострского, митрополита этой провинции, и на его место поставили Агапия. Вагадий отправил жалобу в Рим; еп. *Сириций* Римский переадресовал дело еп. *Феофилу* Александрийскому; в конечном счете оно было рассмотрено в К-поле; в обсуждении участвовали свт. Нектарий К-польский, еп. *Феофил* Александрийский, еп. *Флавиан* Антиохийский, епископы неск. важнейших кафедр, а также свт. *Григорий* Нисский и свт. *Амфилохий* Иконийский. Поводом для созыва епископов было освящение осенью 394 г. базилики св. апостолов *Петра* и *Павла*, воздвигнутой неподалеку от К-поля префектом претория Руфином, который к этому событию приурочил свое крещение. Исход дела неизвестен, было постановлено впредь рассматривать дела епископов в соборной мн. их собраний. Долгое время





был известен только отрывок соборного деяния, сохранный патриархом *Феодором IV Вальсамоном* (*Mansi. T. 3. Col. 851–854; Πάλλης, Ποτλής. Σύνοταγμα. T. 3. Σ. 625–628; PG. 138. Col. 449–456*). Л. Дюшен нашел др. отрывки соборного деяния, которые во время спора о «Трех Гловах» цитировал выступавший в их защиту буд. папа Пелагий (*Duchesse L. Le pape Sirice et le siège de Bostga // Annales de philosophie chrétienne. P., 1885. T. 111. P. 280–284*). Пелагий говорит о посмертном прощении канонических погрешностей, в то время как в деле о «Трех Гловах» рассматривались только вероучительные вопросы. Когда через неск. десятилетий после К. С. 394 г. сложилась система Патриархатов, дела, подобные бострскому, могли уже решаться скорее и проще, и не перерастали во вселенскую проблему.

400 г. (в интервале 1 сент. 399 – 31 авг. 400). На столичный Собор (σύνοδος ἐνδημοβσα) прибыл епископ из Асийской митрополии с жалобой на ее первоиерарха еп. Антонина Эфесского. Свт. *Иоанн Златоуст* колебался, но наконец согласился рассмотреть дело. Главным обвинением была симония. Антонин и рукоположенные им епископы отрицали свою вину, и свт. Иоанн решил отправиться в Эфес. Однако обстоятельства помешали ему, и только после смерти еп. Антонина свт. Иоанн смог прибыть в Эфес. Это стало началом деятельности свт. Иоанна за пределами К-польской Церкви и привело к трагическому концу его епископского служения. Новаторство свт. Иоанна Златоуста, защищавшего правду Божию там, где он имел возможность, многими воспринималось как нарушение канонического строя Церкви. Это нововведение имело большое значение для формирования К-польского Патриархата, куда вошли и Асийская, и мн. др. митрополии. Разразился конфликт, среди врагов свт. Иоанна Златоуста оказались нек-рые выдающиеся церковные лица. Как пишет поддерживавший свт. Иоанна Златоуста еп. Феодорит Кирский, «стыжусь иной добродетели обидчиков [Златоуста]». Не называя из «стыда» их имен, он дает знать, что это были клирики. Очень точно он определяет и меру вины имп. власти: «...царь поверил им как иереям (= епископам)» (*Theodoret. Hist. eccl. V 34*),

т. е. подчинился приговору противников свт. Иоанна Златоуста вместо того, чтобы возвыситься над обеими партиями и вынести самостоятельное решение.

Ист.: *Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 13–14 // PG. 47. Col. 47–49.*

402 г. К. С. создан вскоре после Пасхи для рассмотрения жалобы еп. *Севериана* Габальского (Сирия) на к-польского архидиака. Серапиона, ближайшего помощника свт. Иоанна Златоуста. Резкость Серапиона увеличивала число недовольных свт. Иоанном Златоустом. Севериан долго проповедовал в столице, обрел мн. почитателей, в числе к-рых была и имп. *Евдоксия*. Жалоба его состояла в том, что Серапион отказал епископу в должном почтении и даже не встал со своего места. Он требовал отлучения Серапиона от Церкви. Серапион клятвенно заверил, что не заметил появления епископа, и был оправдан Собором. Севериан порвал отношения со свт. Иоанном. Императрица призвала свт. Иоанна к примирению, к-рое и состоялось осенью того же года. Оба епископа произнесли по этому поводу речи. Но Севериан вскоре проявил себя как один из главных врагов свт. Иоанна Златоуста; *Палладий*, еп. Еленопольский, приписывает ему инициативу последней, предсмертной ссылки святителя в Питиунт (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost. 11*).

Ист.: *Socr. Schol. Hist. eccl. VI 11.*

403 г. В связи с делом свт. Иоанна Златоуста в К-поле происходили церковные собрания. Весной 403 г. в столицу прибыл свт. *Епифаний Кипрский*, к-рого Феофил Александрийский включил в борьбу против оригенизма. Проведя на Кипре Собор против *Оригена*, свт. Епифаний хотел, чтобы постановления этого Собора были приняты и в К-поле. Одной из его целей было изгнание из столицы Длинных братьев, к-рых еп. Феофил обвинил в оригенизме. Не только свт. Иоанн Златоуст, но и имп. Евдоксия взяла их под свою защиту. Отвергнув гостеприимство свт. Иоанна Златоуста, свт. Епифаний антиканонически совершал богослужения и даже хиротонисал без разрешения свт. Иоанна как местного архиерея. Он убедил нек-рых из пребывавших в столице епископов подписать постановления кипрского Собора, но большинство, как говорит Созомен (*Sozom. Hist. eccl. VIII 14*), отказалось, а еп. Феотим Скиф-

ский даже резко критиковал свт. Епифания за участие в кампании против Оригена. Противники свт. Иоанна Златоуста планировали Собор в одной из главных столичных церквей – св. Апостолов. Свт. Епифаний должен был публично осудить книги Оригена, отлучить от Церкви оригенистов и призвать народ противодействовать свт. Иоанну, их поддерживавшему. Но лишь свт. Епифаний вошел в церковь, к нему обратился с речью от лица свт. Иоанна архидиака. Серапион. Осуждая антиканонические действия Кипрского предстоятеля, он сказал, что возбуждаемые им народные страсти могут обратиться на него самого. Свт. Епифаний покинул столицу (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 14*). Не доплыв до Кипра, он скончался на корабле 12 мая 403 г. На Соборе «при Дубе» один из многочисленных пунктов обвинения гласил, что свт. Иоанн Златоуст якобы злословил свт. Епифания, а среди доказательств виновности было то, что свт. Епифаний не принял его в молитвенное общение (*Phot. Bibl. 59 // PG. 103, 108–109*). Этот Собор был задуман имп. *Аркадием* для суда над еп. Феофилом Александрийским, когда имп. чета взяла под защиту преследуемых еп. Феофилом нитрийских монахов. Получив имп. вызов в столицу, Феофил отправился долгим путем по суше, всюду вербуя себе сторонников из числа клириков, недовольных свт. Иоанном Златоустом, к-рый должен был председательствовать на Соборе для суда над еп. Феофилом. Прибыв в К-поль, Феофил всеми средствами, не исключая и подкупа, начал интриговать для того, чтобы превратить Собор в суд над свт. Иоанном Златоустом. Собор состоялся в сент. 403 г. на вилле Дуб в пригороде Халкидона, города на азиат. берегу Босфора, напротив К-поля. При вилле имелась ц. св. апостолов Петра и Павла. Халкидонский еп. Кирилл был врагом свт. Иоанна. Ближайшими помощниками еп. Феофила на Соборе стали епископы Севериан Габальский, Акакий Веррийский (Сирия) и Антиох Птолемаидский (Финикия). К еп. Феофилу присоединились 29 егип. епископов, прибывших по морю. Всего на Соборе было 45 епископов, больше, чем епископов, к-рые могли поддержать свт. Иоанна Златоуста. Палладий Еленопольский, писатель тенденциозный, насчитывает на стороне свт. Иоанна Злато-





уста только 40 епископов. Еп. Феофил поспешил примириться с нитрийскими монахами; хотя это и исключало из повестки Собора тему оригенизма, это снимало также обвинения, выдвинутые против него императором. Председательствовал, по крайней мере на некоторых заседаниях, Павел, митр. Ираклийский (на территории этой митрополии находился и К-поль). Собор имел 13 заседаний: 12 — по делу свт. Иоанна Златоуста, 13-е рассматривало дело Ираклида, еп. Эфесского, ставленника свт. Иоанна Златоуста. Несмотря на догматическое обвинение в оригенизме, низложить еп. Ираклида не удалось. Главным обвинителем свт. Иоанна Златоуста выступил один из его диаконов, Иоанн. Обвинение состояло из 29 пунктов. Здесь и жестокое, грубое и несправедливое обращение с духовенством и монахами (1, 2, 5–9, 19–22, 26, 27, 29), и присвоение церковных средств (3, 4, 16, 17), и неразборчивые хиротонии (10, 18, 24), неблагоприятное поведение в церкви и грубое нарушение литургического чина (12–14, 28), и поступки, вызывающие подозрение в безнравственности (15), и нелюдность (23, 25). Особняком стоит пункт 11: «...он сам уличил в возмущении солдат комита Иоанна» — это предупреждение высоким чинам о том, что свт. Иоанн Златоуст может делать на них доносы верховной власти. Мон. Иоанн, эмиссар еп. Феофила по борьбе с нитрийскими монахами, попавший в тюрьму, когда имп. чета встала на сторону монахов, гонимых еп. Феофилом, во всех своих бедах обвинял монахов-оригенистов, Серапиона и свт. Иоанна Златоуста. Свт. Иоанна обвинял в 17 пунктах и мон. Исаакий. Многие из его обвинений уже было выставлено диак. Иоанном: жестокость в отношении клириков и монахов (1, 12, 17), лихоимство (13), рукоположение недостойных (16). Но есть и новое: «Блаженный Епифаний из-за оригенистов Аммония, Евфимия, Евсевия, Ираклида и Палладия (первые три — Длинные братья, последние — епископы Эфесский и Еленопольский.— В. А.) не захотел вступить с ним в общение» (пункт 2). Это догматическое обвинение, опирающееся на авторитет Кипрского святителя. В ряде пунктов присутствуют нападки на стилистику и содержание проповедей свт. Иоанна Златоуста, иногда ему приписывают то, что он сам осуждает (пункты 4, 5, 7). Осуждает-

ся призыв свт. Иоанна к постоянно-му покаению (пункт 6); в этом можно видеть влияние новациан, допускаявших лишь единократное покаение в смертном грехе, совершенном после крещения. Свт. Иоанн обвиняется в «подстрекании народа к бунту против Собора» (пункт 8), что ставит гос-во перед ложной дилеммой: или поддержка Собора епископов, или потакание бунтовщикам и их вдохновителю. Объясняет неприязнь к свт. Иоанну епископов соседних митрополий пункт 10: «Вторгается в чужие епархии и рукополагает епископов». Святитель, субъективно стремившийся к очищению клира от пороков, объективно содействовал расширению власти столичного архиепископа на соседние провинции. С этим связан и пункт 11: «...оскорбляет епископов и приказывает изгонять их из их домов», а также пункт 14: «...без заседания и против мнения клира совершает хиротонии». Церковная «демократия» могла только тормозить чистку клира. Повторяя обвинение в жестоким отношении к попавшим в тюрьму посланцам Феофила, Исаакий возводит на свт. Иоанна вину в том, что он «принял оригенистов», т. е. тех, с кем прибыли бороться эти посланцы (пункт 15). Из этих пунктов Собор рассмотрел 2-й и 8-й. Из обвинительного листа диак. Иоанна были рассмотрены пункты 1–4, 9 и 27. По пункту 3 давали показания протопр. Арсакий и пресв. Атик, буд. К-польские святители. Во всех этих обвинениях была и правда, отраженная в кривом зеркале ненависти, и полуправда, и прямая ложь и клевета. Очевидно, что в каждом пункте выражен острый церковный конфликт. Историография, особенно католическая, часто стилизовала эту трагедию как столкновение «царя и первосвященника». На самом деле это был конфликт иерархов. Вина имп. четы не в «навязывании Церкви своей воли», а в том, что монархи не пожелали воспользоваться традиц. правом верховных арбитров, призванных мирить спорящие партии и не допускать, чтобы одна из партий была разгромлена другой. «Вина» Евдоксии в том, что любовь, уважение и доверие к Севериану после борений и колебаний превысили в ее душе те же чувства к свт. Иоанну Златоусту. Свт. Иоанн на 4-кратные приглашения явиться на Собор ответил отказом. Он отво-

дил Феофила, Севериана, Акакия и Антиоха как своих судей, поскольку они были его личными врагами. В отсутствие таких судей он готов был явиться не только на этот, но и на Вселенский Собор. В итоге Собор низложил свт. Иоанна Златоуста по единственному обвинению — в неявке. О своем постановлении Собор известил посланиями к-польский клир и имп. семью. По сообщению Палладия, Собор предложил монархам рассмотреть в светском суде чрезвычайно тяжелое и опасное обвинение свт. Иоанна Златоуста в «оскорблении Величества». Если это предложение и было, ему не было дано хода: такого рода обвинения основывались исключительно на злостно фальсифицированных проповедях святителя. Во время заседаний Собора «при Дубе» епископов-сторонников свт. Иоанна было меньше, чем епископов, поддерживавших еп. Феофила. Сторонники свт. Иоанна Златоуста занимали пассивную, выжидательную позицию. Некоторые из них перешли на сторону еп. Феофила. В К-поле и окрестностях пребывали десятки епископов противоборствующих партий. Все усилия сбежавшего из столицы Феофила были направлены на то, чтобы не допустить пересмотра решений Собора «при Дубе». На фоне народных волнений смута приобрела вселенский размах: «Везде клиры восстали против епископов, епископы разделились или намереваются разделиться с епископами, паствы — с паствами» (*Ioan. Chrysost. Ep. ad Innocentium papam // PG. 52. Col. 534*). Папа *Иннокентий I* нек-рое время надеялся примирить 2 стороны, но был вынужден порвать общение с вост. кафедрами, занятыми врагами свт. Иоанна Златоуста.

Ист.: *Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost.; Sozom. Hist. eccl. VIII; Socr. Schol. Hist. eccl. VI.*

448 г. В нояб. 448 г. на $\sigma\upsilon\nu\delta\omicron\varsigma$ $\epsilon\upsilon\delta\eta\mu\omicron\beta\omicron\varsigma$ под председательством свт. Флавиана К-польского еп. *Евсевий* Дорилейский неожиданно выступил с обвинением архим. *Евтихия* в ереси (крайнее *монофизитство*), и К. С. должен был приступить к расследованию. Еп. Евсевий требовал, чтобы Евтихий явился на Собор. Когда в монастырь Иова прибыла соборная делегация, Евтихий сообщил, что дал обет вечного затворничества. Вторично посланной делегации было сказано еще и о болезни,





постигшей архимандрита. После возвращения 3-й безуспешной делегации свт. Флавиан дал Евтихию отсрочку, но потребовал его явки. Тем временем Евтихий занимался подготовкой ответных действий. Его посланцы направились в к-польские монастыри с призывами о поддержке: игуменам предлагалось подписывать петиции, и смута росла. 22 нояб. Евтихий все же появился на К. С., сопровождаемый монахами, воинами и чиновниками. Силенциарий Магн зачитал Собору послание императора, в котором патрикий Флорентий был назначен для присутствия на заседаниях Собора, где будут рассматриваться догматические вопросы. На вопросы о соединении природ во Христе Евтихий отвечал противоречиво, но решительно отказывался признавать две природы после соединения. Свт. Флавиан был готов простить Евтихия, если бы тот отказался от своих еретических воззрений. Однако Евтихий не захотел отречься от заблуждений и был отлучен от Церкви. Свт. Флавиан в своем исповедании нашел идеальный баланс между александрийским и антиохийским богословием: «Христос после вочеловечения — из двух природ, в единой Ипостаси и едином Лице, один Христос, один Сын, один Господь» (АСО. Т. 2. Vol. 1(1). P. 114). Флорентий высказывался еще более «антиохийски»: «...не признающий из двух естеств и два естества верует неправо» (Ibid. P. 172). Евтихий апеллировал к предстоятелям важнейших кафедр: Римской, Александрийской, Иерусалимской, Фессалоникийской, Равеннской и др.; обращался за поддержкой к имп. Феодосию II. Весной 449 г. Евтихий подал жалобу на свт. Флавиана по поводу будто бы имевших место многочисленных фальсификаций в деяниях К. С. 448 г. Для разбора этой жалобы Евтихий требовал у императора созыва нового Собора, который состоялся в апр. 449 г. в Великой к-польской ц. с участием 3 чиновников высокого ранга; никаких нарушений этот Собор не обнаружил.

450 г. Архиеп. К-польский свт. Анатолий в присутствии рим. легатов подписал «Томос» свт. Льва I Великого, анафематствовав Евтихия и Нестория.
Ист.: *Mansi*. Т. 6. Col. 513–514; CPG, N 8943.

459 г. К. С. против симонии под председательством свт. *Геннадия I* К-польского. Сохранилось окруж-

ное послание, подписанное свт. Геннадием и 80 епископами.
Ист.: *Mansi*. Т. 7. Col. 911–920.

478 г. К. С. при архиеп. К-польском Акакии; осудил монофизитов Тимофея Элура, архиеп. Александрийского, Петра Валяльщика, архиеп. Антиохийского, Иоанна Апамейского и Павла Эфесского. После этого папа Римский Феликс III осудил тех же иерархов.
Ист.: *Ibid.* Col. 1017–1022.

483 г. К. С. осудил Петра Валяльщика за вставку «распныйся за ны» в текст Трисвятого. После Собора епископы Акакий К-польский, Анфион Арсинойский, Фавст Аполониадский, Памфил Авидский и Асклипаид Тралльский отправили Петру соответствующие послания.
Ист.: *Ibid.* Col. 1119–1136.

492 г. Патриарх К-польский *Евфимий I* подтвердил постановления Халкидонского Собора. Западная Церковь, находившаяся в *акакианской схизме* с вост. халкидонитами, устами Римского еп. св. *Геласия I* признала Евфимия православным, но не епископом, поскольку он не вычеркнул из диптихов имя архиеп. Акакия, анафематствованного папой Феликсом III.
Ист.: *Ibid.* Col. 1175–1176.

Прот. Валентин Асмус

518 г. К. С. (σύνδος ἐνδημοῦσα), осудивший противников Халкидонского Собора. После смерти имп. *Анастасия*, склонявшегося к монофизитству и утвердившего «Энотикон» имп. *Зинона*, у имп. *Юстина I* обозначилось стремление к восстановлению халкидонского православия. Патриарх свт. *Иоанн II Каппадокиец*, незадолго до этого сменивший патриарха-еретика *Тимофея I* и ранее отвергавший Халкидонский Собор ради сохранения мира с имп. Анастасием, теперь под давлением народа объявил о признании Халкидонского Собора, анафематствовал Севира Антиохийского и восстановил в церковных диптихах имена папы св. Льва I Великого и патриархов Евфимия и Македония (низложенных при имп. Анастасии). Для канонического подтверждения этих решений патриарх Иоанн собрал епископов, бывших в то время в К-поле и окрестностях (числом 43 или 44) на σύνδος ἐνδημοῦσα, к-рый состоялся 20 июля 518 г. Патриарх на К. С. не присутствовал. Соборное послание и др. документы этого К. С. сохранились в актах К. С. 536 г. (Дея-

ние 5 — *Mansi*. Т. 8. Col. 1041–1048). Сразу же после открытия К. С. 518 г. монахи всех мон-рей К-поля представили прошение с просьбой, чтобы оно было прочитано вслух (*Ibid.* Col. 1049–1052). Собор нашел требования монахов справедливыми и обоснованными и постановил донести их до сведения императора и императрицы Евфимии. В прошении содержались следующие требования: чтобы имена патриархов, умерших в изгнании — Евфимия и Македония, были восстановлены в списке К-польских патриархов и в диптихах; чтобы были восстановлены все те, кто были осуждены из-за поддержки этих патриархов; чтобы были внесены в диптихи предыдущие Вселенские Соборы (Никейский, К-польский, Эфесский и Халкидонский); чтобы имя папы Льва было внесено в диптихи с той же честью, что и имя свт. *Кирилла Александрийского*, уже находившееся в диптихах. Наконец, К. С. объявил, что в согласии с требованиями монахов и народа следует анафематствовать Севира Антиохийского, к-рый постоянно выступал против Халкидонского Собора и против к-рого было представлено послание на этот К. С. от Антиохийской Церкви. Эти требования были перечислены в соборном послании патриарху Иоанну К-польскому, подписанном всеми участниками Собора во главе с архиеп. Феофилом Ираклийским (*Ibid.* Col. 1047–1049). Копии соборных постановлений были разсланы патриархом Иоанном др. епископам. Сохранились 2 из этих писем — патриарху *Иоанну III* Иерусалимскому и архиеп. Епифанию Тирскому (*Ibid.* Col. 1065–1067), к-рые в том же году созвали Соборы: в Иерусалиме — 6 авг. (33 епископа) и в Тире — 16 сент. В посланиях патриарху Иоанну К-польскому и епископам, собравшимся вокруг него, эти Соборы объявляли солидарность с принятыми К. С. решениями (*Ibid.* Col. 1067–1071). В послании Тирского Собора, кроме того, содержалось подробное описание преступлений Севира Антиохийского и его последователя, тирского клирика Иоанна Мандрита, а также требование, чтобы наряду с именем папы Льва было восстановлено в диптихах и имя Флавиана Антиохийского. Еще один Собор епископов по поводу К. С. 518 г. состоялся в пров. Сирия Вторая под председа-





тельством еп. Кира Мариамнского. В их соборном послании патриарху Иоанну К-польскому выражена радость по поводу того, что теперь правит правосл. император, и солидарность с решениями К. С. Они также сообщили, что анафематствовали не только Севира Антиохийского, но и его последователя еп. Петра Апамейского (Ibid. Col. 1093–1095).

М. В. Никифоров

536 г. Папа свт. *Агапит I*, восшедший на Римскую кафедру 13 мая 535 г., в марте 536 г. прибыл в К-поль. Он получил послание от к-польских монахов с жалобами на К-польского патриарха Анфима, бывш. Антиохийского патриарха Севира, бывш. митр. Петра Апамейского и иером. Зооры. Все они находились тогда в столице и, как их обвиняли, действовали в пользу «евтихиан», т. е. монофизитов. Действительно, правосл. еп. Трапезундский Анфим, перемещенный на столичную кафедру в 535 г., вел с Севиром переговоры «унионального» характера. Возможно, речь шла о возвращении к режиму «Энотикона» имп. Зинона. О позиции Анфима судить трудно: сохранились только 4 его письма лидерам монофизитства в переводах на сирийский, сделанных еретиками. Папа Агапит вмешался в ситуацию: низложил Анфима (главным обвинением был переход с одной кафедры на другую, т. е. вина каноническая) и назначил его преемником пресв. Мину. После скоропостижной смерти папы (апр. 536) имп. св. *Юстиниан I* продолжал исполнять его советы. Патриарх свт. *Мина* созвал $\sigma\nu\nu\omicron\delta\omicron\varsigma$ $\epsilon\nu\delta\eta\mu\omicron\upsilon\delta\sigma\alpha$; в состав его вошли также епископы и др. клирики из Италии, оставшиеся в городе после смерти папы. Собор имел 5 заседаний, между 2 мая и 4 июня. Большую часть времени заняли поиски Анфима, за которым неоднократно посылали соборные делегации, но они не могли найти его ни в одной из его резиденций. Он получил убежище в покоях имп. св. Феодоры. Догматических дискуссий на Соборе не было. С одной стороны, всех четырех обвиняемых (меньше других Анфима) обличали в нечестии и злочестии ($\alpha\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha$, $\kappa\alpha\kappa\omicron\delta\omicron\varsigma\iota\alpha$), с другой — эти обвинения не конкретизировались. Обвинение в евтихианстве имело самый общий характер и не достигало цели, т. к. умеренные антихалкидониты, к-рых возглавлял Севир, сами анафематствовали Ев-

тихия. Лишь италийские епископы напомнили о необходимости придерживаться IV Вселенского Собора и «Томоса» свт. Льва Великого (АСО. Т. 3. Р. 110:20–21). Постановления Собора (одно от лица Собора, против Севира и Петра, другое от лица патриарха Мины, против Севира, Петра и Зооры) анафематствуют всех троих, однако без догматической определенности. Только 6 авг. 536 г. имп. св. Юстиниан в эдикте на имя патриарха Мины, присоединяясь к осуждению обвиняемых, вносит необходимую ясность, упоминая о Халкидонском Соборе, от к-рого они отступили. Имп. св. Юстиниан изучил севирианское богословие и посвятил его опровержению целый трактат (CPG, N 6878). К. С. 536 г. дал повод для установления 16 июля праздника в честь Халкидонского Собора (*Mateos*. Турисоп. Т. 1. Р. 340–342). В следующее за этим днем воскресенье был праздник в честь К. С. 536 г. (Ibid. Р. 342–344). В Греческих Церквах совершается воскресный праздник в честь Халкидонского Собора (в интервале 13–19 июля), в службе к-рого особое внимание уделено осуждению Севира. В Русской Церкви этот праздник преобразован в воспоминание шести Вселенских Соборов.

Ист.: АСО. Т. 3.

Лит.: Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne. P., 1993. Т. 2/2. Р. 458–470.

Прот. Валентин Асмус

543 г. К. С. ($\sigma\nu\nu\omicron\delta\omicron\varsigma$ $\epsilon\nu\delta\eta\mu\omicron\upsilon\delta\sigma\alpha$) под председательством патриарха Мины. Поводом к созыву Собора послужили волнения в среде палестинских монахов-оригенистов в 30-х гг. VI в. Согласно Житию прп. *Саввы Освященного*, написанному *Кириллом Скифопольским*, последователи Нонна, предводителя оригенистов (настоятеля Новой лавры), опираясь на поддержку *Феодора Аскиды* (до 537 г. игумен Новой лавры в Палестине, затем епископ Кесарии Каппадокийской, приближенный к имп. св. Юстиниану) и *Домициана*, еп. Анкирского, «тщательно и неусыпно сеяли Оригеновы семена по всей Палестине» (*Cyr. Scyth. Vita Sabae*. 83) и притесняли своих оппонентов, т. н. савваитов. В 542 г. свт. *Ефрем*, патриарх Антиохийский, ознакомился с основными положениями оригенизма на основе антиоригенистского сочинения свт. *Антиматра* Бострского, поданного ему шестью палестинскими монахами,

которые были изгнаны из Великой лавры братией, приверженной оригенистским заблуждениям. На Антиохийском Соборе того же года свт. Ефрем «предал проклятию Оригеновы догматы» (Ibid. 85; текст послания с осуждением «начал» Оригена: *Mansi*. Т. 9. Col. 23). После этого последователи Нонна через своих покровителей *Леонтия Византийского*, *Феодора Аскиду* и *Домициана* тщетно пытались склонить патриарха Петра Иерусалимского вычеркнуть имя свт. Ефрема из диптихов Иерусалимской Церкви. В ответ патриарх Павел отправил имп. св. Юстиниану доклад, в к-ром описал действия оригенистов (*Cyr. Scyth. Vita Sabae*. 85). Приблизительно в это же время в К-поль прибыл апокрисиарий Римского папы диак. *Пеллагий* (буд. *Пеллагий I*, папа Римский) вместе с палестинскими монахами, которые представили имп. Юстиниану выдержки из сочинений Оригена, желая убедить императора осудить Оригена и его сочинения (*Liberat. Breviar*. 23). «Император с легкостью согласился, радуясь, что он стал судьей в таком деле: по его приказу был составлен приговор анафемы на Оригена и его сочинения» (Ibidem). Эдикт имп. Юстиниана был подписан К-польским патриархом Миной на специально созванном К. С. 543 г., а в посл. и остальных вост. патриархами и Римским папой *Вигилием*.

Эдикт имп. Юстиниана (известный как «Послание Мине») представляет собой богословский трактат, заканчивающийся 10 анафематизмами, к-рые впоследствии легли в основу 15 анафематизмов против Оригена, принятых V Вселенским Собором (см. в ст. *Вселенский V Собор*). Осуждение было направлено преимущественно против космологии, антропологии и эсхатологии Оригена, а также христологии *Евагрия Понтийского*, проистекающей из учения Оригена. В анафематизмы вынесены такие положения учения оригенистов, как предсуществование человеческих душ (Anath. 1) и души Христа (Anath. 2), образование тела Христа в утробе Пресв. Девы до соединения с Богом Словом (Anath. 3), уподобление Бога Слова небесным чинам — херувимам, серафимам и т. д. (Anath. 4), сферическая форма человеческих тел после воскресения из мертвых (Anath. 5), одушевленность небесных тел (Anath. 6),





повторение распятия Христа в буд. веке за демонов (Anath. 7), ограниченность силы Божией в пространстве (Anath. 8), временный характер наказания демонов и грешников, после чего последует их восстановление (см. ст. *Апокатастасис*) (Anath. 9). Последний, 10-й анафематизм направлен лично против Оригена и всех, кто последуют его заблуждениям (текст «Послания Мине» обычно присоединяется издателями к Деяниям V Вселенского Собора — см.: *Mansi*. Т. 9. Col. 487–534; ДВС. Т. 3. С. 514–537).

553 г. — см. *Вселенский V Собор*.

588 г. К. С., созванный патриархом *Иоанном IV Постником*, на котором присутствовали патриархи *Евлогий I* Александрийский, *Григорий I* Антиохийский и *Иоанн IV* Иерусалимский и др. епископы. К. С. рассмотрел дело патриарха Григория Антиохийского, к-рый был вовлечен в конфликт с комитами Востока Астерием и затем Иоанном и частью своей паствы (*Evagr. Schol. Hist. eccl. VI 7*). Собор снял с патриарха Григория все обвинения, и вскоре патриарх вернулся на престол в Антиохию. К. С. также подтвердил законность использования К-польским патриархом титула «Вселенский», к-рый появился значительно раньше и, судя по всему, использовался нерегулярно. Соборное постановление закрепило его наличие в патриаршей титулатуре. Легализация титула вызвала осложнение в отношениях К-польской и Римской Церквей. Тем не менее очевидно, что участники К. С., а также патриарх Иоанн Постник действовали с одобрения имп. *Маврикия*, и постановления К. С. не подвергались пересмотру. Преемник Иоанна Постника свт. *Кириак II* (596–606) пользовался титулом «Вселенский», из-за чего споры с Римом продолжались еще в течение ряда лет на рубеже VI и VII вв. Ист.: *Mansi*. Т. 9. Col. 971.

638 г. После персид. походов имп. *Ираклия* Византийская империя вновь возвратила области с населением, исповедовавшим монофизитство (Сирия, Палестина и Египет), что поставило вопрос об отношении византийского правительства к монофизитам. Политика имп. *Ираклия* была направлена на унию православных с монофизитами на основе догматических уступок — признания во Христе при двух природах одного действующего (энергии) (см.

ст. *Моноэнергизм*) или одной воли (см. ст. *Монофелитство*). Униональная политика была поддержана патриархом *Сергием I* К-польским, а также монофизитскими патриархами Антиохии и Александрии. Учение о единой воле во Христе признал правильным Римский папа *Гонорий I*. Со смертью свт. *Софрония I*, патриарха Иерусалимского, придерживавшегося строгого дифелитства, было решено возобновить политику объединения православных и монофизитов на почве монофелитства. С этой целью в 638 г. был выпущен для всеобщего одобрения «Эктесис» («Изложение веры» — ἑκθεσις τῆς πίστεως — *Mansi*. Т. 10. Col. 992–997; *CPG*, N 7607) имп. *Ираклия*, составленный на основе послания патриарха Сергия папе Гонорию. В «Эктесисе» признание во Христе одной воли при двух природах утверждалось как строго православное: «Совершенно нечестиво признавать во Христе двух, противоположно хотящих. Если Несторий не осмеливался говорить о двух хотениях, а напротив, указывал на тождество воли, то каким образом возможно для православных признавать во Христе две воли? Нужно строго держать церковного учения и признавать во Христе воплотившемся только единую волю». К. С. (возможно, ὁβυδοῦς ἐνδιουδοῖα), созванный патриархом Сергием К-польским в последние месяцы 638 г., одобрил «Эктесис» как якобы согласный с апостольским учением и утвердил его повсеместное принятие, предупреждая, что если кто-нибудь в дальнейшем будет учить об одной или двух энергиях — то епископ или клирик должен быть низложен, монах или мирянин — отлучен от причастия вплоть до исправления. Т. о. произошел отказ от моноэнергизма как основы униональной политики. Ист.: *Mansi*. Т. 10. Col. 999–1001.

639 г. После смерти патриарха Сергия К-польского (дек. 638) его преемник *Пирр*, так же как и Сергий придерживавшийся монофелитских взглядов, вступив на Патриарший престол, созвал К. С., который заново утвердил «Эктесис» имп. *Ираклия*. Патриарх *Кир* Александрийский с восторгом принял «Эктесис». Однако в Риме этот документ вызвал протесты. В 641 г. папа Римский *Иоанн IV* созвал Собор, на к-ром монофелитское учение было объявлено еретическим, и в К-поль

было отправлено послание с требованием уничтожить «Эктесис» (несмотря на то, что неск. лет назад папа Гонорий одобрил послание патриарха Сергия, легшее в основу «Эктесиса»). Имп. *Ираклий* возложил всю вину за «Эктесис» на патриарха Сергия, умершего к тому времени; вскоре (11 февр. 641) император скончался. Т. о. главная цель имп. *Ираклия* — примирить монофизитов вост. провинций империи с православием — не была достигнута.

Ист.: *Mansi*. Т. 10. Col. 1002–1004.

680–681 гг. — см. *Вселенский VI Собор*.

691–692 гг. — Трулльский (Пято-Шестой) Собор, см. в ст. *Вселенский VI Собор*.

712 г. К. С. под председательством патриарха *Иоанна VI*, созванный под давлением императора-монофелита *Филиппика Вардана* (711–713); отменил постановления VI Вселенского Собора, монофелитство стало официальной верой империи. В числе участников Собора прп. *Феофан Исповедник* упоминает Германа, еп. Кизического (впосл. свт. *Герман I*, патриарх К-польский), свт. *Андрея*, архиеп. Критского, Елпидия, диак. Великой церкви, и др., которые «письменно предали проклятию шестой Вселенский Собор» (*Theoph. Chron.* P. 382). Документы Собора были получены в Риме, однако папа *Константин* отверг постановления Собора и отказался признавать интронизацию патриарха Иоанна. Впосл. патриарх Иоанн VI в письме папе Константину (713) сообщал, что никогда не принадлежал к еретикам-монофелитам, но уступил под воздействием имп. *Филиппика* (сверженного незадолго до этого) (*Mansi*. Т. 12. Col. 196–206; *PG*. 96. Col. 1416–1433). Однако ни папа Константин, ни его преемник папа *Григорий II* не вступали в общение с иерархом, уличенным в ереси. Имп. *Анастасий II*, восшедший на престол после низложения *Филиппика* (713), отменил распоряжения императора-еретика о монофелитстве; по его распоряжению архидиак. *Агафоном* были восстановлены акты VI Вселенского Собора, уничтоженные при имп. *Филиппике*.

806 г. К. С. при патриархе свт. *Никифоре I* (806–815) и имп. *Никифоре I* (802–811). Непосредственно после возведения *Никифора* на Патриарший престол имп. *Никифор* пожелал, чтобы новый патриарх снял





церковное запрещение с пресв. Иосифа, игум. Кафарского монастыря, наложенное на него предыдущим патриархом свт. *Тарасием* за то, что он «незаконно» венчал имп. *Константина VI* с *Феодотой*. Запрещение было снято Собором из 15 епископов (*Theod. Stud.* Ep. 24; 555). Соборное решение вызвало обострение отношений между патриархом и иноками Студийского монастыря, к-рое привело к новой фазе т. н. михианского («прелюбодейного») раскола. Несмотря на то что прп. *Феодор Студит* хранил молчание на Соборе, не желая ради мира церковного идти на прямое противостояние (*Ibid.* 43), вполн. студиты не признали снятия запрещения с Иосифа и избегали участия в патриарших литургиях в соборе Св. Софии, где служил также и Иосиф, к-рый был экономом этой церкви.

809 г. В 808 г. свт. *Иосиф*, архиеп. Фессалоникийский, прибыв в К-поль для того, чтобы навестить своего брата прп. *Феодора Студита*, не принял участия в патриарших богослужениях в Великой церкви. Т. о. протест студитов против решений Собора 806 г. оказался известен имп. *Никифору*. В янв. 809 г., узнав о том, что прп. *Феодор Студит* и архиеп. *Иосиф Фессалоникийский* вместе с *Платоном Затворником* и остальными студийскими монахами отделились от общения с патриархом *Никифором*, император «собрал многих епископов и игуменов и приказал созвать против них Собор, которым они были выслены из монастыря и изгнаны из города» (*Theoph. Chgon.* P. 484). Собор подтвердил полное оправдание игум. *Иосифа Кафарского* и анафематствовал тех, кто не принимают «икономию святых» (*Theod. Stud.* Ep. 48). Кроме того, Собор низложил архиеп. *Иосифа Фессалоникийского* до пресвитерского сана. Студиты (в лице прп. *Феодора*) назвали этот Собор «прелюбодейным», объявили его антиканоническим и провозгласили, что в Византии появилась «прелюбодейная ересь» (т. е. оправдывающая благословение незаконного брака имп. *Константина VI* и *Феодоты*). Прп. *Феодор Студит* полагал, что с оправданием игум. *Иосифа* в Византийской Церкви перестала существовать истинная иерархия. В одном из писем он отмечал: «У них (патриарха и его сторонников) нет священства, жертвы и прочих средств вра-

чевания наших душевных болезней» (*Ibid.* 36). Прп. *Феодор* писал послания Римскому папе *Льву III* с просьбой защитить Церковь, созвав законный Собор, который бы «прекратил еретическое учение» и отменил решения К. С., как направленные к поруганию Евангелия (*Ibid.* 33, 34). К числу обвинений против К. С. 809 г. студиты прибавляли и такие будто бы принятые Собором решения: «Божественные законы не простираются на царей»; «каждый из иерархов имеет власть над Божественными правилами, несмотря на содержащиеся в них постановления» (*Ibid.* 33; ср.: 555). Раскол был устранен в 811 г. Перед смертью имп. *Никифор* вернул из ссылки прп. *Феодора* и др. студийских монахов, а игум. *Иосиф* по требованию имп. *Михаила I Рангаве* был вновь низвергнут из духовного сана.

М. В. Никифоров

815 г. Иконоборческий Собор имп. *Льва V*. После разгрома и гибели имп. *Никифора I* в Болгарии летом 811 г. Византийская империя, в одночасье лишившаяся большей части армии и военно-политической элиты во главе с императором, оказалась на грани катастрофы. Сын и наследник *Никифора* имп. *Ставракий* был тяжело ранен и уже в окт. того же года отрекся от престола. На престол в К-поле взошел зять *Никифора* *Михаил I Рангаве*. Между тем болг. хан *Крум* перешел в контрнаступление. Во время переговоров имп. *Михаил*, убежденный сторонник иконопочитания, отверг ультиматум *Крума* о выдаче пленных болгар, перешедших в христианство (на родине их ждала казнь за измену). 22 июня 813 г. визант. армия потерпела сокрушительное поражение при *Версиникии* (близ *Адрианополя*), вскоре в войске произошел мятеж. Новым императором был провозглашен полководец *Лев V Армянин* (по слухам, сам и спровоцировавший поражение). *Михаил* отрекся от престола и принял монашество вместе с женой и сыновьями (один из них вполн. патриарх свт. *Игнатий*).

Лев V, по всей видимости, сочувствовал иконоборческой политике *Исаврийской* династии. Поэтому при его коронации патриарх К-польский свт. *Никифор I* взял с него письменное свидетельство приверженности православия. Весной 814 г. хан *Крум*, подготовивший новую грандиозную

экспедицию против Византии, оснащенную мощными осадными орудиями, внезапно скончался. В Болгарии началась борьба за власть, что дало империи неожиданную передышку.

Летом 814 г. имп. *Лев V Армянин* поручил своему советнику молодому и амбициозному *Иоанну Грамматику* (вполн. *Иоанн VII Грамматик*, патриарх К-польский) подготовить материалы для реабилитации иконоборчества. Замысел императора был вызван не столько его личными симпатиями, сколько настроениями в визант. армии и некр-рых общественных кругах. Военные и политические катастрофы императоров-иконопочитателей контрастировали с достижениями иконоборцев *Льва III* и *Константина V*. Трудно было удержаться от соблазна истолковать происходившие события в ветхозаветном ключе, как проявление гнева Божия за идолопоклонство. Комиссия *Иоанна*, работавшая во дворце под покровом тайны, получила поддержку еп. *Антония Силейского*; но, когда его вызвал патриарх, тот отрицал свои иконоборческие симпатии и поклялся в верности православию.

В дек. 814 г. император, ссылаясь на «соблазны в народе», предложил патриарху свт. *Никифору I* возобновить дискуссию о правомерности почитания икон. Однако патриарх и поддержавшие его епископы и игумены во главе с прп. *Феодором Студитом* отказались идти против решений Вселенского Собора. В ответ на спровоцированное императором осквернение и последующее снятие образа Христа *Халкита* с ворот Большого дворца патриарх накануне Рождества 814 г. собрал в своей резиденции 270 епископов, к-рые торжественно осудили новых иконоборцев, низложили *Антония Силейского* и поклялись вместе умереть за православие.

Тогда имп. *Лев V* решил действовать хитростью. В нач. 815 г. он посулами и угрозами склонил на свою сторону часть епископов, к-рые на поместном Соборе осудили патриарха. В сер. марта 815 г. свт. *Никифор* был принужден к отречению от престола и под конвоем выслан на побережье Босфора. На его место был поставлен *Феодот I* *Мелиссин Касситера*, свойственник имп. *Константина V*. Оппозицию иконоборцам возглавил прп. *Феодор Студит*,





но вскоре он был отправлен в ссылку. Преследованиям подверглись и др. церковные деятели, среди которых был прп. Феофан Исповедник.

В апр.— мае 815 г. под председательством патриарха Феодота, во всем послушного имп. воле, в храме Св. Софии состоялся Собор, претендовавший на статус вселенского. На нем присутствовали помимо епископов игумены и приглашенные светские лица. На 1-м же заседании организаторы Собора обозначили главную цель, реабилитировать решения иконоборческого Собора 754 г. В дальнейшем они принуждали правосл. епископов и игуменов к согласию с помощью оскорблений, насилий и угроз.

Соборное определение (орос) не сохранилось, но может быть реконструировано на основе обличающих его сочинений свт. Никифора I и др. источников. Оно провозглашало анафему защитникам иконопочитания и отвергало Вселенский VII Собор. В отношении икон было повторено, в несколько смягченной форме, мнение иконоборческого Собора 754 г.: почитание священных изображений было осуждено как «непотребное» (ἄχρηστον), хотя в отношении к ним и не применялось название «идолы» (Serruys. 1903. P. 348–349).

Долгое время считалось, что Собор 815 г. был лишь слабой попыткой возобновить действия решений иконоборческого Собора при имп. Константине V (754). Однако исследователи, изучавшие полемику периода «второго иконоборчества», решительно опровергли эти представления. Напротив, богословские дискуссии вокруг Собора 815 г. получили характеристику «философской кульминации» всех иконоборческих споров (Alexander. 1953. P. 37).

Сразу после Собора по всей империи была развернута кампания по принуждению духовенства к признанию его решений. Священные изображения повсюду подвергались поруганию и уничтожению. Все упоминания об иконах исключались из богослужебных текстов, песнопений и книг. Были написаны новые учебники, одобрявшие иконоборчество. Православных склоняли к уступкам посулами и угрозами, упорствовавших лишали кафедр и должностей, и отправляли в ссылку. Наиболее принципиальных борцов с ересью иконоборчества подвергали пыткам и жестоким наказаниям. При этом

власти старались не допускать кровопролития, чтобы не позволить защитникам икон выступать в роли мучеников за веру (Доброклонский. 1913. С. 755–756).

Возобновление иконоборчества встретило решительную оппозицию в среде монашества, к-рое возглавлял пребывавший в ссылке прп. Феодор Студит. Репрессии не смогли сломить дух борцов за православие. В 820 г. имп. Лев V пал жертвой дворцового переворота. Сменивший его имп. Михаил II отказался от вмешательства в церковные дела, но не стал отменять решений Собора 815 г.

Ист.: Alexander P. J. The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos) // DOP. 1953. Vol. 7. P. 35–66 [P. 58–66 — реконструкция ороса].
Лит.: Serruys D. Les actes du concile iconoclaste de l'an 815 // Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome. P., 1903. T. 23. P. 345–351; Доброклонский А. П. Прп. Феодор, исповедник и игумен Студийский. Од., 1913. Ч. 1. С. 733–756; Ostrogorsky G. Studien zur Geschichte des byzant. Bilderstreites. Breslau, 1929. S. 46–60; Anastos M. V. The Ethical Theory of Images Formulated by the Iconoclasts in 754 and 815 // DOP. 1954. Vol. 8. P. 151–160; Афиногенов Д. Е. К-польский патриархат и иконоборческий кризис в Византии. М., 1997. С. 64–79.

843 г. После кончины имп. Феофила (сына имп. Михаила II) его вдова августа св. Феодора, возглавившая правительство империи при малолетнем имп. Михаиле III, стала готовить восстановление иконопочитания. Почитание священных изображений, принятое VII Вселенским Собором (787) и вновь запрещенное после К. С. 815 г., втайне было достаточно широко распространено. Императрица была известна как тайная почитательница икон, что вызывало недовольство ее супруга, воспитанного в строгом иконоборчестве. Впрочем, под конец правления Феофил, потерпевший неск. тяжелых поражений от арабов, утратил былую уверенность в правоте своих убеждений. Не исключено, что на смертном одре он раскаялся в иконоборческой политике и пришел к православию. Во всяком случае, в этом клятвенно заверяла Церковь его супруга (о покаянии и прощении Феофила см.: Афиногенов. 2004).

В нач. 843 г. (Boor. 1895; Васильев. 1900) на совещании с представителями монашества — главной силой, стоявшей все предыдущие годы на защите почитания икон, имп. Феодора объявила о своем решении восстановить Православие. Вскоре главный идеолог иконоборчества патри-

арх Иоанн Грамматик был смещен и отправлен в ссылку. На поместном Соборе, проходившем во дворце в помещении каниклия (имп. секретариата, глава которого логофет Феокист в то время считался неофициальной главой правительства), на К-польскую кафедру был избран свт. Мефодий I. Его интронизация состоялась, по всей вероятности, в воскресенье сырной седмицы, 4 марта (Афиногенов. 2004. С. 65). Тот же Собор объявил о восстановлении иконопочитания. Торжественное празднование этого события с участием императоров и патриарха и процессией из храма Св. Софии к ц. Богородицы Халкопратийской и форуму Константина состоялось в 1-е воскресенье Великого поста — 11 марта 843 г. В посл. (не ранее конца IX в.) этот праздник под названием «Торжество Православия» вошел в число общецерковных и ежегодно отмечается правосл. Церковью.

Окончательная победа над последней в истории Православия крупной ересью не потребовала созыва Вселенского Собора, т. к. все необходимые решения уже были приняты VII Вселенским Собором. В ближайшие после 843 г. десятилетия К-польская Церковь проводила активную разъяснительную работу среди др. правосл. Церквей, утверждая необходимость закрепления этого Собора в числе Вселенских (см., напр.: Phot. Ep. P. 52).

Ист.: Oratio historica in festum Restitutionis imaginum // Analecta byzantino-russica / Ed. W. Regel. Petropoli, 1891. P. 19–39.
Лит.: Boor C., de. Der Angriff der Rhos auf Byzanz // BZ. 1895. Bd. 4. S. 445–466; Васильев А. А. Византия и арабы. СПб., 1900. [Т. 1:] Полит. отношения Византии и арабов за время Аморийской династии. Прил. С. 142–146; Gouillard J. Le décret du synode de 843 // CIEB, 12. 1964. T. 2. P. 439–449; Афиногенов Д. Е. Торжественная процессия в К-поле в день восстановления иконопочитания 11 марта 843 г. // Сакральная топография средневеков города / Ред.-сост.: А. Л. Баталов, Л. А. Беляев. М., 1998. С. 31–35; он же. «Повесть о прощении императора Феофила» и Торжество Православия. М., 2004.

П. В. Кузенков

858–859 гг. Осенью 858 г. Собор, состоявшийся в имп. дворце (очевидно, σύννοδος ἐνδῆπιουσα), объявил о смещении патриарха Игнатия по обвинению в заговоре (по-видимому, без канонических прещений) и о поставлении свт. Фотия. По обоснованному мнению Ф. Дворника (Dvornik F. The Photian Schism: History and Legend. Camb., 1948), Игнатий подал добровольное отречение. Однако против-





ники свт. Фотия в февр. 859 г. на 40-дневном собрании в ц. Св. Ирины провозгласили его низложенным, а Игнатия — единственным законным патриархом.

Ответом со стороны властей стал многолюдный Собор игнатианского клира, состоявшийся, вероятно, в марте в храме св. Апостолов, на к-ром участники собрания в ц. Св. Ирины были лишены сана и отлучены от Церкви, а поставление Игнатия в 847 г. объявлено незаконным на основании 30-го Апостольского правила, поскольку произошло без Собора, по единоличному повелению имп. Феодоры. В вину патриарху была также поставлена присяга на верность правительству, принесенная при вступлении на кафедру. На основании расходящихся показаний источников Дворник предполагает, что в 859 г. было 2 Собора: один, более официальный, — весной в храме св. Апостолов, другой — в авг. во Влахернах, на к-ром, в отличие от первого Игнатий присутствовал.

861 г. (также Двукратный, или Перво-Второй, Протодеуτέρα). Весной 860 г. имп. Михаил III и свт. Фотий отправили послания папе Николаю I. Император в силу своих прерогатив предложил ему прислать легатов на Собор, к-рый должен был окончательно осудить иконоборчество. Папа направил известных знатоков канонического права епископов Родоальда и Захарию, которые прибыли в К-поль осенью и вступили в длительные переговоры с визант. светскими и церковными властями. Собор открылся на Пасху, 6 апр. 861 г. и, согласно *Иоанну Зонаре* (PG. 137. Col. 1004–1007), был представлен как продолжение К. С. 859 г. в храме св. Апостолов, отчего и получил свое название.

Греч. текст соборных деяний был сожжен по решению К. С. 869–870 гг., однако в каноническом собрании кард. Деуседита сохранился латинский перевод протоколов, относящихся к суду над Игнатием в течение первых 4 заседаний. Вольное изложение тех же процедур дает игум. Феогност от лица Игнатия (в т. н. *Libellus Theognosti*). Из этих текстов, в частности, можно понять, что бывш. патриарх не апеллировал к Риму как к высшей судебной инстанции. Повторный суд над Игнатием под председательством папских послов был существенной ус-

тупкой Риму, в обмен на к-рую легаты согласились на то, чтобы послание папы Николая было оглашено в модифицированном виде (следуя прецеденту с посланием папы Адриана I на VII Вселенском Соборе). Впосл. это дало папе повод обвинять византийцев в фальсификации. Осуждение Игнатия по 30-му Апостольскому правилу было подтверждено.

Догматическая часть постановлений Собора не сохранилась (по-видимому, она включала анафему иконоборческим патриархам, в первую очередь Иоанну Грамматику, к-рый тогда был еще жив), однако 17 правил были включены во все основные канонические собрания, имевшие хождение в Византии. Эти правила предписывают, чтобы мон-ри основывали только с согласия епископа, причем владельцы обращаемых в мон-ри имений не должны впредь распоряжаться этим имуществом; пострижение в монахи должно происходить лишь в присутствии игумена, принимающего новопостриженного в послушание; игумены обязаны заботиться о своих монахах; монах, самовольно покидающий обитель, подлежит отлучению, пока не вернется; предписывается 3-летний испытательный срок перед принятием иночества; монахи не должны владеть имуществом; новые монастыри не должны основываться в ущерб епархиальным доходам; скопляющий кого-либо не в целях лечения подлежит лишению сана или отлучению; рукоприкладство со стороны священника наказывается извержением из сана; запрещается использовать священную утварь в мирских целях; клирики, занимающие светские должности, подлежат лишению сана, так же как и служащие в домовых церквях без ведома епископа; осуждающие своего епископа до соборного разбирательства подвергаются такому же прещению; епископ, разорвавший общение со своим митрополитом и не поминающий его за литургией, подлежит низложению, как и митрополит, поступающий так по отношению к патриарху; запрещается рукополагать епископа на кафедру, прежний предстоятель к-рой жив и не лишен сана, причем епископ, отсутствующий на кафедре более 6 месяцев без уважительной причины, должен быть низложен. Удовлетворяя требование папы, Собор постановил, что впредь

кандидаты в епископы должны будут провести установленное время в предшествующих степенях священства.

Д. Е. Афиногенов

867 г. (т. н. Фотиев «Вселенский Собор»). Несмотря на то что К. С. 861 г. подтвердил законность возведения свт. Фотия на престол, папа Николай I отказался признать деяния собственных легатов и дезавуировал их подписи под соборными актами. Более того, в 863 г. Римский Собор низложил Фотия и отлучил его от Церкви. Резкое обострение произошло и в Болгарии: св. равноап. Борис, князь Болгарский, принявший крещение вместе со всем народом по греч. обряду от визант. священников, в 866 г. вступил в контакты с папой; в Болгарию прибыли рим. миссионеры, начавшие вытеснять греч. духовенство и осуждать отличавшиеся от латинских греч. обычаи.

Патриарх Фотий резко изменил прежде дипломатичную политику в отношении Рима и перешел к жестким действиям. Весной 867 г. он отправил окружное послание вост. патриархам с приглашением на «вселенский Собор», на к-ром предполагалось рассмотреть острые вопросы, возникшие в отношениях с Западом. На 1-е место были вынесены те догматические и канонические отклонения западной церковной традиции, которые выявились в ходе столкновения латинского и греческого духовенства в Болгарии. Прежде всего предстояло рассмотреть и осудить такое догматическое «новшество», как добавление *Filioque* («и от Сына») в *Никео-Константинопольский Символ веры*. Кроме того, речь шла об отклонениях в соблюдении Великого поста, о непризнании миропомазания, совершенного священниками, о требовании безбрачия духовенства и др. более мелких отступлений «латинян». Характерно, что вопрос об использовании опресноков за литургией не поднимался. Наконец, Собору предстояло рассмотреть жалобы на канонические нарушения «епископа Италии» (перевод окружного послания см. в сб.: *Фотий, свт.* Антилиатинские сочинения. С. 125–145).

Узнав о содержании этого текста, папа Николай в свою очередь разослал окружное послание к Западной Церкви, призывая епископов





всех частей распавшейся к тому времени Франкской державы к объединенной борьбе с Востоком. Он потребовал, чтобы возглавлявшие поместные Церкви Запада архиепископы созывали свои Соборы, дав единодушную отповедь «нападкам» Фотия. Один из наиболее авторитетных иерархов в Западнофранкском королевстве, архиеп. митрополии Реймса *Гинкмар*, несмотря на натянутые отношения с папой, с энтузиазмом поддержал его послание. Полемические трактаты в защиту лаг. обычаев написали Парижский еп. *Эней* и *Ратрамн*, мон. из Корби (*Aeneas Parisiensis. Liber adversus Graecos* // PL. 121. Col. 685–762; *Ratramnus Corbeiensis. Contra Graecorum opposita Romanam ecclesiam infamantium* // Ibid. Col. 225–346; см.: *Hergenröther*. 1867. S. 668–674; *Лебедев*. 1998. С. 229–267).

Виртуозно сплетая проблему *Filioque* (добавление к-рого в Символ веры было характерно в то время для франк. церковной традиции, но еще долго не укоренилось в Риме) с вопросом о «тирании» папы, свт. Фотий подготовил основательную почву для реванша. В авг. — сент. 867 г. Собором с участием представителей патриархов Востока папа Римский был осужден, низложен, а возможно, даже и анафематствован. Впрочем, точно судить о деяниях этого Собора — одного из важнейших в церковной истории — не представляется возможным ввиду уничтожения его актов. Уже в кон. сент. того же года в К-поле произошел очередной дворцовый переворот. Император Михаил III, единомышленник свт. Фотия, был убит своим соправителем *Василием I Македонянином*. Новый император, осужденный свт. Фотием как узурпатор, поспешил восстановить на престоле низложенного Игнатия и направил в Рим посольство с заверениями в лояльности к папе. Деяния «Фотиева» Собора были дезавуированы, а Фотий вместе со всеми поставленными им епископами был низложен и отправлен в ссылку.

Ист.: *Фотий, свт., патр. К-польский*. Антилатинские сочинения / Пер.: Д. Е. Афиногенов и П. В. Кузенков. М., 2015.
Лит.: *Hergenröther J.* Photius, Patriarch von Konstantinopel: Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma. Regensburg, 1867. Bd. 1; *Россейкин Ф. М.* К-польский Собор 867 г. // БВ. 1915. Т. 1. № 2. С. 365–394; *Καμίρης Ι. Ν.* Ὁ πατριάρχης Φώτιος καὶ ἡ ἐν Κωνσταντινουπόλει σύνοδος τοῦ 867 // Ἐκκλησιαστικά. 1954. Т. 31. С. 226–229; *Sansterre J.-M.* Les

représentants des patriarchats au concile photien d'août-septembre 867 // Byz. 1973. Vol. 43. P. 195–228; *Лебедев А. П.* Очерки внутренней истории Византийско-вост. Церкви в IX, X и XI вв. / Ред.: М. А. Морозов. СПб., 1998.

869–870 гг. (8-й «вселенский Собор» католич. Церкви). Для окончательной отмены решений «Фотиева» Собора 867 г. и примирения с Римской Церковью имп. Василий I созвал в К-поле новый «вселенский» Собор с участием папских легатов и представителей вост. патриархов. Папа Николай I умер незадолго до прибытия византийского посольства; его преемник папа *Адриан II* (867–872) откликнулся на приглашение и направил в К-поль в качестве своих легатов епископов *Доната* и *Стефана* и диак. *Марина*.

Собор заседал в храме Св. Софии с 5 окт. 869 по 28 февр. 870 г. под председательством римских легатов. Помимо них и представителей вост. патриархов на 1-м заседании присутствовало всего 12 епископов; к 3-му заседанию их число достигло 23, а в окончательной редакции актов присутствует ок. 100 подписей. Столь малое количество участников объясняется тем, что епископов допускали на Собор только после подписания ими особой формулы, составленной в Риме. Не только сторонники свт. Фотия, но и многие «игнатиане» отказались пойти на такой шаг, усматривая в этом умаление достоинства К-польской Церкви (в итоге документ подписали всего 40 чел.).

Открывая К. С., император приветствовал духовенство и указал, что мирянам следует воздерживаться от вмешательства в церковные дела. Главным результатом Собора стало восстановление в сане патриарха Игнатия. Собор попытался убедить епископов-сторонников свт. Фотия принести покаяние и воссоединиться с новым патриархом, но лишь немногие пошли на это. В итоге все «фотииане» из числа духовенства и мирян были осуждены и отлучены от Церкви, а Фотий — анафематствован за канонические преступления. Бывш. патриарх расценивал происшедшее как беззаконие и «варварство», но верил в высшую мудрость Божественного домостроительства (PG. 102. Col. 889–893).

Собор также осудил как ересь некое учение «о двух душах» (якобы развивавшееся свт. Фотием) и принял неск. дисциплинарных канонов. В частности, было запрещено вме-

шательство светских властей в избрание патриархов и митрополитов; присутствие на выборах императора или его представителей было дозволено только с согласия духовенства (правила 12, 21, 22).

По окончании Собора имп. Василий I, по-видимому осознав, что его стремление угодить Римскому престолу зашло слишком далеко, приказал выкрасть соборные акты, но был вынужден вернуть их папским легатам. Вскоре церковная политика императора резко переменялась. Свт. Фотий был возвращен из ссылки, а в 877 г., после кончины примирившегося с ним свт. Игнатия, был вновь возведен на Патриарший престол. Деяния осудившего его К. С. 869–870 гг. были подвергнуты забвению и оттеснены актами следующего «вселенского Собора», состоявшегося в 879–880 гг. В визант. канонических сборниках ни деяния, ни каноны К. С. 869–870 гг. не встречаются. Однако в западной церковной традиции возобладала противоположная тенденция. В условиях обострения и фактического разрыва церковных отношений между Римом и К-полем после т. н. Великой схизмы 1054 г. зап. канонисты использовали прецедент К. С. 869–870 гг. как доказательство признания К-полем первенства папы Римского в ключевых церковных вопросах. После XI в. этот К. С. стали включать в перечни общецерковных Соборов в качестве «восьмого»; он фигурирует под этим номером в числе «вселенских» (точнее, «всеобщих» — *Concilia generalia*) Соборов католич. Церкви по сей день. Ист.: *Mansi*. Т. 16. Col. 13–179; *Concilium Constantinopolitanum IV a. 869–870*: (transl. latina). Turnhout, 2010.

Лит.: *Муравьев А. Н.* Правда Вселенской Церкви о Римской и прочих патриарших кафедрах. СПб., 1849²; *Hergenröther J.* Photius, Patriarch von Konstantinopel: Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma. Regensburg, 1867. Bd. 1; *Иванцов-Платонов А. М.*, *прот.* К исследованиям о Фотии, патр. К-польском // ЖМНП. 1892. Ч. 281. Отд. 2. № 5. С. 1–72; № 6. С. 299–315; *Grumel V.* Un nouveau document sur la question photienne: La lettre intégrale d'Étienne V à Basile I^{er} // СГЕВ, 6. 1950. Т. 1. P. 241–242; *Огицкий Д. П.* К-польские Соборы 869–870 и 879–880 гг. и церковная современность // ЖМП. 1969. № 12. С. 62–66 (То же // ВРЗЕПЭ. 1969. № 68. С. 218–227); *Stephanou P. E.* Deux conciles, deux ecclésiologies?: Les conciles de Constantinople en 869 et en 879 // ОСР. 1973. Vol. 39. N 2. P. 363–407; *Palma M.* Antigrafo/apografo: La formazione del testo latino degli atti del concilio costantinopolitano dell' 869–70 // Il libro e il testo: Atti del conv. intern.





Urbino, 1984. P. 307–335; Der Kampf um das Menschenbild: Das 8. Ökumenische Konzil von 869/870 und seine Folgen / Hrsg. H. H. Schöffler. Dornach, 1986; *Лебедев А. П.* Очерки внутренней истории Византийско-вост. Церкви в IX, X и XI вв. / Ред.: М. А. Морозов. СПб., 1998. С. 85–89; *он же.* История К-польских соборов IX в. / Ред.: М. А. Морозов. СПб., 2001. С. 85–188; *Тамаркина И. В.* Рассказ о К-польском Соборе 869/70 г. в «Житии патриарха Игнатия»: Проблема источника // КВНФ. 2000. Вып. 1. С. 29–33; *Chadwick H.* East and West: The Making of a Rift in the Church: From Apostolic Times until the Council of Florence. Oxf. etc., 2003.

879–880 гг. Осуждение патриарха Фотия и его сторонников Собором 869–870 гг. не только не принесло примирения, но и еще более обострило церковные противоречия внутри Византийской империи между сторонниками свт. Фотия и вернувшегося на престол свт. Игнатия. Более того, та резкая форма, в которой была проведена отмена решений К. С. 867 г. и ультимативное требование письменного выражения лояльности к Риму (*libellus satisfactionis*) от всех епископов К-польской Церкви, вызвала недовольство не только «фотиан», но и умеренных «игнатиян». Массовое осуждение «пришпешников» Фотия привело к извержению из сана огромного количества клириков (было осуждено ок. 200 епископов), так что начала ощущаться нехватка духовенства. Особенно остро встал вопрос с греческими миссионерами среди недавно крещенных болгар и «росов» (см. *Аскольд и Дир*): они были отправлены на проповедь Фотием и теперь оказались под каноническим запретом.

В этих обстоятельствах имп. Василий I и патриарх Игнатий решили смягчить церковную политику. В 871 г. в Рим было направлено посольство во главе с одним из лидеров «игнатиян», мон. Феогностом. Но и папа Адриан II, и сменивший его в дек. 872 г. *Иоанн VIII* не хотели и слышать о послаблениях «фотианам», а распространение христианства в Болгарии считали исключительно своей прерогативой. В Риме указывали, что с древних времен территория всего Балканского п-ова за исключением ближайшей к К-полю области относилась к юрисдикции Римской Церкви. Папа Иоанн VIII грозил патриарху Игнатию каноническими прещениями за то, что, посягая на Болгарию, он ведет себя «хуже Фотия» (MGH. Ерр. Т. 7. P. 277, 294, 296).

Дело вновь шло к церковному разрыву, и во избежание этого имп. Василий предложил папе обсудить все спорные вопросы на новом «всеобщем Соборе». Иоанн VIII, испытывавший политические трудности в отношениях с соседними князьями и стремившийся сохранить сильного союзника в лице восточного императора, согласился на предложение. В К-поль были направлены легаты, епископы Павел Анконский и Евгений Остийский, с жесткими посланиями грекам и болгарам. Болг. кн. Бориса (Михаила) и его брата Петра папа призывал вернуться в лоно Римской Церкви, к-рая одна способна оградить их от ересей; греческих миссионеров в Болгарии объявлял отлученными, а от патриарха требовал в течение 30 дней отозвать своих клириков из Болгарии, грозя отлучением.

В окт. 877 г. патриарх Игнатий умер и на его место был вновь возведен свт. Фотий. Легаты прибыли в К-поль, не зная об этих переменах. Они воздержались от общения с новым патриархом до получения инструкций из Рима. К папе было отправлено посольство с письмами императора, патриарха Фотия и визант. духовенства, в которых были выражены просьбы о признании единодушно избранного предстоятеля К-польской Церкви. Иоанн VIII созвал Римский Собор, на котором объявил о прощении и признании Фотия на условии его публичного покаяния, примирения с «игнатиянами» и отказа от миссионерской активности в Болгарии. Новый посол, кардинал-пресвитер Петр, доставил в К-поль папские послания императору, клирикам и патриархам восточных Церквей, Фотию и сторонникам Игнатия, а также особую инструкцию (*commonitorium*) для легатов (Ibid. P. 167–190).

Изучение К-польского Собора 879–880 гг. осложняется историко-ведческими проблемами. Во-первых, текст упомянутых папских посланий (кроме письма к «игнатиянам») сохранился в 2 вариантах, латинском (в Регистре Иоанна VIII, известном по единственной рукописи 2-й пол. XI в. из Монте-Кассино) и греческом (в соборных актах), которые существенно отличаются друг от друга; инструкция сохранилась только в версии, зачитанной на Соборе (*Meijer*. 1975. P. 41–45). Греч. версия значительно мягче в выра-

жениях папских требований, особенно в отношении прекращения болг. миссии. Она содержит также запрещение ссылаться на акты «антифотианских» Соборов, к-рое отсутствует в лат. тексте. В инструкции легатам также говорится, что Собор 869–870 гг. «не должен числиться среди других святых Соборов Церкви» (гл. 10). Скорее всего изменения в текст писем были внесены уже в К-поле при подготовке Собора, возможно с ведома легатов, которым папа предоставил определенную свободу действий по ситуации (*Dvornik*. 1958; ср.: *Grumel*. 1940; *Hofmann*. 1949). Во-вторых, греч. рукописная традиция соборных деяний очень обширна и разнообразна. В разных рукописях (древнейшая из к-рых относится к XIII в., а большинство — к XV–XVI вв.) варьируется не только текст, но и число соборных деяний (от 4 до 7). Это ставит вопрос об аутентичности текста соборных актов, к-рый до выхода в свет критического издания не может считаться окончательно решенным. Большинство исследователей склоняются к признанию подлинности всех 7 деяний (*Hergenröther*. 1868. Bd. 2. S. 528–551; *Jugie*. 1938; *Meijer*. 1975. P. 49–55; ср.: *Laurent*. 1930; *Idem*. 1938).

Соборные заседания открылись в нач. нояб. 879 г. на галерее храма Св. Софии. Согласно актам, на них присутствовало 383 епископа (возможно, однако, что это число относится к общему числу архиереев, подписавших акты), в т. ч. представители всех 5 Патриарших престолов, это придавало Собору статус «вселенского». Имп. Василий I не присутствовал (что можно объяснить трауром по его старшему сыну Константину, внезапно скончавшемуся накануне открытия Собора: *Dvornik*. 1948. P. 189). Первое заседание было посвящено церемониальным приветствиям. Легаты от имени папы призвали собравшихся восстановить мир и единство в Церкви, на что епископы ответили, что у них давно «единый пастырь — наш святейший владыка вселенский патриарх Фотий». Митр. Захария Халкидонский в своей речи отметил, что Собор созван «ради доброго имени Римской Церкви», к-рое подверглось опасности из-за того, что на основе односторонней и недостоверной информации о событиях на Востоке Рим выносил неадекватные





решения. В конце заседания легаты поднесли свт. Фотию папские дары — епископское облачение, паллий (омофор), альбу (стихарь), казулу (фелонь) и обувь — тем самым признав его патриаршее достоинство (*Mansi*. Т. 17. Col. 389).

Второе заседание состоялось 17 нояб. 879 г. Оно открылось краткой литургией с участием легатов, которые пели части службы на латыни. Затем были зачитаны послания папы и восточных патриархов. По запросу легатов свт. Фотий рассказал об обстоятельствах своего вторичного возведения на Патриарший престол, указав на то, что не он был инициатором этого деяния, но не было и давления со стороны императора. Особо свт. Фотий упомянул о своем примирении с покойным свт. Игнатием.

Третье заседание, 19 нояб., началось с чтения письма папы епископам всех Восточных Церквей, в котором Иоанн VIII настаивал на недопустимости возведения мирян в архиереи (в свое время это было одним из главных обвинений против Фотия). В последовавших прениях епископы возражали против такого подхода, видя в этом вмешательство во внутренние дела К-польской Церкви. Затем было зачитано послание Феодосия, патриарха Иерусалимского, в котором ставилась под сомнение легитимность представителей Востока на Соборе 869–870 гг. В связи с этим легаты папы стали выяснять полномочия присутствовавших делегатов от вост. патриархов и убедились в их законности и беспристрастности. В конце легаты засвидетельствовали, что «Константинополь долгие годы не знал такого мужа, как Фотий», и стали зачитывать части полученной ими от папы и Римского Собора инструкции (*Commonitorium*).

Четвертое заседание состоялось после продолжительного перерыва, 24 дек. Ввиду приближавшегося Рождества епископы собрались не в Св. Софии, а в помещении «великого секрета». Заседание началось с принятия грамот митр. Василия Мартиропольского, представителя Антиохии, прибывшего на Собор с посланиями нового патриарха Иерусалимского Илии. Затем было рассмотрено дело двух патрикиев, к-рые отказывались вступить в общение с патриархом Фотием, но в посл. раскаялись и получили положенную

епитимию. Остальное время было посвящено обсуждению инструкции папских легатов. «Болгарский вопрос» (гл. 9) сразу же был отложен, как находящийся всецело в компетенции императора. Возражения папы против рукоположения мирян (гл. 8) были оспорены на множестве примеров, после чего было указано, что, если такой запрет существует в Римской Церкви, это не значит, что он должен быть навязан другим. Отмена решений Собора 869–870 гг. (гл. 10) была встречена с ликованием. Наконец, кард. Петр был приглашен сослужить патриарху Фотию за рождественским богослужением (*Ibid.* Col. 492).

На 5-м заседании, 26 янв. 880 г., рассматривались практические вопросы. Свт. Фотий выступил с предложением утвердить авторитет Собора 787 г. против иконоборцев и внести его в число Вселенских Соборов — что и было принято с согласия папских легатов. Это решение, принятое в 869–870 гг., лишнее дезавуировало антифотианский Собор. Затем было принято решение по делу одного из лидеров «игнатиан», митр. Митрофана Смирнского. Он не признавал свт. Фотия, а посланной к нему соборной делегации ответил, что болен и не может прибыть на Собор. Папские легаты не сочли это за уважительную причину, отлучив Митрофана от Римской Церкви.

В связи с этим Собор принял каноническое правило о взаимной действительности отлучений, извержений и анафем, налагаемых папой Римским и патриархом К-польским. Митрофан был вновь призван к воссоединению патриархом Фотием и после его отказа отлучен Собором на основании данного канона. 2-е прав. запрещало архиереям самовольно удаляться в монастыри для иноческого жития, а сделавшие это были лишены права возвращаться на кафедру. 3-е прав. налагало анафему на мирян, дерзающих бить или заключать в темницу епископов — как без вины, так и под предлогами вины. Все 3 правила «Собора во храме Премудрости — Слова Божия» вошли в сборники канонического права правосл. Церкви.

После этого епископы по приглашению легатов поставили подписи под соборными актами.

Шестое заседание состоялось в Большом дворце 3 марта 880 г. В нем

приняли участие имп. Василий I и представители Собора — 22 епископа. В краткой речи император сказал, что отсутствовал на заседаниях, дабы ни малейшим образом не стеснять свободу действий епископов, и предложил запечатлеть достигнутое на Соборе единодушие словами Никео-Константинопольского Символа веры. Что и было сделано. Более того, были осуждены любые добавления к Символу, что, разумеется, подразумевало *Filioque*. После этого Василий и его сыновья, Лев и Александр, поставили подписи под соборными актами, придав им офиц. статус.

13 марта епископы в последний раз собрались в храме Св. Софии на торжественное заключительное заседание. Легаты объявили о признании свт. Фотия и пригрозили отлучением всякому, кто откажется вступить с ним в общение. К ним присоединились и все участники.

То, что ни легаты, ни в посл. папа Иоанн VIII ничего не имели против осуждения изменений Символа веры, доказывает, что в рассматриваемое время практика добавления *Filioque* не получила распространения в Римской Церкви и считалась маргинальной франкской традицией. Об этом же свидетельствует и послание папы Иоанна VIII, приложенное к актам в греч. переводе (*Ibid.* Col. 524). В нем папа в довольно резких выражениях осуждает любые искажения Символа, но призывает свт. Фотия к терпению и упорной совместной работе по искоренению данного «новшества». Впрочем, подлинность этого послания остается под вопросом: непонятно, как такой сильный аргумент против *Filioque* мог оставаться незамеченным в многовековой полемике по данному вопросу между Востоком и Западом.

В посл. лат. писатели подвергали Собор 879–880 гг. жесткой критике, увидев в нем умаление достоинства Римской Церкви, и выдвинули на первый план Собор 869–870 гг., утвердившийся в католич. традиции в качестве «8-го вселенского». Мн. правосл. богословы, напротив, считают Собор 879–880 гг. столь важным для истории Церкви, что призывают включить его в число Вселенских Соборов.

Ист.: *Δοσίθεος, Πατρ. Τόμος χαράς*. Ρήμης, 1705. S. 33–102 [акты]; *Mansi*. Т. 17. Col. 373–524 [акты, изд. Ардуна по ватиканской ркп.]. Лит.: *Hergenröther J.* Photius, Patriarch von Konstantinopel: Sein Leben, seine Schriften





und das griechische Schisma. Regensburg, 1867. Bd. 1; 1868. Bd. 2; 1869. Bd. 3; *Иванцов-Платонов А. М., прот.* К исследованиям о Фотии, патр. К-польском // ЖМНП. 1892. Отд. 2. Ч. 280. № 3. С. 121–148; Ч. 281. № 5. С. 1–72; № 6. С. 299–315; Ч. 283. № 9. С. 1–60; № 10. С. 205–251 (отд. отт.: СПб., 1892); *Grumel V.* Le «Filioque» au concile photien de 879–880 et le témoignage de Michel d'Anchialos // EO. 1930. T. 29. N 159. P. 257–264; *idem.* Le décret du synode photien de 879–880 sur le Symbole de foi // Ibid. 1938. T. 37. N 191/192. P. 357–372; *idem.* Les lettres de Jean VIII pour le rétablissement de Photius // Ibid. 1940. T. 39. N 197/198. P. 138–156; *idem.* La VI^e session du concile photien de 879–880: A propos de la mémoire liturgique, le 3 septembre, de l'empereur Constantin le Nouveau // AnBoll. 1967. T. 85. Fasc. 3/4. P. 336–337; *Laurent V.* Le cas de Photius dans l'apologétique du patriarche Jean XI Beccos (1275–1282) au lendemain du II^e concile de Lyon // EO. 1930. T. 29. N 160. P. 396–415; *idem.* Les actes du synode photien et Georges le Metochite // Ibid. 1938. T. 37. N 189/190. P. 100–106; *Jugie M.* Les actes du Synode photien de Sainte-Sophie (879–880) // Ibid. P. 89–99; *Hofmann G.* Lo stato presente della questione circa la riconciliazione di Fozio con la Chiesa Romana // Civiltà Cattolica. R., 1948. T. 99. N 3. P. 51–55; *Dvoornik F.* The Photian Schism: History and Legend. Camb., 1948; *idem.* The Patriarch Photius in the Light of Recent Research // Berichte zum XI. Intern. Byzantinisten-Kongress. Münch., 1958. Bd. 3/2. S. 1–56; *Stiernon D.* Constantinople IV. P., 1967; *Огицкий Д. П.* К-польские Соборы 869–870 и 879–880 гг. и церковная современность // ЖМНП. 1969. № 12. С. 62–66 (То же // ВРЗЕПЭ. 1969. № 68. С. 218–227); *Stephanou P. E.* Deux conciles, deux ecclesiologies?: Les conciles de Constantinople en 869 et en 879 // OCP. 1973. Vol. 39. N 2. P. 363–407; *Meijer J. A.* Successful Council of Union: A Theol. Analysis of the Photian Synod of 879–880. Thessal., 1975; *Peri V.* Il concilio di Constantinopoli dell' 879–80 come problema filologico e storiografico // АНС. 1977. Bd. 9. S. 29–42; *idem.* Il ristabilimento dell'unione delle Chiese nell' 879–880: Il concilio di Santa Sofia nella storiografia moderna // Ibid. 1979. Bd. 11. P. 18–37; *Van Bunnan A.* Un centenaire oublié: le concile de Constantinople de 879–880 // Contacts. P., 1981. T. 33. N 113. P. 6–40; N 115. P. 211–234; *Boojamra J. L.* The Photian Synod of 879–80 and the Papal Commonitorium (879) // ByzSt. 1982. Vol. 9. P. 1–23; *Соменок Г., прот.* Святой Патриарх Фотий и великий Софийский Собор 879–880 гг. // ТКДА. 1997. № 1. С. 79–88; *Dragas G. D.* The 8th Ecumenical Council: Constantinople IV (879/880) and the Condemnation of the Filioque addition and Doctrine // GOTR. 1999. Vol. 44. P. 357–369; *Лебедев А. П.* История К-польских соборов IX в. / Ред.: М. А. Морозов. СПб., 2001. С. 189–296; *Thümmel H. G.* Die Konstantinopeler Konzilien des 9. Jh.: Eine Übersicht // АНС. 2005. Bd. 37. S. 437–458.

П. В. Кузенков

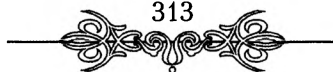
907 г. Собор по поводу 4-го брака имп. Льва VI Мудрого. В 902 г., после смерти своей третьей супруги Евдокии Ваяны, имп. Лев вновь решил жениться из династических соображений (желания иметь потомство, дабы закрепить престол за своей династией), однако встретил решительный отпор со стороны К-польского патриарха *Николая I Мистика*, настаивавшего на непреложности канонических установлений. Имп. Лев и его новая избранница Зоя Карвонопсина долгое время жили невенчано. В 905 г. у них род. сын, буд. имп. *Константин VII Багрянородный*. Рождение сына вновь побудило имп. Льва хлопотать о разрешении на вступление в церковный брак с Зоей. После получения очередного отпора со стороны патриарха и других епископов имп. Лев вынудил обвенчать себя с Зоей некоего пресв. Фому, а затем сам за отсутствием патриарха возложил на нее корону. Т. о., император нарушил как церковные правила, запрещающие многобрачие и именующие брак сверх 3-го грехом «тягчайшим блуда» (Васил. 80), так и гражданское законодательство Византийской империи (в т. ч. собственный указ, изданный ранее, которым был осужден 3-й брак). После долгих увещаний императора оставить Зою, патриарх *Николай* предложил ему созвать Собор с представителями Римской кафедры и др. иерархов. «Может быть, когда мы сойдемся с ними, по общему определению и согласию устроится желаемое тобой,— писал патриарх имп. Льву,— лишь бы к этому злу не присоединилось горшее — церковные смуты» (*Nicol. Myst.* Ep. 32 // PG. 111. Col. 200). В ответ имп. Лев объявил патриарху, что «не только до созыва Собора, но и на один день не расстанется с Зоей, что она будет пребывать с ним, как его законная супруга и царица, и что он созовет Собор, но только с тем, чтобы утверждено было угодное ему», т. е. императору (Ibid. Col. 211). После этого были отправлены приглашения Римскому папе и вост. патриархам прибыть в К-поль (*Eutych. Annales* // PG. 111. Col. 1145). В Рим с приглашением был послан асикрит Симеон, к патриархам — мистик и патриций Лев Хирсофакт. Тем временем патриарх *Николай* отлучил имп. Льва от церковного общения (разрешил ему, однако, слушание Писаний и стояние в пристройке к храму Св. Софии (μπατόριον)).

В февр. 907 г., перед прибытием участников Собора, патриарх *Николай* с сонмом митрополитов по приказанию имп. Льва был удален из столицы. Митрополиты были заключены в фиалу (приморскую судебную камеру, где разбирались тяжбы между корабельщиками и гребцами), а патриарх — в построенный им мон-рь в Галакринах. Нек-рые из митрополитов на 4-й день были возвращены из заключения и приняты императором, к-рый, как повествует хронист, высказывал им жалобы на патриарха и склонил их к согласию на отречение патриарха *Николая*. Под давлением имп. Льва и нек-рых митрополитов патриарх *Николай* отрекся от кафедры, на его место был возведен *Евфимий II (I)*. В кон. февр. 907 г. в К-поль прибыли представители Патриархов. Легаты папы *Сергия III* имели при себе грамоты, позволявшие им принять покаяние имп. Льва и устроить его дело с милосердием и со снисходительностью. Соборные совещания между патриаршими и папскими послами проходили в отсутствие патриарха *Николая* и большей части византийских епископов (сторонников патриарха *Николая*). Ключевую роль на Соборе играли, по всей вероятности, папские легаты — именно их патриарх *Николай* в посланиях обвиняет в неканоничном решении брачного вопроса императора. Как покровитель Церкви в своем гос-ве, имп. Лев в глазах легатов имел право ожидать от Церкви некоторого снисхождения. Кроме того, Римская Церковь, по мнению легатов, обладая властью вязать и решить, могла освободить имп. Льва от епитимии, не расторгая брака (*Nicol. Myst.* Ep. 38 // PG. 111. Col. 209, 212). При этом легаты ссылались на другие примеры подобного снисхождения, будто бы имевшие место в древности (Ibid. Col. 216). Доверенные архиереи от патриархов Александрийского *Михаила II*, Антиохийского свт. *Симеона ибн Зарнака* и Иерусалимского *Илии IV* и бывшие на Соборе визант. митрополиты согласились с римскими послами и вместе с ними постановили в виде исключения принять имп. Льва в Церковь, не расторгая его 4-го брака.

Закончив рассмотрение вопроса о браке имп. Льва, члены Собора перешли к делу патриарха *Николая Мистика*. Из писем патриарха *Николая* известно, что на него Собору были представлены жалобы. Вероятно, его обвиняли в политической неблагонадежности и в том, что вопреки обещаниям он не хотел допустить императора в Церковь (*Попов*. 2008. С. 151). Патриарх *Николай* не имел

Закончив рассмотрение вопроса о браке имп. Льва, члены Собора перешли к делу патриарха *Николая Мистика*. Из писем патриарха *Николая* известно, что на него Собору были представлены жалобы. Вероятно, его обвиняли в политической неблагонадежности и в том, что вопреки обещаниям он не хотел допустить императора в Церковь (*Попов*. 2008. С. 151). Патриарх *Николай* не имел

Закончив рассмотрение вопроса о браке имп. Льва, члены Собора перешли к делу патриарха *Николая Мистика*. Из писем патриарха *Николая* известно, что на него Собору были представлены жалобы. Вероятно, его обвиняли в политической неблагонадежности и в том, что вопреки обещаниям он не хотел допустить императора в Церковь (*Попов*. 2008. С. 151). Патриарх *Николай* не имел





возможности защищаться на Соборе, жалобы на него были признаны основательными, а заключение его — обоснованным. Патриаршая К-польская кафедра была официально предложена Евфимию, и он, «склоненный, а лучше принужденный просьбами царя и увещаниями епископов и самих местоблжстителей, в особенности римских», принял «кормило Церкви по суду Божию и соборному единодушному решению» (Vita Euthym. CP. 15). После окончания Собора папа Сергей, получив разъяснительную грамоту и выслушав донесения легатов и еп. Космы, утвердил постановления Собора о браке имп. Льва и прислал в К-поль ответные письма (см.: Nicol. Myst. Ep. 53 // PG. 111. Col. 249).

Изложение патриарха Николая и постановление Собора о действительности 4-го брака имп. Льва разделило визант. духовенство на 2 неравные партии — «николаитов» и «евфимитов» (в их состав входили и миряне). Меньшинство признавало определение Собора о браке царя и признало патриархом Евфимия, большинство по-прежнему считало Николая Мистика законным патриархом, несмотря на то что патриарх Евфимий лишил сана священника, обвенчавшего имп. Льва с Зоей Карвонопсиной, и решительно отказался провозгласить ее царицей. После смерти имп. Льва (11 мая 912) патриарх Николай Мистик, проведя 5 лет в изгнании, был возвращен на Патриарший престол, в то время как патриарх Евфимий и многие епископы-«евфимиты» были низложены.

920 г. По возвращении на Патриарший престол Николай Мистик принял меры для восстановления церковного единства, в т. ч. общения с Римской Церковью, прерванного из-за утвержденного ею 4-го брака имп. Льва VI. Он отправил папе *Анастасию III*, а после его смерти (913) папе *Иоанну X* послания с просьбами прислать легатов в К-поль для совместного осуждения 4-го брака и запрещения его христианам. В 919 г. Зоя Карвонопсина, четвертая жена имп. Льва, была отстранена от власти и пострижена в мон-ре св. Евфимии с именем Анна. Управление гос-вом перешло к тестю имп. Константина Багрянородного патрицию и друнгарию Роману Лакапину (см. *Роман I Лакапин*). При его содействии 15 июля 920 г. в К-поле

был создан Собор «николаитов» и «евфимитов», на к-ром был составлен «Томос единения», объявлявший 4-й брак безусловно недозволенным и недействительным, как запрещенный Церковью и недопустимый в христ. стране. В «Томос единения» были включены постановления и о дозволенных браках: овдовевшее лицо, не имеющее детей и вступившее в 3-й брак по достижении 40-летнего возраста, подвергалось отлучению от причащения в течение 5 лет и более; вдовым супругам старше 40 лет при живых детях от брака с их умершими супругами запрещено вступление в следующий брак; оставшиеся вдовыми моложе 30 лет за вступление при живых детях в 3-й брак лишались причащения на 4 года; бездетным вдовым лицам моложе 30 лет разрешался 2-й брак, но при вступлении в 3-й им назначалось церковное покаяние; за незаконное вступление в 1-й и 2-й брак определено отлучение от причащения до 7 лет; такой же епитимии и извержению из сана подвергались пресвитеры в случае нарушения этих правил. К. С. было положено примирение «николаитов» и «евфимитов». В память об этом в К-поле установили ежегодный крестный ход из ц. Св. Ирины в храм Св. Софии, где патриарх в присутствии царя совершал литургию, а затем с амвона провозглашались постановления К. С. 920 г.

Патриарх Николай отправил Римскому папе Иоанну X письмо с пресвитером и кубикularioм Евлогием, в к-ром просил подтвердить соборные постановления, т. е. прежде всего осуждение 4-го брака, и объявить, что 4-й брак имп. Льва был утвержден лишь по его требованию, а не по правилам Церкви. Только при этом условии имя папы могло быть снова внесено в диптихи К-польской Церкви (откуда оно было изъято вследствие того, что Римский престол поддержал нарушителей канонов; Nicol. Myst. Ep. 53 // PG. 111. Col. 248–252). В 923 г., после повторного послания патриарха Николая папе Иоанну X, в К-поль прибыли папские легаты епископы Феофилакт и Кар, к-рые осудили соблазн, внесенный 4-м браком имп. Льва. Общение между К-польской и Римской Церквами было, т. о., восстановлено; в ознаменование этого патриарх и легаты совершили вместе литургию и приобщились Св. Таин.

Ист.: Vita Euthym. CP; Nicol. Myst. Ep.; idem. Miscellaneous Writings / Ed.: L. G. Westerink. Wash., 1981 [P. 59–71 — «Томос единения» (критич. изд.)].

Лит.: Попов Н. Г., свящ. Имп. Лев VI Мудрый и его царствование. М., 1892, 2008; Tougher S. The Reign of Leo VI (886–912): Politics and People. Leiden; N. Y., 1997. P. 133–163; Лебедев А. П. Очерки внутренней истории Византийско-вост. Церкви в IX, X и XI вв. СПб., 1998.

963 г. К. С. (σύνδος ἐνδημοῦσα), созданный по поводу вступления в брак имп. *Никифора II Фоки* и вдовствующей имп. *Феофано*. Патриарх К-польский *Полиевкт* считал этот брак невозможным по каноническим причинам — как из-за невозможности вступать во 2-й брак без епитимии, так и из-за того, что имп. Никифор Фока был восприемником одного из сыновей *Феофано*, т. е. находился с ней в духовном родстве. Патриарх *Полиевкт* потребовал, чтобы имп. Никифор или развелся с женой, или пребывал вне церковного общения. Тогда имп. Никифор созвал бывших в К-поле епископов и распорядился провести исследование этого вопроса. Собор заявил, что закон о запрете восприемникам вступать в брак был введен имп. Константином V и что его соблюдать необязательно, а имп. Никифору была предоставлена отпускная грамота. Однако патриарх *Полиевкт* тем не менее не счел это убедительным и отказывался от общения с императором. Собору было представлено удостоверение кесаря *Варды* (отца имп. Никифора), что Никифор не был восприемником, а также *Стилиана* (протоиерея Великого дворца), который поклялся, что он не видел, чтобы *Варда* или *Никифор* были восприемниками. Патриарх *Полиевкт*, как повествует *Иоанн Скилица*, «хотя и знал, что *Стилиан* явно дает ложную клятву, снял [с императора] обвинение в синтении (т. е. в нарушении духовного родства при вступлении в брак), но сохранил прежде выдвинутое требование соблюдения епитимии вступающими во второй брак, и таким образом обвинение в большом прегрешении отпало» (Scyl. Hist. P. 261).

М. В. Никифоров

1054 г. История Собора. Был создан в связи с отлучением от Церкви, провозглашенным апокрисиариями скончавшегося к тому времени папы *Льва IX* кард. *Гумбертом*, архиеп. *Петром Амальфитанским* и диак. *Фредериком* (впосл. папа *Стефан IX (X)*) против К-польского пат-





риарха *Михаила I Кирулария*, архиеп. Охридского *Льва* и патриаршего сакеллария Константина.

Собору предшествовал спор между легатами папы и иером. столичного Студийского мон-ря *Никитой Стифатом* о некоторых обычаях Западной Церкви, а именно об опресноках, о посте по субботам и целибате духовенства. Согласно «Краткому воспоминанию» кард. Гумберта, в итоге 24 июня 1054 г. Никита Стифат в Студийском монастыре в присутствии имп. *Константина IX Мономаха* анафематствовал собственное сочинение об этих вопросах, а также всех отрицавших, что Римская Церковь является «первой из всех Церквей», и порицавших в чем-либо ее веру. По словам кард. Гумберта, после этого по приказу императора были переведены на греческий сочинения апокрисиариев против патриарха Михаила, архиеп. Льва Охридского и Никиты Стифата.

Как утверждал кард. Гумберт, патриарх Михаил избегал общения с легатами, и тогда легаты в субботу, 16 июля, перед началом литургии, положили на главный алтарь ц. Св. Софии грамоту с отлучением патриарха Михаила Кирулария, архиеп. Льва Охридского и патриаршего сакеллария Константина. Причинами отлучения в первую очередь были названы симония, т. е. рукоположение за деньги, рукоположение евнухов, переkreщение крещенных по др. обрядам (прежде всего по латинскому). Также патриарх и его сторонники обвинялись в том, что они, по словам легатов, провозглашали погибшими все Церкви, за исключением греческой, «разрешали и запрещали» брак священнослужителям, считали Моисеев закон «проклятым», удалили из Символа веры слова об исхождении Св. Духа и от Сына, признавали одушевленным все закованное, не позволяли крестить новорожденных до 8-го дня их жизни даже при опасности смерти, крестить или причащать женщин во время месячных, а также не принимали в (евхаристическое) общение бреющих бороды. Наконец, Михаил Кируларий обвинялся в «неофитстве», т. е. в скоропалительном посвящении в епископа, и в принятии монашества исключительно из «страха перед людьми», а патриарший сакелларий Константин — в том, что он топтал ногами

освященные латинским священником Св. Дары.

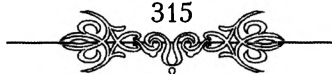
Провозгласив затем в присутствии императора анафему «всякому, кто упорно противоречит вере и жертве» Римской Церкви, легаты отправились в обратный путь, но были возвращены в столицу по желанию имп. Константина IX. Согласно кард. Гумберту, патриарх Михаил подготовил неверный перевод грамоты отлучения и т. о. вызвал недовольство в народе против легатов. По словам кард. Гумберта, патриарх желал, чтобы легаты явились на Собор в храм Св. Софии, где с ними расправился бы возмущенный народ, император же хотел избежать такого исхода, чему в свою очередь противился патриарх. В итоге имп. Константин IX велел легатам возобновить свой путь.

Отмечая нежелание легатов предстать перед Собором, патриарх Михаил Кируларий не называл причину такого их поведения; по его словам, те даже говорили, что предпочитают скорее умереть, чем явиться на Собор. Тогда император передал патриарху через эконома собора Св. Софии мон. Стефана, магистра Иоанна и вестарха и ипата философов (придворное звание и должность) Константа письменное послание, в к-ром «корень зла» признавался за переводчиками и сторонниками лангобарда Аргира, визант. наместника Юж. Италии. Имп. Константин IX отказывался как-либо наказывать легатов, поскольку они были иностранцами и действовали по чужому внушению. Император предписывал публично сжечь грамоту отлучения после анафематствования как авторов, так и помогавших при ее написании советом или даже лишь осведомленных о ее подготовке. Наконец, имп. Константин IX велел заключить в тюрьму зятя Аргира и его сына, имевших придворные звания вестарха и веста.

В исполнение императорского решения 20 июля в прилегающем к собору Св. Софии помещении, называемом «великий секрет», были анафематствованы как сама грамота отлучения, так и ее авторы. При этом событии помимо патриарха и посланцев императора присутствовали митрополиты Феофан Кизический, Никита Халкидонский, Лаврентий Дирахийский, Анфим Сидский, Николай Пессинунтский, Лев Мирский, Лев Трапезундский, Иоанн

Смирнский, Евсевий Адрианопольский, Константин Митилинский, Николай Хонский, Ипатий Идрунтский, Лев Афинский, Михаил Силейский, Николай Евханийский и Димитрий Карийский, архиепископы Лев Каравизийский, Григорий Месемврийский, Павел Лемносский, Лев Котрадийский и Антоний Зикхийский. В ближайшее воскресенье, 24 июля, анафема была провозглашена публично. Вопреки желанию имп. Константина IX анафематствованная грамота отлучения была не сожжена, но передана на сохранение *хартофилаксу*.

Осуждение грамоты отлучения и ее авторов было закреплено К. С., к-рый состоялся еще до кон. июля в правой части верхних галерей (катехумений) ц. Св. Софии под председательством патриарха Михаила Кирулария и принял «Определение о грамоте, брошенной на святой тропе послами из Рима, против святейшего патриарха Михаила». В Соборе приняли участие 12 из 16 митрополитов и 2 из 5 архиепископов, присутствовавших при анафематствовании легатов 20 июля (не было Льва Афинского, Михаила Силейского, Николая Евханийского, Димитрия Карийского, Павла Лемносского, Льва Котрадийского и Антония Зикхийского). В соборном «Определении» вина за происшедшее однозначно возлагалась на легатов. Согласно этому постановлению, те будто бы обвинили греков прежде всего в нежелании брить бороды, меняя так «вопреки природе» человеческий образ, в принятии причастия от женатых священников и в отказе «подделывать» Символ веры, вставив туда слова об исхождении Св. Духа и от Сына. В «Определении» цитировалось 4-е прав. Гангрского Собора, согласно которому отлучается всякий, отказывающийся причащаться у женатого священника. Также приводилось 13-е прав. Трулльского Собора, подтверждающее право рукоположенных во священство или диаконство жить с их законными женами. Учение об исхождении Св. Духа от одного Отца обосновывалось использованными еще патриархом св. *Фотием* доводами — в противном случае Св. Дух отличался бы от Отца большим количеством свойств, чем Сын, вследствие чего Сын оказывался бы ближе к Отцу, чем Св. Дух.





В соборном «Определении» также утверждалось, что легаты выдали себя за представителей папы, т. е. скончавшегося к тому времени Льва IX, в то время как на самом деле их будто бы послал в К-поль визант. наместник (катепан) Юж. Италии Аргир. Обе провозглашенные легатами анафемы — как положенная ими на алтарь собора Св. Софии, так и провозглашенная в присутствии императора — приводились в «Определении» в греч. переводе, принадлежавшем *прото-стафарию* Косме Римлянину, некоему Пиру и мон. Иоанну Испанцу и в целом верно передающем известный по западным источникам латинский подлинник. Также в «Определении» был приведен текст послания императора патриарху Михаилу Кируларию.

Неучастие в состоявшемся в последнюю декаду июля Соборе 7 архиереев из 21, присутствовавших в К-поле еще 20 июля, может объясняться только одной причиной — их нежеланием присоединяться к осуждению легатов в той форме, в какой оно имело тогда место. Скорее всего, отказавшиеся от участия в Соборе архиереи не поверили версии патриарха Михаила Кирулария, объявившего легатов самозванцами, но предпочли избежать споров об этом вопросе.

А. В. Бармин

Богословские основания Собора. Объективное понимание событий, предшествовавших Собору 1054 г., возможно благодаря анализу аргументации визант. и лат. сторон в полемике вокруг богослужебной практики.

1. Обвинения в иудействе. Большая часть сочинений против опресноков отождествляет хлеб лат. Евхаристии с иудейскими опресноками. Различие в религ. контексте их употребления не учитывается, но сам факт использования этого вещества означает близость к иудейскому культу или даже участие в нем (*Nicet. Pector. Dialect. // Michel. 1930. Bd. 2. S. 321–322*). Чтобы придать обвинениям каноническую силу, греч. полемисты поставили антилат. полемику в контекст полемики I тыс. по Р. Х. против иудействующих, обвинив также Римскую Церковь в соблюдении др. иудейских обрядов (субботный пост, обрезание и др.), и использовали для аргументации 11-е прав. Трулльского Собора, за-

прещаящее есть опресноки, даваемые иудеями.

Понимая, что формально этот аргумент несостоятелен, т. к. латиняне указали на то, что не принимают опресноки от иудеев, Никита Стифат, напр., обвинил Римскую Церковь в подражании иудеям (*Ibid. S. 328–329, 334*).

Обвинение латинян в иудействе обнаруживало у греческих полемистов радикальное противопоставление Ветхого Завета Новому, в котором все ветхозаветные предписания отменялись. Латиняне видели в этом противопоставлении отрицание ВЗ и указывали на связь между Моисеевым законом и спасительным домостроительством Иисуса Христа, напоминая о ветхозаветном происхождении христианского храма, алтаря, жертвоприношения, подсвечников, четырехдесятницы, пасхи, церковной иерархии и т. д. (см.: *Will. 1861. P. 116*). Отсюда обвинение в севирианстве патриарха Михаила Кирулария и его сторонников, присутствующее в анафеме легатов: «...подобно севирианам, называют злословным закон Моисеев». Обвинение свидетельствует о незнании латинянами еретического учения севириан — ВЗ отрицали некоторые гностики и богомилы, но не последователи Севира Антиохийского.

2. Исторический аргумент. Господь Иисус Христос должен был, по мнению правосл. стороны, установить таинство Евхаристии на квасном хлебе. Этот аргумент стоит в тесной связи с проблемой, была ли Тайная вечеря иудейской пасхальной трапезой или нет. Для греч. полемистов совершённая Христом на Тайной вечере Евхаристия является новым таинством, которое они противопоставляли ветхозаветной пасхе. Поэтому даже если Господь и совершил ветхозаветную пасху с опресноками, Он не захотел установить новое таинство на веществе, предписанном ветхим Законом, но использовал для этого квасной хлеб.

Среди визант. полемистов не было единого мнения по этому пункту, который был одним из главных для лат. стороны. Это обусловлено различиями в хронологии синоптических Евангелий и Евангелия от Иоанна.

3. Практика правосл. Церквей. Некоторые полемисты использовали в качестве аргумента тот факт, что

ко времени начала полемики все правосл. восточные Церкви совершали литургию на квасном хлебе. Так, в трактате «Опровержительное слово римского догмата, что приношение должно совершаться на опресноках» Никиты Никейца (вопрос атрибуции этого сочинения еще не решен окончательно) говорится: «Итак, все говорящие на чужих языках племена и царства на востоке, западе, севере и юге, и четыре патриарха служат с помощью закваски (διὰ ζύμης λείτουργοῦσι), за исключением папы Рима и тех, кто у него в подчинении. Посему свидетельство многих есть более истинное и надежное, чем свидетельство одного» (*Павлов А. С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878. С. 140–141*). Общерапространенность практики является доказательством того, что сами апостолы наказали всем обращаемым народам служить на квасном хлебе.

4. Этимолого-филологический аргумент. Основывается на этимологии слова ἄρτος (хлеб), используемого в евангельском рассказе об установлении таинства Евхаристии, а также на контекст (положительный или отрицательный) употребления слов ἄρτος и τὰ ἄζυμα в Св. Писании.

По мнению греч. полемистов, слово ἄρτος происходит от ἀίρω (поднимать) или ἄρτος (совершенный). Оба эти слова характеризуют тесто, из к-рого изготавливается квасной хлеб. Т. о., только квасной хлеб может называться ἄρτος, бесквасные же опресноки не являются хлебом по определению: «Ибо Господь взял не опреснок (ἄζυμον) и, благодарив, преломил и дал ученикам, но хлеб (ἄρτον), как свидетельствуют четыре евангелиста и божественный апостол Павел» (*Nicet. Pector. Contra Armen. // Hergenroether. 1869. P. 139*).

5. Символично-богословский аргумент. Между элементами, входящими в состав литургического хлеба, и Телом Христа, к-рого верные причащаются, должно быть определенное символическое сходство. Хлеб представляет собой Тело Христово и поэтому является его «вместообразом». Однако эту функцию может выполнять только квасной хлеб в силу определенной символики составных элементов такого хлеба, прежде всего закваски.





В наиболее разработанном виде символическая аргументация представлена у Никиты Стифата, ставшего одним из родоначальников спора об опресноках с армянами и латинянами — от него во многом зависят все позднейшие антилат. сочинения XI–XIII вв. Согласно Никите Стифату, закваска живет и согревает тесто посредством живой силы, так что хлеб, приготовленный с ее помощью, одушевлен. В свою очередь «опреснок очевидно бездушен, как этому ясно научает и сама природа вещей», «в опресноках нет никакой живой силы, поэтому они мертвы» (Ibid. P. 141–142). Т. о., только «одушевленный» квасной хлеб может символически соответствовать (быть «вместообразом») одушевленному Телу Христа. Те же, кто в качестве «вместообраза» Господнего Тела используют бездушные мертвые опресноки, нарушают это соответствие и получают в таком случае бездушное, т. е. мертвое, Тело Христово.

Такая аргументация позволяла использовать стандартный полемический прием и обвинить сначала армян, а потом и латинян в христологической ереси аполлинаризма. Сам факт служения на опресноках означает, что латиняне и армяне отрицают, что Христос воспринял Тело с человеческой душой: «И те, которые вкушают опресноки как вместообразное тела Христова, вкушают мертвую плоть, а не живую. Ибо предварительная закваска бывает для смещения вместо души, а соль — вместо ума. Не имея этого, опреснок является мертвым и неразумным, делая таковыми же вкушающих его, бесчувственно впадающими в нечестие и ересь Аполлинария» (Ibid. 1869. P. 151–152).

Греч. полемист X в. митр. *Леонт (Лев)* Переяславский обвинял латинян в несторианстве, а митр. *Иоанн II Киевский* († после 1089) приписал латинянам целый набор ересей: манихейство, валентинианство, евтихианство, павликианство, ересь Диоскора, а также патриархов Сергия и Пирра (см.: *Чельцов*. 1879. С. 294–295).

Отвечая на письмо архиеп. Льва Охридского, кард. Гумберт в своем «Диалоге» выдвинул следующее символическое понимание опресноков, дабы исключить возможность приписать латинянам христологическую ересь: «Римская и Западная Церковь приносит изготовленный служите-

лями алтаря в секретариуме опреснок, который был приготовлен из зерен пшеницы и чистой воды с помощью огня, в обозначение того, что мы веруем и почитаем в одном Лице Посредника между Богом и людьми Богочеловека Иисуса Христа, три совершенные субстанции: человеческую, то есть плоть, душу разумную и Бога Божие Слово (*humanam scilicet carnem, animam rationalem et Verbum Dei Deum*)... Эти две субстанции (т. е. плоть и разумную душу.— *М. Б.*) от самого начала девственного зачатия Слово Божие надлежащим образом восприняло и посредством пламени Своего Божества, как бы посредством огня, соединило и соутвердило Себе (*sibi construxit et consolidavit*). Так приготовленный опреснок посредством твердого призывания всей Троицы становится истинным и единственным Телом Христовым, а не телом Отца и Сына и Святого Духа, как утверждают теопасхиты» (Will. 1861. P. 107–108).

Ответ Никиты Стифата «Об опресноках, субботнем посте и браке иереев» (или «Антидиалог») свидетельствует о том, что студийский иеромонах, не знавший лат. языка, не читал «Диалога» Гумберта, а лишь, вероятно, слышал о нем в пересказе, поскольку он делает попытку доказать, что образующие опреснок вода, мука и огонь не могут быть вместообразными (*ἀντίτυπα*) ни Тела Господа, ни «нетварной и бестелесной природы Святой Троицы». Если латиняне принимают такое толкование, то они впадают в ересь теопасхитов (*Nicet. Pector. Dialex. // Michel*. 1930. Bd. 2. S. 326).

Получивший особое развитие в визант. богословии после завершения иконоборческих споров литургический символизм, из которого исходила греч. сторона, оставался чужд лат. полемистам. Латинянам не были знакомы толкования закваски как человеческой души и квасного хлеба как одушевленного Тела Христова, не имевшие прямого основания в Свящ. Писании. Тем более они не могли понять, какую роль может играть физическое качество хлеба для совершения таинства, если после преложения нет места природам хлеба и вина и речь может идти не об образе или знаке Тела Христова, но лишь о реальном присутствии всего Христа в Св. Дарах.

Так, в анонимном лат. фрагменте «О споре с греками», относящемся

ко времени пребывания легатов в К-поле, автор задавался вопросом, каким образом закваска животворит Тело Христово, а опреснок делает его мертвым: «Мы осуждаем ваше утверждение, что душа хлеба животворит Тело Христа. Неужели две души имеет Христос: одну — душу человека, другую — хлеба? Или как хлеб изменяется в плоть Христа, так душа хлеба превращается в душу Христа? Или Христос Свою душу оставляет и принимает душу хлеба? Неужели если не будет у хлеба души, то Тело Христа не будет одушевленным? ...Но если когда хлеб будет уничтожен (*evacuatus*) и закваска души будет полностью отсутствовать, неужели даже тогда [закваска] останется своей душой и будет животворить Тело Христово? Но хлеб алтаря весь прелажается в плоть Христа, и ничего не остается из природы хлеба, за исключением одних видов» (Will. 1861. P. 257–258).

Полемика кард. Гумберта с греками проходила на фоне его догматической полемики с *Беренгарием Турским*. Именно поэтому Гумберт, неверно поняв толкование Никиты Стифата на слова *Молитвы Господней* о насущном (*ἐπιούσιος*, в пер. Вульгаты — *supersubstantialis*) хлебе Евхаристии, к-рый одновременно единосущен (*ὁμοούσιος*) нам (*Nicet. Pector. Dialexis, Antidial. // Michel*. 1930. Bd. 2. S. 322–323), с особой силой настаивал на существенном изменении хлеба и вина в Тело и Кровь Христа и на том, что хлеб Божественной трапезы сверхсущностен (*supersubstantialis*) по отношению к обыкновенному хлебу (Will. 1861. P. 137–138).

В свою очередь то значение, которое придавал Никита Стифат символизму физических качеств литургического хлеба для совершения таинства, приводило к тому, что он использовал термин *ἀντίτυπα* по отношению к Св. Дарам не только до освящения, но и в контексте причащения (*Nicet. Pector. Contr. Armen. // Hergenroether*. 1869. P. 140; ср. также: Ibid. P. 139, 151; *Michel*. 1930. Bd. 2. S. 323).

Т. о., полемика вокруг опресноков представляет собой целый ряд богословских недопониманий, приведших к взаимным анафемам в 1054 г. Латинянам был чужд визант. символизм, и они не могли понять, почему типологическое сходство хлеба





и Тела Христова должно влиять на действительность Евхаристии, в которой сущности хлеба уже не остается. В свою очередь византийцы, применявшие против латинян в XI–XIV вв. те же аргументы, что и в полемике с армянами и иудеями, так и не смогли правильно понять догматическую позицию лат. стороны. Поэтому неудивительно, что начиная с XV в. в поствизант. богословии символическая аргументация отходит на второй план, а затем и вовсе исчезает, уступая место историческому аспекту совершения Тайной вечери. Такая смена акцентов, по всей видимости, была связана с рецепцией концепции пресуществления и формулированием в Восточной Церкви догматического учения о Евхаристии.

М. М. Бернацкий

Ист.: Will C., ed. Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant. Lpz., 1861; Hergenroether J., ed. Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia. Ratisbonae, 1869. Лит.: Чельцов М. В. Polemika между греками и латинянами по вопросу об опресноках в XI–XII вв. СПб., 1879; Michel A. Humbert und Kerullarios. Paderborn, 1924–1930. Bd. 1–2; idem. Schisma und Kaiserhof im Jahre 1054 // 1054–1954: L'église et les églises. Chevetogne, 1954. Vol. 1. P. 351–440; Laurent V. Le schisme de Michel Cérulaire // EO. 1932. T. 31. P. 97–110; Tinnefeld F. Michael I. Kerullarios, Patriarch von Konstantinopel (1043–1058): Krit. Überlegungen zu einer Biographie // JÖB. 1989. Bd. 39. S. 95–127; Бармин А. В. Polemika и схизма: История греко-латинских споров IX–XII вв. М., 2006.

1082 г. Состоялся в февр.—марте и в апр. в связи с разбирательством взглядов и учения ипата философов *Иоанна Итала*.

Согласно *Анне Комнине*, ее отец имп. *Алексей I* считал Иоанна Итала «смутьяном и обманщиком» и поручил рассмотреть его учение своему брату севастократору (высокий гос. чин) *Исааку*. Тот согласился с этим мнением императора и передал философа на суд Церкви. Эту версию событий опровергает текст сохранившегося имп. определения, согласно которому Иоанн Итал сам обратился к патриарху К-польскому *Евстратию Гариде* с просьбой рассмотреть его взгляды. По словам *Анны*, патриарх склонялся на сторону философа. Так или иначе, для рассмотрения вопроса патриарх созвал Собор в кон. февр. или в нач. марта 1082 г. Заседание было прервано явившейся свидетельствовать против Итала толпой, после чего патриарх обратился к императору с просьбой взять разбирательство на себя.

Представленное Иоанном Италом исповедание имп. *Алексей I* рассмотрел в присутствии митрополитов *Феофила Ираклийского*, *Иоанна Сардского*, *Льва Халкидонского*, *Феофана Севастийского*, *Иосифа Карийского*, *Исаии Иконийского*, великого эконома собора *Св. Софии Никиты*, магистра риторов *Иоанна*, патрикия и патриаршего грамматика *Михаила* и нек-рых др. высших чиновников. Собравшиеся признали в исповедании Итала неправославными неск. положений. Так, слова об обращении (ἐπιστροφή) Сына к Отцу, а также применение к Сыну слова «стал» (γέγονε), относимого обычно к творению, собравшиеся признали заимствованиями из учения *Прокла* и *Яввлиха* о происхождении всего сущего от богов и о его обращении к ним; применение к Богу выражения «один вечный, несозданный и непостижимый» без добавления слова «Бог» и слова о неделимости каждой *Ипостаси* — проявлением савелианства. Утверждение Итала, согласно к-рому Сын Божий «вечно имел» божественную природу, было признано арианским как предполагающее бытие Сына после Отца (ὕστερογενής) и Их разную сущность (ἑτεροούσιον); слова о Христе «не человек богоносный, но Бог плотоносный» — аполинарианскими. Также были сочтены нечестивыми слова философа о вере «в Богородицу» и о поклонении (λατρεία), воздаваемом им иконе, поскольку вера «во что-либо» и поклонение подобают только Богу. Сам философ выразил готовность предать все эти свои мнения анафеме. Имп. *Алексей I* велел произвести такое отречение в присутствии патриарха и Собора и запретить Италу и всем его «избранным» ученикам преподавание.

Между тем еще до завершения разбирательства некто *Михаил Каспак* представил записку с 10 обвинениями против *Иоанна Итала*. Иоанн назвал необоснованным лишь последнее из них, согласно к-рому он будто бы бросил камень в икону Христа. Положения, содержащиеся в остальных обвинениях, Итал признал своими и выразил готовность их защищать. Но *Алексей I* отказался от к.-л. их обсуждения и велел Италу предать анафеме эти 9 положений в присутствии патриарха и Собора, к-рые должны были выяснить обоснованность 10-го обвинения. Было также указано, что в си-

нодальном решении должны быть анафематствованы как те утверждения, в к-рых философ признал себя виновным, так и те положения из записки *Каспака*, к-рые он захотел отстаивать и к-рые были названы императором «полными эллинского безбожия».

На праздновании Торжества Православия 13 марта 1082 г. перед императором и синодом были произнесены 11 анафем «главам *Иоанна Итала*». В них осуждались: 1) пытающиеся объяснить воплощение и ипостасное единство во Христе посредством понятий «природа» и «положение» («усыновление» — θεός); 2) разделяющие языческие учения о душе и мире; 3) учащие о переселении душ или отрицающие их бессмертие; 4) верящие в безначальность или вечность материи и идей; 5) предпочитающие эллинских философов благочестивым, но согрешившим христианам; 6) отрицающие чуда Христа и святых или дающие им собственное объяснение; 7) принимающие «тщетные мнения древних» за истину и преподающие их другим; 8) верящие в платоновские идеи и в то, что материя существует самостоятельно и воспринимает формы согласно идеям; 9) учащие о воскресении людей с новыми телами; 10) верящие в предсуществование душ и вселенной, отрицающие вечность ада и Царства Небесного. В 11-й анафеме в целом осуждаются «эллинские и инославные учения» *Иоанна Итала*, на этот раз названного по имени. В ряде рукописей эти анафемы включены в Синодик в Неделю Торжества Православия.

В рукописи Vat. gr. 837 сохранилась запись первых 9 анафем с указанием, что они представляют собой учение Итала, анафематствованное Собором в 15-й индикт. Поскольку разбирательство имп. *Алексея I* датировано мартом 1082 г., что соответствует 5-му индикту, был сделан вывод о том, что указанные 9 анафем были произнесены в итоге расследования по делу Итала при имп. *Михаиле VII Дуке* (1071–1078), а позже включены в анафематствование 1082 г. Соответственно дело Итала при имп. *Михаиле VII* было датировано временем между 1 сент. 1076 и 31 авг. 1077 г. О том, что при имп. *Михаиле VII* были анафематствованы разные мнения Итала без упоминания его имени, говорится и в деянии Собора 1082 г. В одной из ру-





кописей, содержащих Синодик Православия (Ath. Cutl. 42, XII в.), отмечено на полях, что первые 10 глав с осуждением взглядов Итала были приняты имп. Михаилом VII, и лишь последняя — имп. Алексеем I Комнином. При этом, согласно тексту Синодика в издании Ж. Гуйара, в рукописях Ath. Cutl. 33 (1368–1376 гг.), Cod. 7 Collegii graeci, Paris. gr. 1625, Sinait. gr. 520 (все XV в.) перед последней, 11-й анафемой стоит пометка: «13 марта 5 индикта 6590 (т. е. 1082.— А. Б.) года» — дата, указанная также в материалах судебного разбирательства.

20 марта 1082 г. в катехумениях ц. Св. Софии перед часовой св. Алексия состоялось заседание Собора под председательством патриарха Евстратия Гариды. В заседании приняли участие митрополиты Феофил Ираклийский, Михаил Никомидийский, Иоанн Мокисский, Никифор Адрианопольский, Лев Камахский, Анфим Кельцинский, Никита Кераунтский, Иоанн Евханийский, Христофор Доростольский, Евстратий Христианопольский, а также архиепископы Врисийский, Фулльский, Русийский и Деркский. Собранным был прочитан имп. питтакий (послание), в котором упоминались представленные патриарху и собравшимся архиереям записи предпринятого имп. Алексеем I Комнином разбирательства; в них, помимо прочего, было определено налагаемое на Итала светской властью наказание. Также в питтакии патриарху предлагалось в свою очередь на основании канонных вынести решение о философе и его сторонниках.

21 марта 1082 г. в том же месте состоялось новое заседание Собора под председательством патриарха. К участникам предыдущего заседания добавились митрополиты Никита Анкирский, Иоанн Сардский, Лев Халкидонский, Иоанн Сидский, Феофан Севастийский, Григорий Неокесарийский, Иосиф Карийский, Михаил Лаодикийский, Михаил Синадский, Исаия Иконийский, Георгий Антиохийский, Константин Котиаийский, Василий Евхаетский, Иоанн Колонийский, Лев Хонский, Агапит Апамейский; отсутствовал на этот раз Никифор Адрианопольский. Как было сказано в деянии Собора, поскольку некоторые из епископата и прочего духовенства называли случившееся расследование несправедливым,

Собор объявил анафему всем порицающим решение императора. Также было решено продолжить расследование по поводу учеников Итала.

11 апр. 1082 г. в прежнем месте состоялось еще одно заседание Собора под председательством императора и с участием патриарха. Из участников предыдущего заседания отсутствовали митрополиты Сидский, Кельцинский, Евхаетский, Кераунтский, Доростольский, Христианопольский, Синадский, Иконийский, Антиохийский, Котиаийский, Апамейский и все четыре архиепископа; добавились митрополиты Кизический, Навпактский, Тивериопольский, Гермийский, Авидский и Адрианопольский. Были допрошены и признаны невиновными названные самим Италом его ученики Михаил Мацосец, Михаил Доксопатр, Михаил Цер, Иоанн Гангрский и бывш. проксим (помощник) школы св. Феодора в квартале Сфоракий Евстратий (впосл. митрополит Никейский). Тогда же было решено потребовать у Михаила Каспака подпись под перечнем предъявленных им Италу обвинений и узнать, может ли Каспак представить к.-л. свидетеля будто бы учиненного Италом кощунства. Об исходе этого разбирательства и соответственно о том, отрекся ли Итал от тех взглядов, в которых обвинил его Каспак, ничего не известно.

В результате разбирательства философ был сослан в мон-рь. Согласно Анне Комнине, только после произнесения на него анафемы Иоанн Итал раскаялся в своих взглядах, отказался от учения о переселении душ и от неуважения к иконам, постарался сблизить с православием свои представления об идеях.

П. Стефану обратил внимание, что обвинения по поводу учения о самостоятельном бытии и вечности материи, вечности идей, воскресении с новыми телами искаженно представляют мысли, выраженные в сохранившихся сочинениях Иоанна Итала. Философ также отвергал мнение о переселении душ, поставленное ему в вину в 3-й анафеме. В его сохранившихся сочинениях не обнаруживается и отрицание вечности ада или Царства Небесного. Между тем, как было отмечено Стефану и Гуйаром, 9 положений из записки Каспака, от которых Итал не желал отречься, не могли воспроизводить сохранившееся в ана-

фемах Недели Торжества Православия предыдущее осуждение учений философа имп. Михаилом VII. Т. о., остается неизвестным содержание тех положений, которые осуждал Каспак и которые Итал был готов отстаивать.

По мнению Стефану, сочинения Иоанна Итала «лишь повторяют идеи, распространенные у известных среди византийцев комментаторов Аристотеля». Основную причину осуждения философа исследователь усмотрел в том обстоятельстве, что возрождаемая Михаилом Пселлом и Иоанном Италом «классическая культура... могла стать, как то и произошло потом, отправной точкой для разнящихся между собой концепций о мире, религии и основах политического строя», а это в свою очередь делало ее опасной для единства и прочности духовных основ империи. Более спорным представляется мнение П. П. Иоанну, согласно которому суд над Италом имел исключительно политические причины и был обусловлен верностью философа семье Дук и войной имп. Алексея I с норманнами, обитавшими в родной для Иоанна Итала Юж. Италии.

Ист.: RegPatr. Vol. 1. N 907, 923–927; *Gouillard*. Synodikon. P. 56–61; *idem*. Le procès officiel de Jean l'Italien: Les actes et leurs sous-entendus // ТМ. 1985. Vol. 9. P. 133–174;

Лит.: *Успенский Ф. И.* Делопроизводство по обвинению Иоанна Итала в ереси // ИРАИК. 1897. Т. 2. 2-я пол. С. 1–66; *Stephanou P.* Jean Italos, philosophe et humaniste. R., 1949; *Joannou P.-P.* Christliche Metaphysik in Byzanz. Ettal, 1956; *Gouillard J.* Une lettre de (Jean) l'Italien au patriarche de Constantinople? // ТМ. 1985. Vol. 9. P. 175–180.

1089 г. Состоялся в авг. или сент. в связи с посольством от папы *Урбана II* к имп. Алексею I Комнину. Согласно современнику событий Гоффредо (Готфриду) Малатерре, вскоре после восшествия на престол в 1088 г. папа отправил в К-поль аббата греч. мон-ря *Проттаферрата* в Италию Николая и диакона Рогерия. Они должны были выразить «отеческое порицание» имп. Алексею I Комнину за то, что он, по дошедшим до предстоятеля Римской Церкви сведениям, запретил богослужение на опресноках проживающим в Византии лат. христианам. Из датированного сент. 1089 г. ответного послания императора явствует, что предстоятель Римской Церкви искал «мира», «согласия» и возношения его имени за богослужением в К-поле.





Менее точно это событие описано в др. источниках. Согласно *Ордеру Виталию*, Урбан II в начале своего понтификата отправил послов к «франкам» и грекам с призывом держаться «католической» веры и остерегаться любого отделения «от Божия закона и Церкви». Бернольд Констанцкий сообщал, что в 1089 г. папа «посредством своих легатов освободил константинопольского императора от отлучения»; эти слова современника событий побудили нек-рых исследователей (Л. Брейе, А. Беккера, А. Байера) предположить отлучение Григорием VII пришедшего к власти военным путем Алексея I. Однако более вероятной представляется возможность того, что хронист просто неточно передал содержание папского письма. В нем Урбан II мог признать Алексея I законным василевсом, противопоставив его предыдущему имп. Никифору Вотаниату, действительно отлученному Григорием VII.

Для обсуждения послания папы Урбана II имп. Алексей I призвал патриархов К-польского и Антиохийского, митрополитов Анкирского, Кизического, Тианского, Гангрского, Клавдиопольского, Карийского, Лаодикийского, Силейского, Афинского, Критского, Навпактского, Филиппопольского, Митиленского, Евхаитского, Тивериопольского, «Российского» (Ρωσίας), Аназарвского и Мопсуестийского, архиепископов Кийского и Гарельского. Собранные архиереи признали наличие схизмы, но при этом отметили, что отделение (ἀποτομή) Римской Церкви от Греческой произошло не в силу к.-л. соборного решения и потому не является каноническим. По настоянию василевса иерархи согласились возобновить поминание папы за литургией, однако лишь после получения от него «здорового» исповедания веры. В нем, помимо прочего, должно было содержаться согласие с правилами Трулльского Собора (не признававшимися на Западе). Кроме того, понтифику было предложено в течение полутора лет после присылки своего исповедания веры лично приехать в К-поль или отправить своих представителей для решения существовавших «канонических» вопросов, содержание к-рых не уточнялось. Визант. архиереи грозили, что, если папа оставит без внимания это предложение, отношение к нему и ко

всем спорным вопросам будет определяться уже не по *икономии*, а по *акривии*, т. е. со всей строгостью.

Схожие сведения о полученном из К-поля ответе сообщает Гоффредо Малатерра. Согласно его рассказу, Алексей I пригласил Римского папу явиться в К-поль на Собор для обсуждения опресноков и квасного хлеба, и лишь необходимость противостать в самой Италии герм. королю и имп. Генриху IV заставила папу отказаться от путешествия на Восток.

Отдельно от императора папе ответил К-польский патриарх *Николай III Грамматик*. Он отверг упрек в противодействии местным «латинянам» как не соответствующий действительности и в свою очередь пригласил папу Урбана II по примеру ап. Павла, обратившегося за поддержкой к старейшинам в Иерусалиме, отправить грекам изложение собственной веры. Послание патриарха содержало скрытые цитаты из представительных писем Петра Антиохийского и должно было быть передано Римскому папе греч. митр. Калабрии Василием, к-рому Николай поручил вступить в переговоры с Урбаном II о церковном единстве.

По всей видимости, следствием Собора стало посольство Антиохийского патриарха *Иоанна V (IV) Оксита* в Италию. В своем «Слове об опресноках» он упоминает о некоем посольстве (или «заступничестве» — πρεσβεία), предпринятом им «ради единства Церквей» при деятельном содействии императора, патриарха (очевидно, К-польского) и Адрианопольского митрополита. С учетом возможности дальнейшего обсуждения вопроса об опресноках патриарх Иоанн и написал сочинение на эту тему, считая прочие отличия «италийцев» устранимыми одними указаниями на имеющиеся церковные каноны или просто несущественными. Вероятно, именно посольство патриарха Иоанна Антиохийского подразумевал Бернольд Констанцкий в словах о «почтении», к-рым в 1091 г. окружили находившегося тогда в Кампании папу Урбана II разные «католики», и прежде всего «Константинопольский император». (Под «католиками» Бернольд понимал тех, кто в споре папы Урбана II с антипапой Климентом III занимали сторону первого.)

Очевидно, в связи с обсуждавшимся на Соборе вопросом об отношени-

ях между Византийской и Римской Церквами были также написаны сочинения «Об опресноках» Клавдиопольского митр. *Иоанна* и «Написание» свт. *Ефрема*, митр. Переяславского. Как можно полагать, именно они подразумеваются под упомянутыми в ответе имп. Алексея I митрополитами Клавдиополя и «Росии», участвовавшими в Соборе 1089 г. Ошибочным является разделяемое некоторыми исследователями мнение, согласно которому свт. Феофилакт Болгарский написал «Обращение к одному из собеседников о том, в чем обвиняются латиняне», имея в виду начатые папой Урбаном II переговоры (в действительности этот памятник был создан по следам споров 1112–1113 гг.).

Ист.: *Malaterra Guifredus*. *Historia sicula* // PL. 149. Col. 1087–1283; *Bernoldi Chronicon* // MGH SS. T. 5. P. 385–467; *Holtzmann W*. *Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexius I. und Papst Urban II. im Jahre 1089* // BZ. 1928. Bd. 28. S. 59–67.

Лит.: *Holtzmann W*. *Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexius I. und Papst Urban II. im Jahre 1089* // BZ. 1928. Bd. 28. S. 38–59; *Becker A*. *Papst Urban II. (1088–1099)*. Stuttgart, 1988. Bd. 2.; *Бармин А. В.* Слово «Об опресноках» Иоанна Клавдиопольского // Визант. очерки. М., 2001. С. 141–166; *он же*. Полемика и схизма: История греко-лат. споров IX–XII вв. М., 2006; *он же*. Римско-визант. переговоры 1089–1091 гг.: Отзвуки в религ. полемике // Визант. очерки. М., 2011. С. 23–32.

1117 г. Состоялся весной и, возможно, летом 1117 г. в связи с разбирательством воззрений Никейского митр. *Евстратия*.

Осенью 1114 г. митр. Евстратий сопровождал имп. Алексея I Комнина в походе против половцев, вторгшихся в пределы Византии. В Филиппополе имп. Алексей спорил с манихеями и, судя по сообщениям Анны Комнины и Иоанна Зонары, преуспел в их обращении. По словам Анны, в этих беседах императору помогали митр. Евстратий, местный архиерей и зять имп. Алексея Никифор Вриенний. Там же состоялся спор Евстратия с неким армянином о природе Христа. По сообщению Никиты Сеида, утверждение Никейского митрополита, согласно к-рому человеческая природа Христа поклоняется его божественной природе, вызвало тогда не только раздражение оппонента, но и недовольство присутствовавших на диспуте — архиереев, сенаторов, лиц, хоть немного разбирающихся в богословии, а также армян. Согласно Никите Сеиду, Евстратий не сумел перенести обиду от того, что окружаю-





щие отрицательно восприняли его слова на споре в Филиппополе, и потому решил написать два «Слова» в обоснование своей точки зрения.

По словам самого Евстратия, побудительным мотивом для него стали 2 сочинения свт. Кирилла Александрийского — обращенное к сестре имп. Феодосия II Пульхерии и его жене Евдокии «Второе увещательное слово благочестивейшим императрицам о правой вере» и «Толкование, или памятка на Евангелие от Иоанна». Согласно Евстратию, там же содержалось «изъяснение» (ἐκθεσις) отцов I Вселенского Собора, согласно к-рому «Иисусу Христу воздается поклонение целиком, но не как человеку, и Он сам тоже поклоняется целиком, но не как Бог». Чтение этой книги подвигло Никейского митрополита к ряду выводов. Их он изложил в 2 своих «Словах», к-рые не стал публиковать, не будучи уверенным в нек-рых содержащихся там положениях. Однако, по словам Евстратия, эти 2 сочинения были у него украдены, переписаны и выпущены в свет с чуждыми автору добавлениями.

Выдвинутые против Евстратия обвинения сохранились в 24 «Дурно выдвинутых главах о неизреченном домостроительстве во плоти Господа, Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа». Помимо утверждения о том, что человеческая природа Христа поклоняется его божественной природе, Евстратию в них также ставились в вину мнения, согласно к-рым человеческая природа Христа подвержена страстям, именно она, а не Сам Бог Слово является «величайшим первосвященником», сотворенная природа не может когда-либо стать свободной от Создателя, в Евангелиях Христос рассуждает посредством аристотелевых силлогизмов и др.

В результате было начато разбирательство, к-рое завершилось рассмотрением дела Никейского митрополита на Соборе в К-поле в присутствии имп. Алексея I. Возможно, именно там была произнесена обращенная к императору большей частью сохранившаяся речь Никиты Сеида, прежнего соратника Евстратия по спору с Петром Гроссоланом. Мнение Евстратия Сеид оспаривал, приводя немалое количество цитат из сочинений свт. Кирилла Александрийского (на слова которого ссылался Евстратий), свт. Афанасия Вели-

кого, свт. Григория Богослова и из Ареопагитик. В то же время автор речи от имени разных лиц вступался за Евстратия, а попытку Никейского митрополита по возможности точно описать обожение воспринятой Христом человеческой природы Сеид считал проявлением излишнего любопытства.

26 апр. 1117 г. Евстратий письменно отрекся от ряда мнений, выраженных в его двух «Словах», назвав их следствием собственного незнания, невнимания и поспешности. 27 апр. во дворце Филопатион состоялось заседание Собора под председательством императора и с участием патриархов К-польского *Иоанна IX Агапита*, Александрийского Саввы и Антиохийского Иоанна. Собор принял просьбу митрополита о прощении и постановил уничтожить в течение 30 дней все имеющиеся списки обоих «Слов». Мнение В. Грюмеля и Ж. Даррузеса, согласно к-рым под двумя «Словами», осужденными Собором на уничтожение, подразумевались названные Евстратием сочинения свт. Кирилла Александрийского, является ошибочным.

В рукописи Paris. Suppl. gr. 1179 за соборным определением следует выступление патриарха Иоанна Агапита. Он предложил оставить Евстратию сан и епархию (τὴν κατ' αὐτὸν ἐκκλησίαν), но запретить в служении до того времени, пока тот не явит вместе с православным исповеданием веры «достойные плоды покаяния» и пока последующий Собор вместе с патриархом не снимет это наказание.

Далее в той же рукописи приведен протокол голосования, при котором 8 из 22 присутствовавших архиереев (а именно митрополиты Эфесский, Ираклийский, Неокесарийский и Апамейский, архиепископы Леонтопольский, Парийский, Сугдофульский и Анхильский) высказались за пожизненное запрещение в священнослужении Никейского митрополита, остальные же (митрополиты Кизический, Сардский, Никомидийский, Карийский, Коринфский, Ларисский, Навпактский, Траянопольский, Иерапольский, Хонский и Керкирский, архиепископы Визийский, Маронейский и Левкадский) поддержали предложение патриарха.

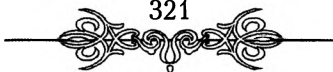
Вслед за итогами голосования в рукописи помещена речь Ираклийского митр. Никиты Серрца, составлен-

ная в ответ на письменное обращение императора к Собору. Имп. Алексей I пожелал узнать причины, по к-рым нек-рые иерархи «не принимают» Евстратия, и привел имена различных церковных деятелей прошлого, впавших в ереси, но принятых на своих «седалищах» св. отцами. Этот вопрос был поддержан и патриархом. Отвечая от имени сторонников более строгого наказания, митр. Никита на ряде исторических примеров доказывал, что из-за тягости совершенных Евстратием ошибок его нельзя принимать на «седалище» (εἰς τὸν θρόνον αὐτοῦ μὴ παραδέχεσθαι).

Когда именно имели место 2 названные речи и голосование, остается неясным. На листе 244 рукописи Vat. gr. 1611 имеется примечание о том, что она была изготовлена 19 мая 1117 г. и что переписываемое собрание комментариев на Евангелие от Луки принадлежит «диакону Великой Церкви и дидаскалу» Никите Серрцу. Даррузес принял эти слова за указание на то, что в указанный день Никита Серрец был еще дидаскалом и диаконом ц. Св. Софии в К-поле, и на этом основании заключил, что принявший участие в голосовании Ираклийский митрополит был др. лицом. С этим предположением согласуется то обстоятельство, что голосовавший иерарх хотел для Евстратия лишь пожизненного запрещения в служении, но при этом был согласен оставить ему «все остальное» (τὰ μὲν ἄλλα δοῦναι), в то время как Никита Серрец в своей речи пожелал не оставлять Никейского митрополита на «седалище». По мнению Даррузеса, исход голосования будто бы остался неясным при разделении голосов пополам — 11 за пожизненное запрещение и 11 за временное. Исследователь предположительно отнес голосование к лету 1117 г.

Между тем Даррузес был неточен при подсчете, поскольку из первой группы он назвал лишь 10 архиереев, причем 2 из них однозначно о пожизненном запрещении не говорили. С др. стороны, как показал Ж. Иригуан, рукопись Vat. gr. 1611 была написана в Юж. Италии, а потому ее переписчик в мае 1117 г. мог не знать о случившемся иерархическом движении Никиты.

В начале своей речи Никита Серрец упомянул, что каждый из присутствующих архиереев выразил свое





мнение по делу и многие нашли неправильным «принимать» Евстратия. Согласно же записи голосования, разные его участники хотели лишь пожизненного запрещения в служении для Евстратия и ничего не говорили про его удаление с «седалища». На этом основании Даррузес предположил проведение двух голосований, разделенных между собой заметным временным промежутком; при этом, по мнению исследователя, речь Никиты относилась ко второму из них — тому, протокол к-рого не сохранился.

Однако более вероятным представляется, что речь Никиты состоялась не после записанного в сохранившемся протоколе голосования (первого, согласно Даррузесу), а до него. В самом деле, в речи перед голосованием патриарх упомянул о том, что собравшиеся уже высказали свои суждения о подобающем Евстратию наказании: «Вслед за всеми и я спрошен о своем мнении... Сейчас, когда... архиереи разделены на разные мнения и одни принимают его (Евстратия.— А. Б.), а другие отвергают...» Уместно предположить, что именно эти высказывания участников синода и имел в виду Никита, когда говорил об уже выраженных всеми присутствующими мнениях по делу. Очевидно, он выступил после их опроса и перед речью патриарха. Это объясняет тот факт, что поначалу «отвергавшие» Евстратия архиереи — т. е. требовавшие его удаления от епархии или даже лишения сана — после выступления патриарха смягчили свою позицию и ограничились требованием запретить подсудимому участие в священнодействии.

Согласно писавшему на рубеже XII–XIII вв. *Никите Хониату*, в итоге Никейский митрополит был лишен архиерейского сана. Это сообщение не подтверждается данными, сохранившимися от синодального разбирательства. Вполне возможно, что принятое большинством голосов решение о временном запрещении Евстратия в служении осталось в силе.

В Синодик в Неделю Православия была внесена анафема тем, которые «учат и говорят, что человеческая природа Христа воздает рабское почитание недоступному Божеству, или что [она] вечно является рабом, поскольку рабство присуще ей как существенное и неотъемле-

мое [свойство]». Также анафематствовались утверждающие, что «воспринятое [человечество] является иным не только по природе, но и по достоинству, и поклоняется Богу, и приносит [Ему] рабское служение, и воздает [Ему] подобающую честь как нечто должное, подобно литургическим духам, служащим и рабски поклоняющимся Богу». Анафема распространялась также на учащих, что «Великим Архиереем является не ставший человеком Бог Слово, но собственно воспринятая [человеческая природа], поскольку тем самым [они] дерзают ипостасно разделять единого Христа и Господа нашего и Бога». В Лакедемонской митрополии сохранился текст анафемы, где помимо названных положений также осуждались сторонники мнения, согласно к-рому человеческая природа Христа совершенствуется с ходом времени. В отдельных рукописях Синодика сохранилось осуждение «всему неправославно и неблагочестиво написанному или сказанному» Евстратием.

Занятые участниками Собора позиции могут толковаться по-разному. П. Иоанну расценил сохранившуюся речь патриарха как выступление в защиту Никейского митрополита. По мнению исследователя, Иоанн Агапит выражал т. зр. императора и столкнулся с сопротивлением архиереев, желавших более строгого наказания Евстратию. Как предположил Иоанну, все дело было затеяно по сугубо политической причине: в преддверии близкой кончины больного имп. Алексея I его супруга имп. Ирина искала возможности передать престол не сыну императора Иоанну, а зятю Никифору Вриеннию. Ради этой цели, как полагал историк, было задумано удалить от имп. Алексея I одного из самых близких ему людей — митр. Евстратия Никейского.

Между тем выступление патриарха Иоанна Агапита невозможно рассматривать как однозначную защиту Евстратия. О сочинениях Никейского митрополита патриарх отзывался так: «Некоторые содержат проявление еретической мысли, некоторые являют неправильное мнение, другие явно чужды Церкви». Свою же задачу Иоанн Агапит видел, по его словам, в том, чтобы одновременно «не затворить [для Евстратия] милость через покаяние и не показать шаткое человеколюбие, предоставив

[тем самым] кому-то повод для проступка». Что же касается императора, то его действия в деле Евстратия ограничились письменным желанием узнать доводы тех архиереев, к-рые не желали видеть Никейского митрополита на «седалище».

Затруднительно видеть однозначное сопротивление патриарху и в голосовании архиереев. Лишь высказавшийся последним архиепископ Анхиала заявил о том, что он порвет общение с патриархом и др. архиереями в случае, если они впоследствии допустят Евстратия до священнослужения. Однако др. участники заседания никак не противопоставляли себя патриарху Иоанну Агапиту. Навпактский и Коринфский митрополиты пообещали поддерживать любые решения патриарха и впредь, а Хонский предстоятель заявил, что, по его мнению, патриарх Иоанн Агапит будет делать то, что угодно Богу.

Связь между стремлением имп. Ирины обеспечить престол своему зятю Никифору Вриеннию и процессом над Евстратием представляется сомнительной по следующей причине. Очевидно, одной из главных союзниц Ирины была жена Вриенния и дочь имп. Алексея I Анна Комнина. Однако в своей «Алексиаде» она хвалебно отзывалась о Евстратии, а именно, о его учености. С другой стороны, известно, что после кончины отца Анна собрала вокруг себя кружок интеллектуалов и по ее желанию Михаил Эфесский написал свои комментарии на 8-ю, 9-ю и 10-ю книги «Никомаховой этики» Аристотеля. Поэтому Р. Браунинг предположил, что именно Анна имеет в виду под некоей «государыней», к-рая, согласно толкованиям Евстратия на 1-ю и 6-ю книги «Никомаховой этики», пожелала, чтобы философ взялся за этот труд.

Т. о., нет достаточных оснований считать вслед за Иоанну, что дело Евстратия было связано со стремлением имп. Ирины и некоторых др. членов семьи Алексея I устранить от наследования Иоанна Комнина. К.-л. политическая подоплека суда над Никейским митрополитом остается маловероятной, и все предпринятое представляется обусловленным сугубо религиозными причинами. Вряд ли можно говорить и о значительных усилиях со стороны императора и патриарха, предпринятых для того, чтобы защитить Никейского митрополита.





Истр.: *Joannou P.* Eustrate de Nicée. Trois pièces inédites de son proces (1117) // REB. 1952. T. 10. P. 24–34; RegPatr. Vol. 1. Pt. 2–3. № 1003–1003b; *Gouillard.* Synodikon. P. 68–71; *Νικητας Σεΐδης.* Λόγος κατά Εὐστρατίου Νικαίας // ΕΒΘΣ. 1976. T. 19. (Suppl.). Σ. 35–82; *Νικητας τοῦ Ζεφρών.* Λόγος ἀπολογητικὸς καὶ ἐλεγκτικὸς, πᾶς καὶ διὰ ποίαν αἰτίαν οὐ προσδέχεται τὸν Νικαίας // *Darrouzès J.* Documents inédits d'ecclésiologie byzantine // ArchOC. 1966. T. 10. P. 276–304.

Лит.: *Sacouros M.* Eustrate de Nicée // DPhA. 2000. T. 3. P. 378–388; *Dräseke J.* Zu Eustratios von Nikäa // BZ. 1896. Bd. 5. S. 319–336; *Joannou P.* Das Semeioma gegen Eustratios von Nikäa: Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi // BZ. 1954. Bd. 47. S. 369–378; *idem.* Le sort des évêques hérétiques réconciliés: Un discours de Nicétas de Serres contre Eustrate de Nicée // Byz. 1958. Vol. 28. P. 1–30.

А. В. Бармин

1156–1157 гг. Относятся к числу наиболее изученных Соборов эпохи династии Комнинов (XI–XII вв.). Рассматривавшийся на них богословский спор — одно из самых известных событий религиозной жизни в Византии XII в.

Византийский историк *Иоанн Киннам* уделяет основное внимание предыстории спора и причинам его возникновения (*Cinnam.* Hist. 1836. P. 176–178): «Был один из левитов, которых мы называем диаконами, именем Василий. Будучи поставлен изъяснять народу божественные речения на богослужениях в разных местах, он имел обыкновение неявно и прикровенно поносить в своих проповедях других, кто хотя бы немного его обидел, и в их числе Михаила и Никифора по прозвию Василасти... Оба мужа тем временем тяжело это переживали и были возмущены тем, что, столь преуспев в делах мудрых, были осмеиваемы таким человеком, отчего все это причиняло невыносимые страдания как им самим, так и многим другим. Поэтому, когда Василий однажды совершал обычное свое служение в храме апостола Иоанна Богослова за пределами города, пришли и они послушать, но слухом злонамеренным и исполненным неприязни. И когда, при разъяснении, думаю, какого-то евангельского зачала, тот сказал, что один и тот же Сын Божий оказывается и самой жертвой и с Отцом принимает приношение, они тут же ухватились за эти слова и, идя по пути оттуда, осмеивали их со всех сторон, понимая так, что Василий вводит тем самым две ипостаси, раз «принесен в жертву» — одно, а «принял приношение» — другое». Далее Киннам,

не упоминая о Соборах, кратко сообщает об исходе спора — спорный вопрос был решен лично имп. *Мануилом I Комнином*.

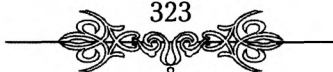
Никита Хониат, напротив, минуя предысторию: «И вот когда возник спор о словах Писания, что воплощенный Бог приносит и одновременно приносится в жертву, и учнейшие мужи того времени разделились на две противоположные стороны, немалое время продолжались исследования, и с каждой стороны лились положения и их опровержения» (*Nicet. Chon.* Hist. P. 210–211). Однако изложение Никиты Хониата содержит в себе элементы иронии (он описывает спор в той части своей «Истории», где высмеивает стремления имп. Мануила прослыть знаменитым богословом и защитником правосл. веры): напр., он вводит карикатурный эпизод гадания по грому, прогремевшему при обсуждении спорного вопроса, намекая тем самым, что единственное, на что был способен император, это гадать по книгам. И если Киннам уделяет императору ведущую роль в урегулировании спора, то Хониат, напротив, отводит ему самое последнее место: «И когда было найдено правильное решение спорного вопроса и император присоединился к этому мнению, вроде как богоугодному и лучшему...» В др. произведении, «Догматическом всеоружии», Никита Хониат сообщает лишь самые основные факты, не говоря ни о Соборах, ни о роли императора (*Spicilegium Romanum.* 1844. P. 1–3). Противоречивые и обрывочные сообщения историков побуждают обращаться для реконструкции картины спора к его непосредственным источникам.

Из них известно лишь, что патриарх *Константин IV Хларин* был вынужден прибегнуть к созыву Собора, чтобы положить конец разделением в среде столичного клира. Собор состоялся 26 янв. 1156 г. под председательством патриарха, с участием патриарха Иерусалимского и более 20 архиереев. Согласно соборным деяниям, формальным поводом для его созыва было обращение новоназначенного митр. Киевского *Константина I* с просьбой о коллегиальном решении спорного вопроса до его отъезда в свою удаленную епархию. Митр. Константин представил Собору мнение по спорному вопросу, и было решено, что ос-

тальные участники Собора высказывают свои мнения. Митр. Константин произнес следующее исповедание: «Животворная жертва и изначально, когда была совершена Христом Спасителем, и после, с тех самых пор даже до ныне, была принесена и приносится не одному лишь безначальному Отцу Единородного, но и Самому вочеловечившемуся Слову. И Дух Святой, разумеется, не лишен этой подобающей Богу чести. И одним словом, приношение Таин и было и бывает сопряженному и совечному Божеству, познаваемому единым и пребывающему нераздельным в троичности Лиц, и совершается оно каждый раз всесовершеннейшей Троицей» (*Ibid.* P. 19–20). Мнение митр. Константина было единодушно одобрено всеми участниками Собора, причем в тексте симиомы (изготавливавшегося в патриаршей канцелярии сокращенного изложения заседания Собора и его решений) особенно отмечено выступление на Соборе Эфесского митр. Георгия Торника, горячо поддержавшего исповедание митр. Константина. В письмах тех лет митр. Георгий Торник без смущения говорит, что он «более всех других радел о правильном учении о Христе» (*Georges et Démétrios Tornikès.* Lettres et discours / Ed. J. Darrouzès. P., 1970. P. 176).

Большинство участников Собора выразили свое согласие с мнением митр. Константина, и внимание было обращено к тем, к-рые придерживались иного мнения. В симиоме говорится: «После того боголюбнейший протэктик Михаил Фессалоникийский будучи спрошен, каково его мнение об этом, сказал, что хотя и сомневался в этом прежде, но отныне для себя решил ни в чем более не противиться такому, теперь уже соборному определению, а ему следовать» (*Spicilegium Romanum.* 1844. P. 22). Далее полностью приводится текст мнения митр. Дирахийского Евстафия, поданного им в письменном виде и включенного в состав симиомы. Митрополит заявил о своих сомнениях в правильности мнения большинства, попросив подтвердить его на основании святоотеческих текстов.

В ответ на это выступление были зачитаны многочисленные цитаты, после чего Евстафий засвидетельствовал свое согласие с мнением большинства и произнес принятую





Собором вероучительную формулу: «Публично заявляю и исповедую свою несомненную веру в то, что не одному лишь Отцу, но и Сыну и Пресвятой Троице животворные Кровь и Тело Христа Спасителя были принесены как первоначально, во время Владычного страдания, так и с тех пор ежедневно совершаемые во священных последованиях таинственные жертвы приносятся теми, кто совершает эти священнодействия, именно триипостасному Божеству» (Ibid. P. 24–25). Завершается симиома следующими словами: «И тогда все собравшиеся пресвященные архиереи... подвиглись ревностью по Богу, зачинателей этого неправославного учения, кто бы они ни были, если и впредь пребудут в своей ереси, предали анафеме, а обращающихся с покаянием постановили принимать не иначе как предписывают божественные и святые каноны и правила отцов» (Ibid. P. 25). Как можно заключить из текста симиомы, на Соборе никто не был осужден, было признано еретическим представление о том, что жертва приносится одному Отцу, и под угрозой канонических наказаний запрещено дальше его распространять. Однако Собор не принес ожидаемого умиротворения, напротив, положение только усложнилось.

Некоторое время спустя в столице получил хождение анонимный текст, написанный в форме диалога, в котором противоречащим православной традиции, напротив, выставлялось недавнее соборное решение. Хотя в тексте не было никаких намеков на авторство, позже стало известно, что диалог написан диак. Великой церкви *Сотирихом Пантевгеном* — человеком весьма влиятельным в среде к-польского клира, избранным к тому времени на Антиохийскую кафедру и носившим титул «нареченного патриарха». Именно Сотирих возглавил оппозицию Собору: источники называют его «начальником ереси» (*Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης Λόγοι δύο*. 1865. Σ. 1). Не менее значимую роль в оппозиции Собору играл и Никифор Василяки, также бывший диаконом ц. Св. Софии и *дидакалом* апостольских писаний. В деяниях Собора 1157 г. говорится, что Никифор и был зачинщиком всего спора; это косвенно подтверждает сообщение Киннама о начале спора, согласно которому именно Никифор

Василяки первым обвинил диак. Василяки в ереси.

Возникновение диалога поставило церковные власти перед сложной проблемой: часть клира, несмотря на угрозы канонических прещений, не только не приняла решений Собора 1156 г., но даже вступила в полемику с офиц. позицией. К Сотириху была направлена делегация из Патриархии: архиереи пытались получить у него подтверждение того, что он действительно является автором скандального диалога. В ответ на это посещение Сотирих обратился с офиц. письмом (т. н. «Апологией») к К-польскому патриарху и синоду, в к-ром открыто признал за собой авторство диалога, объяснив, что т. о. хотел изобличить неправомерность принятого на Соборе 1156 г. решения. Сотирих не преминул обратить внимание на то, что в данном случае он явился выразителем не столько своего личного мнения, сколько мнения некоего круга «своих друзей». Наконец, Сотирих обратился к синоду с требованием провести обсуждение и его текста, и спорного вопроса в присутствии императора. Последнее обращает на себя внимание: не император по собственной инициативе вмешивается в богословский спор, а сами спорящие стороны призывают императора выступить в роли третейского судьи.

Противники Собора явно считали его необъективным и не вполне легитимным ввиду отсутствия на нем императора. Партия Сотириха, в которую входили наиболее образованные и просвещенные люди того времени, вероятно пользовавшаяся покровительством императора, питала особые надежды на его вмешательство в сложившееся противостояние. Но не только противники Собора рассчитывали на поддержку василевса: Георгий Торник пишет в одном из писем, что и у него «одна только надежда — поддержка святого нашего императора» (*Georges et Démétrios Tornikès. Lettres et discours*. 1970. P. 176). Император вскоре вмешался и, отложив на время сложные военные дела, повелел созвать новый Собор (RegImp, N 1412), который был назначен на воскресенье после праздника Вознесения, в день, когда Церковь отмечает память отцов I Вселенского Собора (этим объясняются нередкие ссылки на этот Собор в тексте деяний).

Готовясь к Собору, противники Сотириха попытались обвинить его в ереси и в нарушении канонов. Первое оказалось делом несложным: удачный в лит. плане диалог Сотириха был слишком уязвим с богословской т. зр. (по словам Киннама, Сотирих написал «весьма хорошее произведение, каковое имело в своей диалогической форме необычайное сходство с Платоном, но вот в этом-то своем произведении он нагромоздил множество нелепостей...»). В полемику с Сотирихом вступил еп. Мефонский *Николай*, написавший 2 сочинения: «Опровержение (Ἀντίρρησις) на то, что написал Сотирих, избранный патриарх Антиохийский» и «Дополнения (Τὰ λείποντα) о божественном священнодействии и о том, в каком смысле о Христе говорится, что Он «приносящий, приносимый, приемлющий и раздаваемый», в к-рых демонстрировал несостоятельность попыток Сотириха доказать, что жертва приносится одному Отцу.

Собор начал работу 12 мая 1157 г. под председательством имп. Мануила и при участии множества архиереев, высокопоставленных светских и церковных чинов. Вопреки ожиданиям противников предыдущего Собора новый Собор лишь подтвердил прежнее решение и вновь осудил отстаиваемое ими мнение. Соборные деяния сообщают детали полемики, возникшей на Соборе: Никифор и Сотирих пытались горячо отстаивать свою т. зр. При этом все внимание обращено к Сотириху, о Никифоре деяния упоминают лишь однажды — отмечено, что он дерзновенно выступил против соборного решения, заявив, что «абсолютно отказывается его принимать».

Согласно деяниям, в дискуссию с Сотирихом вступил сам председательствовавший на Соборе император, к-рый смог убедить Сотириха «переменить свое мнение». Сотирих публично выразил согласие с соборным решением и произнес анафему тем, к-рые мыслят иначе, и всему, что написано против соборного учения. В частности, он заявил: «Я согласен со святым и священным Собором в том, что Жертва, и теперь приносимая, и тогда принесенная, была и тогда принесена, и теперь снова приносится Святой Троице едиnorodным и воплотившимся Словом, как одна и та же» (Spicilegium Romanum. 1844.





Р. 76–77). После чего перед участниками Собора встал вопрос о том, как надлежит поступить с Сотирихом. Император предоставил архиереям самим решить этот вопрос, но указал при этом, что решение должно быть вынесено «по всей строгости канонов». На общее обсуждение был предложен вопрос о том, надлежит ли сохранить за Сотирихом священный сан и может ли он после этого быть возведен в архиерейское достоинство. Деяния содержат тексты выступлений архиереев, которые свидетельствуют, что к тому времени Сотирих уже второй год открыто и дерзновенно выступал против соборного учения, что это не первый раз, когда он восставал против православия, а также что ему было уже больше 60 лет и прежде он зарекомендовал себя мудрыми сочинениями. По итогам обсуждения архиереи вынесли следующий вердикт: «Сойдясь в едином решении при высказывании своих о нем суждений, объявляем его недостойным всякого священства, не только по причине того, что сегодня было им сказано с большой решимостью, но и в не меньшей мере из-за того, что, с тех пор как повсюду стало разноситься это нечестивое учение, он написал еще и сочинение в поддержку этой новоявленной ереси, притом не только письменно оказался представителем такового нечестия, но и устно, беседуя не раз как с другими многими, так даже и с некоторыми из нас, явно утверждал столь великое нечестие и соблазнял христианские души» (Ibid. Р. 82–83). Архиереи не посчитали смягчающим обстоятельством признание Сотирихом на Соборе своей неправоты, сочтя его запоздалым и вынужденным. Тем не менее семь епископов воздержались от суждения и попросили дать им время подумать над окончательным решением. На этом заседании Собора было закрыто, и назначено дополнительное заседание на следующий день — понедельник, 13 мая.

На это заседание Сотирих не явился. К нему в патриаршую резиденцию была направлена делегация из членов Собора с требованием немедленно прибыть на заседание для присутствия при оглашении приговора. Но Сотирих, сказавшись больным, просил продолжить работу Собора в его отсутствие. Тогда было оглашено определение об извержении Сотириха из сана. После чего было

запрошено мнение семи до сих пор не высказавшихся архиереев, на что они ответили полным согласием с общим решением. Тем самым Сотирих был лишен диаконского сана, и его избрание на патриаршую кафедру было аннулировано. О дальнейшей его судьбе ничего не известно.

Наиболее сложным с исторической т. зр. является вопрос о том, был ли еще кто-либо осужден вместе с Сотирихом. Из писем Никифора Василяки, написанных после Собора, известно, что он был отправлен в ссылку (*Wirth P. Wohin ward Nikephoros Basilakes verbannt? // ByzF. 1966. Bd. 1. S. 389–392*). Естественно полагать, что его ссылка была вызвана смелым выступлением на Соборе в поддержку еретического мнения. Однако деяния не содержат никаких упоминаний о канонических прещениях в отношении других лиц, кроме Сотириха. Вместе с тем сохранился документ, составленный уже после Собора 1157 г. и подписанный протэктиком Михаилом, в к-ром он подтверждает свое согласие с решением Собора. Почему и в какой ситуации от него потребовали подобных заверений, также неизвестно.

В ходе работы Собора были сформулированы анафематизмы для внесения в Синодик Недели Торжества Православия (см.: *Gouillard. Synodikon. P. 424–471*) и добавление в текст архиерейского обещания при поставлении (см.: *Неселовский А. З. Чины хиротесий и хиротоний: Опыт ист.-арх. исслед. Каменец-Подольск, 1906. Прил. 21*).

Вскоре по завершении Собора К-польский патриарх Константин Хлиарин скончался, не успев подписать соборный томос. После избрания нового патриарха, Луки Хрисоверга, архиереи вновь собрались для подписания томоса. При этом под определением подписывались и те архиереи, к-рые не принимали участия в Соборе 1157 г., но оказались в то время в К-поле, по всей видимости, для избрания патриарха. В неизданном «Слове к патриарху Луке» Григория Антиоха (ms. Scorial. Y–II–10. Fol. 502, XIV в.), произнесенном приблизительно в 1159 г. (*Kazhdan A., Franklin S. Studies on Byzantine Literature of the 11th and 12th Centuries. Camb.; P., 1984. P. 198*), говорится, что смиренному и кроткому патриарху понадобилось при-

ложить множество усилий, чтобы «воссоединить противоборствующие, разрозненные и разделенные члены тела церковного».

Второй Собор все же положил конец этому спору. Спустя неск. лет, в 1159/60 г., еп. Николай Мефонский в «Слове к императору Мануилу» одновременно превозносил его победу и над еретиками, и над врагами империи, считая, по обычаю, последнее божественным воздаянием за первое (*Νικόλαῖον ἐπισκόπου Μεθώνης Λόγοι δόδο. 1865. Σ. 44–46*).

Спустя 50 лет к анафематизмам Синодика, отражающим решения Собора, обращался еще один К. С., состоявшийся предположительно в марте 1200 г. До сих пор не изданная симиома этого Собора, составленная хартофилаксом Михаилом Авторианом (RegPatr, N 1195), сохранилась в рукописи XIV в. Sinait. gr. 482 (1117. Fol. 350 v – 351), где она следует сразу за томосом Собора 1157 г. В тексте симиомы говорится, что при слушании спорного вопроса Собор решил уклониться от дальнейшего обсуждения и довольствоваться теми «главами», к-рые ежегодно читаются в храмах. Далее приводятся тексты 2 из 4 анафематизмов против мнений Сотириха из Синодика.

В научной лит-ре получило распространение мнение об «искусственности» споров 1156–1157 гг. и о том, что в соборных решениях были зафиксированы очевидные, почти тривиальные богословские положения. Напр., А. Эрхард писал, что спор «разбирался с пышностью Соборов, вовсе не соответствовавшей их предмету» (*Krumbacher. Geschichte. 1897². S. 86*). Также и Б. Нойнхойзер полагал, что «эти Соборы не имеют особого значения» (*Neunhueser B. Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit. Freiburg, 1963. S. 8–9*). Иного мнения придерживался, напр., архиеп. Василий (Кривошеин) (см.: *Василий (Кривошеин), архиеп. Символические тексты в Правосл. Церкви // БТ. 1968. Сб. 4. С. 13–14; о богословии этих Соборов см. также в ст. Евхаристия*).

Споры 1156–1157 гг. имеют связь с общим богословским контекстом эпохи и с предшествующими богословскими спорами, напр. с делом митр. Евстратия Никейского, к-рое рассматривал К. С. 1117 г. Как указывал Гуйар, вызвавшее спор место из проповеди диака Василия могло потому стать причиной столь резкой





реакции современников, что напоминало осужденные ранее взгляды Евстратия Никейского (*Gouillard. Synodikon. P. 208–209, n. 205*).

Арх.: *Судницын Д. М.* Царствование визант. имп. Мануила I (Комнина) в церковно-ист. отношении: Опыт церк.-ист. иссл. 1896 // РГБ ОР. Ф. 172. К. 408. Ед. хр. 6.

Ист.: *Spicilegium Romanum / Ed. A. Mai. R., 1840. T. 10. P. 1–93 (= PG. 140. Col. 137–202); Πατριακή βιβλιοθήκη ἤτοι ἀναγραφή τῶν ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τῆς κατὰ τὴν νῆσον Πάτριον... / Ed. T. Σακκελάου. Ἀθήναι, 1890. Σ. 316–330; Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης λόγος δύο... / Ed. ἀρχμ. Ἀνδρονίκου Δημητρακοπούλου. Λειψία, 1865; Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη... / Ed. ἀρχμ. Ἀνδρονίκου Κ. Δημητρακοπούλου. Λειψία, 1866. T. 1.*

Лит.: *Babić G.* Les discussions christologiques et le décor des églises byzantines au XIIe siècle // *Frühmittelalterliche Studien. B., 1968. Bd. 2. S. 368–386; Ермилов П. В., диак.* История константинопольских соборов 1156–1157 г. в изложении Д. М. Судницына // *Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие и философия. 2010. № 3(31). С. 97–121; он же.* История Константинопольских соборов 1156–1157 гг.: (Проблемы ист. реконструкции и критики источников): Дис. М., 2012 [совр. изд. источников, историография и библиогр.].

Диак. Павел Ермилов

1341 г. В полемике свт. Григория Паламы и Варлаама Калабрийского, продолжавшейся с 1335 по 1341 г., выделяются 2 этапа: 1335–1337 гг.—вероятный конфликт и 1337–1341 гг.—полемика об исихазме. Полемика на первом этапе затрагивала 2 основных вопроса: о природе человеческого знания о Боге и об использовании языческой философии в богословии. Второй этап полемики связан с обвинениями в мессалианстве (см. ст. *Мессалиане*), выдвинутыми Варлаамом в адрес монахов-исихастов.

Уже в нач. 1337 г. Варлаам общался с монахами-исихастами в Фессалонике, через к-рых он, в частности, познакомился с нек-рыми сочинениями исихастских авторов о молитве. На основании этих сочинений он составил неск. трактатов, в к-рых обвинил монахов в мессалианстве, назвав их при этом «пуподушниками» (ὀμφαλόψυχοι).

Синод нашел необоснованными выдвинутые Варлаамом обвинения, а патриарх приказал ему оставить монахов в покое (RegPatr, N 2178). В кон. 1337 г. свт. Григорий Палама прибыл в Фессалонику, где много раз встречался с Варлаамом, пытаясь примирить его с монахами посредством увещаний (*Philotheus. Epcomium // PG. 151. Col. 586–587*). Весной 1338 г. свт. Григорий написал 1-ю из трех «Триад в защиту свя-

щеннобесмолвствующих» (ГПС. Т. 1. Σ. 359–463), в к-рой он, не будучи знаком к тому времени с антиисихастскими трактатами Варлаама, не упоминал последнего по имени. Но Варлаам, даже несмотря на письма Григория Акиндина, вставшего на защиту монахов, остался непреклонен и в том же году обнародовал свои первые трактаты против исихастов.

В 1-й пол. 1339 г., пока калабрийский философ находился в Зап. Европе, где в Авиньоне перед папой Римским *Бенедиктом XII* он выступал с политическими речами по поводу объединения Церквей (это была секретная миссия, порученная ему императором без офиц. мандата), свт. Григорий Палама ответил на его трактаты 2-й «Триадой» (ГПС. Т. 1. Σ. 465–613), построенной по тому же плану, что и 1-я (опровержение языческой философии; изложение сути исихастской молитвы и того, каково есть истинное и спасительное знание Бога, получаемое посредством благодати), но содержащей публичное опровержение писаний Варлаама.

По возвращении, зимой 1339/40 г., Варлаам обнародовал новое, отредактированное собрание антиисихастских трактатов под заглавием «Против мессалиан». Вскоре после этого свт. Григорий возвратился на Афон, где добился подписания наиболее авторитетными монахами Святогорского томоса (ГПС. Т. 2. Σ. 567–578; PG. 150. Col. 1225–1236) — документа, осуждавшего идеи Варлаама, хотя и не упоминавшего его имени. Примерно в то же время он написал в ответ на трактаты «Против мессалиан» 3-ю «Триаду» (ГПС. Т. 1. Σ. 615–694), в к-рой изложил учение об обожении, о Фаворском свете как нетварной энергии Божества, а также свое понимание различия между божественной сущностью и энергиями.

В нояб. 1340 г., после обвинений со стороны Варлаама Калабрийского афонских монахов в мессалианстве (RegPatr, N 2201), было принято соборное послание о призвании свт. Григория Паламы и монахов для разбирательства (RegPatr, N 2204). После жалобы Григория Акиндина, что послание было направлено не лично свт. Григорию Паламе, но Фессалоникийской Церкви, — это ставило свт. Григория в положение обвиняемого, — весной 1341 г. было составлено новое послание; передать его

свт. Григорию Паламе должен был Акиндин (RegPatr, N 2205). В нач. мая 1341 г. было решено созвать Собор (несмотря на попытки патриарха Иоанна XIV Калеки решить дело патриаршим судом) для решения спора между Варлаамом и афонскими монахами (RegPatr, N 2206).

Заседание Собора, на котором Варлаам выступил обвинителем, состоялось 10 июня 1341 г. (RegPatr, N 2210). Варлаам выдвинул обвинения против учения исихастов о способе молитвы и о Фаворском свете, к-рый Варлаам считал тварным. Свт. Григорий Палама получил право на защиту, и было рассмотрено собрание трактатов Варлаама «Против мессалиан» (зачитывались отрывки из текстов, к-рые монахи опровергали цитатами из св. отцов), после чего обвинитель превратился в обвиняемого. Итогом Собора явилась победа свт. Григория Паламы: Варлаам был осужден (хотя и не предан анафеме) в возведении хулы на священнобесмолвствующих и по совету вел. доместика Иоанна Кантакузина просил прощения у святителя (*Philotheus. Epcomium // PG. 151. Col. 599–600; Cantacus. Hist. 2. 40*). Собор запретил все дальнейшие как письменные, так и устные обсуждения рассмотренных вопросов. В июне—июле 1341 г. (после 10 июня) патриарх Иоанн XIV Калека издал окружное послание о Соборе и об уничтожении писаний Варлаама, через несколько дней после заседания Собора уехавшего в Италию (RegPatr, N 2211; текст см.: *Hunger. Register. 130*).

В июле 1341 г. в храме Св. Софии в присутствии Иоанна Кантакузина, уже после смерти имп. Андроника III Палеолога, состоялся 2-й Собор (RegPatr, N 2212). В качестве обвиняемого патриархом был вызван Григорий Акиндин, до сих пор занимавший примирительную позицию в полемике между Варлаамом и свт. Григорием Паламой. Еще в 1340–1341 гг. Акиндин в письмах к калабрийцу высказывал сомнения в православности учения свт. Григория о божественной благодати, допуская, однако, возможность его неверной интерпретации Варлаамом (*Greg. Acind. Ep. 8–10*). Но после получения 3-го письма от свт. Григория Паламы (ГПС. Т. 1. Σ. 296–312), в к-ром тот использовал выражение «низшее божество» (θεότης ὑφετένη), Акиндин согласился с интерпретацией Варлаама, считая, что тем





самым свт. Григорий сделал себя уязвимым для обвинения в двоебожии. В связи с этим Акиндин написал письмо (*Greg. Acind.* Ep. 12) мон. *Давиду Дисунату*, находившемуся в то время в Парории, с тем чтобы тот убедил свт. Григория убрать из своих сочинений все сомнительные места.

После июньского Собора свт. Григорий Палама неск. раз публично спорил с Акиндином в мон-ре свт. Афанасия I, патриарха К-польского, на холме Ксеролоф в К-поле и, по всей видимости, одержал верх — Акиндин тогда был вынужден признать в собственноручной записке, что свидетельства отцов Церкви, которые приводил он и Палама и в отношении к-рых у них были разногласия, «согласны друг с другом и со святыми». В паламитских источниках это было проинтерпретировано как согласие с позицией свт. Григория (*Hunger. Register.* 147. S. 352. 94 — 354. 95; ГПС. Т. 3. С. 382. 31–32; *Philothheus. Encomium* // PG. 151. Col. 600). Но вскоре Акиндин отрекся от этой записки (*Hunger. Register.* 147. S. 354. 95–97).

Июльский Собор 1341 г. осудил Григория Акиндина. Решение было поддержано всеми присутствовавшими, хотя сам Акиндин говорил о насилии, к-рому подверглись его сторонники (*Gregorio Akindinos. Discorso* // TByz. Vol. 2. P. 262). Что касается заявления, к-рое Акиндин был вынужден подписать и выдержка из к-рого содержится у свт. Григория Паламы в 6-м Антирритике против Акиндина (ГПС. Т. 3. С. 381. 33 — 382. 3; в нем Акиндин «принимал и приветствовал» решение Собора, осудившее учение Варлаама о Фаворском свете), то его нужно, по всей видимости, датировать кон. 1344 г. (*Hero A. C. Some Notes on the Letters of Gregory Akindynos* // DOP. 1982. Vol. 36. P. 221–226; здесь: P. 222–223), а не июлем 1341 г. (*Meyendorff.* 1959. P. 87). Т. о., подписание этого заявления не может быть объяснением неупоминания осуждения Акиндина в томосе 1341 г.; этого объяснения придерживались П. К. Христу (ГПС. Т. 2. С. 17), В. Фанургакис (*Θαυουραγάκης.* 1972. С. 294–295) и К. Пикакис (*Πιτσάκης Κ. Γρηγορίου Ἀκινδύνου ἀνέκδοτη πραγματεία περὶ Ἀρμενοπούλου* // Ἐπετηρίς Κέντρου Ἑρεῦνης Ἱστορίας Ἑλληνικοῦ Δικαίου. 1972. Т. 19. С. 128; см. также: *RegPatr.* N 2212. P. 166). Можно только пред-

полагать, почему осуждение Акиндина на июльском Соборе не было зафиксировано письменно (о возможных причинах см.: *Hero A. C. Letters of Gregory Akindynos.* Wash., 1983. P. XX. Not. 66. (CFHB; 21)). После июльского Собора Акиндин и его сторонники стали именоваться «варлаамитами», чтобы подвести под осуждение июньского Собора.

После июльского Собора 1341 г. в том же месяце (*RegPatr.* N 2213) был составлен томос (текст соборного томоса см.: *Hunger. Register.* 132; *Κομπίρης.* 1960. Т. 1. С. 354–366; PG. 152. Col. 1241–1253). События июньского Собора 1341 г. известны лишь по июльскому изложению. Подписан томос был только в авг. (*RegPatr.* N 2214). Текст документа, включенный в патриарший регистр в июле, идентичен копиям, составленным в августе, за исключением подписей, к-рые сохранились только в копиях документа, причем все подписи различаются между собой — одна лишь подписана патриарха Иоанна Калеки фигурирует во всех копиях. Имп. подписи (Иоанна V и Анны Савойской) томос не имел. Официальный статус документа был подтвержден лишь томосом 1347 г. (23 окт. 1346 неск. архиереями было принято заявление в поддержку томоса 1341 г., расценивавшееся как приложение к нему; см.: *RegPatr.* N 2264).

Сопоставление между собой разных свидетельств (перечень: *RegPatr.* N 2212) о событиях, имевших место в июле 1341 г., позволяет прийти к выводу, что июльские решения, прежде всего осуждение Акиндина, не были сформулированы письменно, но произнесены устно без голосования и офиц. провозглашения, что дало повод сторонникам свт. Григория Паламы и его противникам для разной интерпретации событий.

Содержание томоса 1341 г. В начале излагается предыстория нападок на афонских монахов со стороны Варлаама, заключавшихся в том, что монахи получают божественные озарения и приобщаются божественной сущности. Когда же те отвечают, что приобщаются не сущности, но нетварной и боготворящей благодати, Варлаам обвиняет их и особенно Григория Паламу в двоебожии и требует соборного разбирательства (*Hunger. Register.* 132. Т. 2. P. 210. 14 — 212. 35). После призвания монахов Варлаам уклонился от раз-

бирательства под предлогом отсутствия императора.

Наконец был созван Собор в присутствии императора, сената, архимандритов, игуменов и других лиц и Варлааму была предоставлена возможность выступить с обвинениями против монахов. Варлаам потребовал сначала ответить на ряд предварительных вопросов, в чем ему было отказано патриархом со ссылкой на каноны (Трул. 19), запрещающие лицам, не имеющим архиерейского сана, обсуждать догматы (*Hunger. Register.* 132. Т. 2. P. 214. 36 — 218. 94).

Затем были попеременно прочитаны жалобы (*ἀναφοραί*) Варлаама против монахов и ответы свт. Григория Паламы, после чего были принесены сочинения Варлаама «Против мессалиан», касающиеся, в частности, неприступного света Преображения Господня. Из текста томоса явствует, что, по мнению Варлаама, Фаворский свет (тот самый, что созерцался обвиняемыми монахами) не был неприступным и истинным светом Божества, но был ниже не только ангелов, но и человеческого мышления, поскольку сей свет воспринимается чувствами, то появляется, то исчезает, принимает разную окраску (*Ibid.* P. 218. 95 — 222. 128). В ответ в томосе приводится длинный ряд святоотеческих цитат (прп. Иоанна Дамаскина, свт. Андрея Критского, Григория Богослова, прп. Максима Исповедника, свт. Василия Великого, свт. Афанасия Александрийского, свт. Дионисия Ареопагита, свт. Григория Нисского, свт. Иоанна Златоуста), причем некоторые авторы цитируются по неск. раз (*Ibid.* P. 222. 129 — 240. 314). На возражение Варлаама, что апостолы, будучи испуганными, могли получить просвещение лишь низкого порядка (*χαμαίζηλον φῶς*), император ответил, что этот страх был страхом совершенных, удостоенных того, что способна вместить человеческая природа при помощи Св. Духа. Однако, продолжил император, невозможно видеть природу Бога, неприсущую и непостижимую, незримую для самих пренебесных сил, но можно созерцать божественную благодать и славу, подаваемую этой природой (*Ibid.* P. 240. 315 — 242. 346).

После этого был зачитан отрывок из сочинения Варлаама, содержащий нападки на использование исихастами Иисусовой молитвы. Варлаам





осуждал такие технические приемы, как соединение молитвы с дыханием; утверждал, что исихасты заменили в Иисусовой молитве обращение «Боже наш» на «Сыне Божий»; сравнивал исихастскую практику с богемильской (Р. 242. 347 — 246. 372). Для опровержения этих нападок в томосе приводятся места из Евангелия, Символа веры, творений Псевдо-Иоанна Златоуста, Диадокха Фотикийского (Р. 246. 373 — 248. 416).

Монахи желали привести еще ряд свидетельств наподобие слов прп. Иоанна Синайского: «Память Иисуса да прилепится к дыханию твоему, и тогда узнаешь пользу молчания», но император (ныне почивший, отмечается в томосе) заявил об отсутствии такой необходимости, поскольку верующие не должны отказываться от тех или иных слов и выражений из-за использования их еретиками (Р. 248. 417 — 254. 463). Варлаам был уличен в хуле на Фаворский свет и клевете на монахов, последние же — полностью оправданы. Варлааму было предложено покаяться под угрозой отлучения, которому подпадут и все его последователи. Об обсуждаемых и др. догматах томос запрещает рассуждать письменно или устно по причине учиняемого соблазна в Церкви и смущения для простых душ (Р. 254. 464 — 256. 493). Собор не принял ясного догматического постановления о статусе Фаворского света, мнение об отличии его от божественной сущности было сформулировано только в речи имп. Андроника III.

В течение 1342–1347 гг. состоялось неск. антипаламитских Соборов, однако все акты были вполн. уничтожены. Свидетельства о них см.: RegPatr, N 2233 (июнь–сент. 1342), 2239 (февр.—март 1343), 2249 (4 нояб. 1344, осуждение и отлучение свт. Григория Паламы), 2252 (нояб. 1344, 1-е послание патриарха с осуждением свт. Григория), 2253 (нояб. 1344, патриарший томос, содержащий интерпретацию томоса 1341 г.), 2260 (лето 1345, новое послание патриарха с объяснением томоса 1341 г.), 2265 (кон. янв.—2 февр. 1347, отлучение и анафематствование свт. Григория Паламы и его сторонников, прекративших почитать патриарха; отнесение протопр. Иоанном Мейендорфом (*Мейендорф*. 1997. С. 96. Примеч. 68) этого события к 1344 ошибочно), 2268 (нач. февр. 1347, отлучение и анафемат-

ствование сторонников свт. Григория Паламы, пытающихся перетолковать решения томоса 1341 г.).

В сент. 1346 г. состоялся Собор при участии 6 архиереев (RegPatr, N 2263) в поддержку свт. Григория Паламы, по итогам к-рого было принято донесение императрице с обвинениями патриарха Иоанна Калеки в симонии и в «варлаамизме». 23 окт. 1346 г. группа из 7 епископов (еще 3 подписи добавлены позднее) подписала заявление о поддержке томоса 1341 г. (RegPatr, N 2264).

1347 г. После обвинения Собором, состоявшимся в сент. 1346 г., Иоанн Калека, пытаясь оправдаться в глазах императрицы, разорвал общение с Акиндином. Но 2 февр. 1347 г., когда Иоанн Кантакузин был уже рядом с К-полем, имп. Анна созвала Собор, к-рый, рассмотрев «книгу материалов» Иоанна Калеки против свт. Григория Паламы, низложил патриарха, осудил всех противников святителя и их писания, а свт. Григория реабилитировал (события этого Собора изложены в томосе, обнародованном 8 февр. 1347). Вечером того же дня Иоанн Кантакузин вошел в К-поль. После длительных беседований с императрицей свт. Григорий Палама и Андроник Асень были посланы к Иоанну Кантакузину для переговоров, результатом которых явилось восстановление мира: имп. Иоанн VI Кантакузин встал во главе гос-ва, а имп. Иоанн V Палеолог стал его соправителем (*Cantacus*. Hist. 3. 99–100).

В результате состоявшегося 8 февр. 1347 г. под председательством имп. Иоанна Кантакузина и имп. Анны Собора был обнародован новый томос (RegPatr, N 2270), подтверждавший соборный томос 1341 г. и подводящий Иоанна Калеку под осуждение, к-рому подвергся в июне 1341 г. Варлаам (RegPatr, N 2270; текст см.: *Hunger*. Register. 147. S. 364–382). В отношении Акиндина подтверждался приговор июльского Собора 1341 г.

17 мая 1347 г. на пустующий Патриарший престол был возведен *Исидор I Вухир* (RegPatr, N 2273) после отказа др. кандидатов — свт. Григория Паламы и прп. Саввы Ватопедского. Вновь поставленный патриарх Исидор рукоположил 32 новых епископа, сочувствовавших богословским идеям свт. Григория Паламы и подписавших томос 1347 г. 21 мая Исидор короновал Иоанна

Кантакузина во второй раз, после чего император утвердил патриарха Иерусалимского Лазаря (RegPatr, N 2275). Той же весной патриарх Исидор поставил свт. Григория Паламу митр. Фессалоникийским вместо низложенного Иакинфа (*Philotheus*. Encomium // PG. 151. Col. 613).

М. М. Бернацкий, А. Г. Дунаев

1351 г. *Первоисточники*. 1) Основным источником по истории Собора служит соборный томос 1351 г. (Tomus Synodicus). На настоящий момент известно не менее 27 рукописей (RegPatr, N 2324. Р. 266–267, подробный анализ: RegPatr, N 2326. Р. 269–271). Оригинал с подписями имп. Иоанна Кантакузина (красными чернилами) и патриарха Каллиста, поставленными в авг. 1351 г., сохранился лишь фрагментарно в рукописи Базельского ун-та (I 6. 16) (см.: *Dölger F.* Ein byzantinisches Staatsdocument in der Universitätsbibliothek Basel: ein Fragment des Tomos des Jahres 1351 // Hist. Jb. 1953. Bd. 72. S. 205–221 (= *Idem.* Byzantinische Diplomatie. Ettal, 1956. S. 245–261 с фотогр. 24–25)). Экземпляры с подписями имп. Иоанна V Палеолога (февр.—март 1352; см.: *Loenertz R.-J.* Wann unterschrieb Johannes V. Palaiologos den Tomos von 1351? // BZ. 1954. Bd. 47. S. 116) и имп. *Матфея Кантакузина* (февр. 1354; см.: *Lemerle P.* Le Tomos du Concile de 1351 et l'horismos de Matthieu Cantacuzène // REB. 1951. T. 9. P. 55–64) известны только в копиях. Последние епископские подписи под томосом были поставлены в марте 1365 г. (*Kaplaneres S. N.* Zu den drei letzten Unterschriften des Tomos von 1351 // JÖB. 1993. Bd. 43. S. 283–288).

Предварительный анализ рукописной традиции на основании наличия или отсутствия подписей позволяет выделить 2 основные редакции. Одна из них представлена рукописями Paris. Coisl. 100, Vat. gr. 721, Ath. Laur. A 135 (= Ath. Laur. Ω 133) и изданиями еп. Порфирия (Успенского) (текст опубл., возможно, по ркп. Ath. Laur. Ω 133: *Порфирий (Успенский), еп.* История Афона. СПб., 1892. Ч. 3: Афон монашеский. Отд. 2. Ч. 2. С. 741–780) и Льва *Алляция*; другая — проч. рукописями и печатными изданиями. Издание Ф. Комбифиса (*Combefis F.* Bibliothecae graecorum patrum auctarium novissimum. P., 1672. T. 2. P. 135–172), перепечатанное в собрании И. Д. Манси (*Mansi*. T. 26. Col. 127–199), в PG (PG. 151. Col. 717–764)





и в «Томосе любви» *Досифея II Нотары* (Τόμος ἀγάπης. Ia i, 1698. Σ. 52–85), восходит к Paris. gr. 1270. Этому же тексту, но с дополнением чтений по Athen. 2092 следует И. Кармирис (*Καρμίρης*. 1952. Т. 1. Σ. 310–342). Критического издания соборного томоса до сих пор нет.

Согласно Иоанну Кипариссиоту (PG. 152. Col. 676C – 677D), авторами томоса были митр. *Нил Кавасила* и свт. Филофей Коккин; последний сам признаёт свое – совместное с членами Собора – авторство (Protheoria – *Kaimakis D. B. Ὁ Πατριάρχης Φιλόθεος Κόκκινος καὶ τὸ δογματικὸ τοῦ ἔργου* // ΕΕΘΣ. 1981. Σ. 20. 31–32; *Philoth. Coccin*. Antirrh. 1 // Ibid. Σ. 33. 274–275). Эти свидетельства подтверждаются новейшими палеографическими разысканиями. Б. Л. Фонкичу удалось установить наличие автографов свт. Филофея Коккина в уже привлекавшей внимание исследователей рукописи Монас. gr. 508. В частности, текст томоса на Fol. 5–52v. несет следы собственноручной редактур свт. Филофея; подписи участников на Fol. 50–52v. написаны его рукой. По мнению Фонкича, текст Мюнхенской рукописи является копией с несохранившегося подлинника и «должен быть признан основным при изучении и последующем критическом издании этого текста» (подробнее см.: *Фонкич Б. Л.* Автографы константинопольского патр. Филофея Коккина // *Он же*. Греческие рукописи европейских собраний: Палеогр. и кодикол. исслед. 1988–1998 г. М., 1999. С. 78–92; переизд. с дополнениями: УЗ РПУ. 2000. Вып. 5. С. 59–85). В рукописи присутствует более позднее «Определение» Матфея Кантакузина; по предположению Э. Хонигманна, все прочие рукописи с этим «Определением» восходят к Монас. gr. 508 (*Honigmann E.* Die Unterschriften des Tomos des Jahres 1351 // *BZ*. 1954. Bd. 47. S. 104–115. Здесь: S. 108). Свт. Филофей на полях не только исправляет ошибки писца по неизвестному подлиннику или уточняет, откуда взята та или иная святоотеческая цитата, но и самостоятельно вносит окончательные коррективы догматического характера. Особенно значительными представляются следующие добавления Филофея Коккина в виде специальных подзаголовков-формулировок: само название томоса (Fol. 5); «О единении и различении

божественной природы и энергии» (Fol. 21v.); «Что различение энергии не вызывает сложения в божественной природе» (Fol. 30 об.); «Что и божество энергия» (Fol. 32); «Что обожение или боготворящая благодать нетварна» (Fol. 33 v.); «Что божественная сущность выше божественной энергии» (Fol. 35); «Что причастные Богу [вещи] причастуют не сущности, но Его энергии» (Fol. 37).

Прочие источники. Опровержению – прежде всего богословскому – со стороны антипаламитов и защите томоса 1351 г. сторонниками учения свт. Григория Паламы посвящено множество сочинений, значительная часть к-рых еще не издана. Ниже перечислены лишь нек-рые опубликованные источники, представляющие историческую ценность (чисто богословские трактаты опущены).

1. Паламитские источники. Иоанн Кантакузин в короткой заметке в «Истории» (*Cantacuz. Hist.* IV 23; PG. 154. Col. 181D – 186A) отказывается подробно описывать Собор, отсылая к соборному томосу. Сведения о паламитских Соборах содержатся также в неизданном 4-м Антирритике Иоанна Кантакузина против Иоанна Кипариссиота. Описание Собора имеется в сочинении Филофея Силиврийского (*Βακαλοπούλου Μ. Χ. Φιλόθεος Σηλυβρίας. Βίος καὶ συγγραφικὸ ἔργο. Ἀθήνα*, 1992. Σ. 280–284. 2511–2624), но оно является художественным произведением, не ставящим своей задачей историческую точность.

2. Антипаламитские источники. Оппоненты свт. Григория Паламы присутствовали на Соборе только до 4-й сессии, после к-рой они были удалены.

Апелляция Феодора Дексия (*Theodori Dexii Opera omnia / Ed. I. D. Polemis. Turnhout; Leuven, 2003. (CCSG; 55)*), главы 11–70: полностью опущена 2-я сессия (о ней, впрочем, упом. в 1-м письме), о ходе других лишь отрывочные сведения, поскольку послание не ставит своей целью полное описание Собора.

Арсений Тирский, автор «Антиохийского томоса» (*Polemis I. D. Arsenius of Tyrus and his Tome against the Palamites // JÖB*. 1993. Bd. 43. S. 241–281; о Соборе повествуется в Антиохийском томосе на строках 232–638), сначала был удален со 2-й части 2-й сессии (*Niceph. Greg. Hist.* XX 6. 9 // Vol. 2. P. 991), окон-

чательно покинул Собор в конце 4-го заседания (*Ibid.* XXI 3. 13 // Vol. 2. P. 1012). Антиохийский томос часто является единственным источником, повествующим о важных моментах Собора. К сожалению, в плох сохранившемся тексте имеются большие лакуны.

«История» Никифора Григоры (*Niceph. Greg. Hist.* XVIII 3 – XXI 6. 5 // Vol. 2. P. 881–1032; PG. 149. Col. 1140–1308; комментированный нем. пер.: *Nikephoros Gregoras. Rhomäische Geschichte / Übers. und erläut. von J. L. Van Dielen. Stuttg., 1994. Tl. 4. (BGL; 39)* – далее: RG) также является важным источником для реконструкции хода Собора. Григора часто, ориентируясь на читателей «Истории», «дописывает» для большей красочности и убедительности не только свои речи, но и речи других участников Собора, вставляет длинные эмоциональные характеристики разных лиц, иногда нарушает хронологическую последовательность изложения и вкрапляет – хотя и с соответствующими оговорками (напр.: ἄλλα ταῦτα μὲν ὕστερον – *Niceph. Greg. Hist.* XIX 3. 9 // Vol. 2. P. 946) – в повествование об одной сессии события из другой. Тем не менее его повествование в целом верно отражает ход событий.

Несмотря на неизбежные расхождения в частности, антипаламитские источники, согласные друг с другом в общем изложении, позволяют в достаточной мере восполнить чрезмерно краткое и выборочное повествование соборного томоса.

В совр. научной лит-ре отсутствует полное и подробное описание хода Собора. Изложения протопр. Иоанна Мейендорфа и Д. Куцурица в достаточной мере тенденциозны, поскольку минимально учитывают антипаламитскую историографию, опираясь в основном на данные соборного томоса. Ниже предлагается реконструкция хода Собора с учетом всех перечисленных выше источников.

Место и участники. Первые заседания Собора проходили во Влахернском дворце в одном из залов триклиния, построенном Алексеем Комнином, с росписями, изображавшими Вселенские Соборы. Присутствовали (PG. 152. 720B – 721C): имп. Иоанн Кантакузин, патриарх Каллист I, 25 митрополитов лично (из них 22 – сторонники Паламы) и 3 представителя митрополитов,





6 епископов, члены сената, избранные игумены и архимандриты К-поля, священники, монахи, представители мирян. Председательствовал император в присутствии своих «родных братьев»: Михаила Асеня (PLP, N 1512), шурина севастократора Мануила Асеня (PLP, N 1506) и племянника паниперсеваста Андроника Асеня (PLP, N 1487), а также двух василисс — супруги Иоанна Кантакузина Ирины Асень и его дочери Елены (супруги Иоанна V Палеолога). Заключительные сессии Собора проходили в ц. Св. Софии.

Поскольку после чумы 1348 г. освободилось много кафедр, на к-рые были поставлены новые архиереи (см.: RegPatr, N 2323. P. 264), большинство присутствовавших епископов были паламитами. По свидетельству Никифора Григоры и мн. др. антипаламитов, обновленный епископат состоял из недостаточно образованных людей (*Niceph. Greg. Hist.* XXI 3, 11 // Vol. 2. P. 1011).

Со стороны антипаламитов присутствовали (*Arsen. Tyr. Tom. Antioch.* 239–243; *Κουτσούρης*. 1997. Σ. 217–218) Никифор Григора, митрополиты Матфей Эфесский (PLP, N 3309), Иосиф Ганский (PLP, N 9029), Арсений Тирский и ученые: Феодор Дексий (PLP, N 5914), иером. Афанасий (PLP, N 364), *Исаак Аргур*, мон. Игнатий (PG. 152. Col. 736), Феодор Атуэмис (PLP, N 1642).

Ход Собора. 1-е заседание. Первоисточники: Tom. synod. // PG. 151. Col. 721C – 723A; *Niceph. Greg. Hist.* XVIII 6 – XX 4. 3 // II 896–977; *Theod. Dex. App.* 5–7; *Arsen. Tyr. Tom. Antioch.* 232–300. Заседание состоялось 27 мая, в пятницу (*Niceph. Greg. Hist.* XVIII 8. 1 // Vol. 2. P. 905; подробное обоснование датировки 27, а не 28 мая: *Nikephoros Gregoras. Rhomäische Geschichte. Stuttg.*, 1994. S. 255–256, Anm. 155).

Никифор Григора в сопровождении своих сторонников пришел к 8 ч. утра, но был вынужден прождать до полудня, поскольку император завтракал вместе с паламитами (*Niceph. Greg. Hist.* XVIII 6. 1–3 // II 896–898). Император не позволил антипаламитам на заседании сесть рядом с ним (*Theod. Dex. App.* 5. 7–12; *Polemis*. 2003. P. XXXII). Посредине зала было положено Евангелие (*Niceph. Greg. Hist.* XVIII 6. 3 // II 898; *Arsen. Tyr. Tom. Antioch.* 248; *Philoth. Coccin. Antirrh.* I – *Kaitakis D. B.* 'Ο Πατριάρχης Φιλόθεος

Κόκκινος καὶ τὸ δογματικὸ τοῦ ἐργο // ΕΕΘΣ. 1981. Σ. 31. 223).

Заседание началось с клятвы императора на Евангелии, призвавшего проклятие Божие на себя и своих детей, если он не окажется беспристрастным (*Niceph. Greg. Hist.* XVIII 6. 3–4 // II 898), и цитировавшего при этом Пс 15. 8 (*Theod. Dex. App.* 5. 18–22). Затем император призвал присутствовавших помириться при условии, что паламитские догматы не будут затронуты; на это Григора и его сторонники заявили, что мира достичь невозможно, пока не будет истреблена «многобожная паламитская ересь» (*Arsen. Tyr. Tom. Antioch.* 250–257). Было предложено начать с чтения сочинений Варлаама и Акиндина, специально принесенных в зал заседаний, но антипаламиты заявили, что готовы предать эти книги огню, поскольку собрались здесь из-за ереси Григория Паламы (*Arsen. Tyr. Tom. Antioch.* 264–289). Григора начал свою речь с заявления, что только Вселенский Собор имеет право обсуждать новые догматы (*Niceph. Greg. Hist.* XIX 1. 2 // II 913), а К-польский патриарх не имеет права принимать новые догматы без согласия трех других патриархов. Имп. Иоанн Кантакузин согласился с этим мнением (*Theod. Dex. App.* 6. 10–16), хотя продолжал настаивать на авторитете томоса К. С. 1341 г.

Затем со стороны антипаламитов была заявлена жалоба на добавление к исповеданию веры при епископской хиротонии (пример см.: PG. 152. Col. 1297, подробнее: RegPatr, N 2276; см. также: *Niceph. Greg. Hist.* Vol. 2. P. 887). Эта «прибавка» (προσθήκη) к исповеданию веры, содержащая элементы богословия свт. Григория Паламы, была сделана патриархом Исидором I Вухиром. Введение подобного добавления противоречило решению июньского Собора 1341 г. о запрете дискуссий.

По просьбе императора (*Niceph. Greg. Hist.* XIX 2. 6 // Vol. 2. P. 939), с которой согласились патриарх и члены Собора (PG. 151. Col. 722BC), была начата дискуссия о Фаворском свете. Никифор Григора обвинил свт. Григория Паламу в иконоборчестве: если тело Господа преобразилось в нетварное божество, то как оно может изображаться на иконах? (*Niceph. Greg. Hist.* XIX 3. 3–8 // Vol. 2. P. 940–945). Длинная речь

Григоры была прервана императором (*Ibid.* XX 2. 1 // Vol. 2. P. 963). В последовавшей дискуссии свт. Григорий Палама изложил свою богословскую позицию о различии божественной сущности и энергий (*Ibid.* XX 2. 5 // II 967–969) и заявил, что «прибавка» к исповеданию веры является развитием учения VI Вселенского Собора о двух волях во Христе (*Ibid.* XX 2. 6 // Vol. 2. P. 969–970; PG. 151. Col. 722B). Григора выступил с ответным опровержением (*Ibid.* XX 3. 3–10 // Vol. 2. P. 971–975), но головная боль помешала ему продолжить, и он передал слово своим друзьям (*Ibid.* XX 4. 1 // Vol. 2. P. 975). Этот диспут Григора не описывает подробно, отсылая к имеющимся воспоминаниям (ὁπορνήματα). После того как стемнело и в зале были зажжены свечи, стороны письменно договорились, что на следующем заседании оппоненты свободно изложат свои взгляды, прочитав сначала «главы, извлеченные из паламитской книги» (*Arsen. Tyr. Tom. Antioch.* 296–297), а потом опровергнув их; Григорий Палама сможет оправдаться позднее (PG. 151. Col. 723A). По мнению протопр. Иоанна Мейендорфа, такое решение было выгодно антипаламитам, поскольку за ними признавалось право выступать в роли обвинителей. Григора вернулся к себе поздней ночью победителем, полагая, что Григорий Палама посрамлен (*Niceph. Greg. Hist.* XX 4. 4 // II 978).

2-е заседание. Первоисточники: Tom. synod. // PG. 151. Col. 723 A – 724 A; *Niceph. Greg. Hist.* XX 6. 5 – 7. 9 // Vol. 2. P. 987–996; *Arsen. Tyr. Tom. Antioch.* 301–343. Состоялось 30 мая (*Niceph. Greg. Hist.* XX 4. 3 // Vol. 2. P. 977).

Никифор Григора плохо себя чувствовал и сначала не хотел идти на заседание ввиду очевидной симпатии императора к сторонникам свт. Григория Паламы, однако уступил уговорам, после того как узнал, что больше некому выступать, поскольку мн. сторонники Григоры, выступавшие на предыдущем заседании против свт. Григория Паламы, были якобы по совету последнего и по приказу императора взяты под стражу и подвергнуты наказаниям (*Niceph. Greg. Hist.* XX 5. 1–3 // Vol. 2. P. 980–984). По версии Арсения Тирского, сторонники свт. Григория Паламы предупредили императора о нерасположении к ним толпы, так что





имп. Иоанн Кантакузин пригрозил народу конфискацией имущества и заточением и ограничил вход на Собор — во время 1-го заседания доступ был открыт (*Arsen. Tyr. Tom. Antioch. 302–314*). Заседание началось с угроз императора в адрес сторонников Никифора Григоры как зачинщиков смуты, покушающихся на его власть (*Ibid. 314–327*). После тщетной попытки подкупить Григору сторонники свт. Григория Паламы стали говорить, что имя «Божество» вторично по отношению к сущности и может быть прилагательно к энергиям, приводя в качестве доказательства цитату из письма 234 свт. Василия Великого.

В ответ Григора привел продолжение письма, где энергиями свт. Василий называет чудесные деяния Христа. Разгневанный император, по свидетельству Григоры, вышел тайно посовещаться со свт. Григорием Паламой и епископами, затем с сессии были удалены Арсений Тирский, представлявший Антиохийского патриарха, и на некоторое время проч. антипаламиты, чтобы их оппоненты могли посовещаться с большим удобством.

После того как сторонники Григоры были вновь позваны, выступили император и епископы, бывшие на стороне свт. Григория Паламы (*Niceph. Greg. Hist. XX 7. 2–4 // Vol. 2. P. 992–993*), а также сам свт. Григорий Палама (*PG. 151. Col. 723A*). Однако, по свидетельству Арсения Тирского, не присутствовавшего на этой части заседания, свт. Григорий не произносил речей в присутствии своих оппонентов (*Arsen. Tyr. Tom. Antioch. 333–335*). Когда Григора захотел ответить, сторонники Григория Паламы заглушили его речь криками (*Niceph. Greg. Hist. XX 7. 5 // Vol. 2. P. 994*). По свидетельству Григоры, после гневных слов императора, что он не потерпит, чтобы внутри его покоев выступали с речами против его воли, и угроз со стороны паламитов одни из последователей Григоры отошли от него подальше, другие молчали. Тогда Григора, у которого усилилась головная боль, покинул зал заседаний, за ним устремились его сторонники. Сначала император велел задержать выходящих, но свт. Григорий Палама уговорил его не чинить им препятствий. Согласно соборному томосу, антипаламитов отпустили, заручившись их обещанием присут-

ствовать на следующем заседании (*PG. 151. Col. 723B*).

После их ухода (ср.: *Theod. Dex. Ep. I 17. 10–19*) последователи свт. Григория Паламы, по словам Григоры и Дексия, всячески восхваляли императора. Согласно соборному томосу, свт. Григорий Палама продолжил свою речь, сказав, в частности, что одно дело — прение о благочестии, а другое — исповедание веры и что он по примеру свт. Василия Великого не собирается спорить о точных выражениях и словах, однако согласен, что в исповедании веры необходима точность (*PG. 151. Col. 723B*). Затем по требованию императора было зачитано исповедание веры свт. Григория (ИАБ, 6. № 956–963), снискавшее всеобщее одобрение.

3-е заседание. Ист.: *Tom. synod. // PG. 151. Col. 724A – 725D; Niceph. Greg. Hist. XXI 2. 1–5 // Vol. 2. P. 999–1001; Theod. Dex. App. 8–10; Arsen. Tyr. Tom. Antioch. 346–409*. Состоялось 8 июня (RegPatr. P. 267).

Под давлением императора Григора и его сторонникам пришлось присутствовать на 3-м заседании (*Niceph. Greg. Hist. XXI 1 // Vol. 2. P. 998–999; Arsen. Tyr. Tom. Antioch. 344–346*). Однако Григора уже не принимал активного участия в прениях, поэтому его повествование о Соборе должно быть дополнено из др. источников (ср.: *Polem. 1993. P. 250*).

Сначала антипаламиты прочитали свое исповедание веры. Оно начиналось с Никео-Константинопольского Символа. Продолжение сохранилось в «Антиохийском томосе» Арсения Тирского (*Arsen. Tyr. Tom. Antioch. 349–371*). В исповедании содержались уверения в следовании постановлениям 7 Вселенских Соборов без к.-л. изъятий и без новых догматов; в заключение относительно Варлаама и Григория Акиндина утверждалось: «Мы одобряем то, что постановила и решила о них святая Божия Церковь» (*PG. 151. Col. 724AB*). По свидетельству Дексия, эти слова подразумевали «нашего патриарха» (*Theod. Dex. Ep. 1. 37*). Протопр. Иоанн Мейендорф (*Meyendorff. 1959. P. 144, 409*) ошибочно приписывал авторство письма Арсению Тирскому и думал, что речь шла о патриархе Антиохийском Игнатии, тогда как Дексий имел в виду, как справедливо полагает И. Полемис, патриарха Иоанна Калеку (*Polem. 1993. P. 248*).

Император заявил, что патриарх и епископы будут рассматривать об-

винения в адрес Григория Паламы как направленные против них самих (*Theod. Dex. App. 8*). Антипаламиты возразили, что в таком случае патриарх и епископы не имеют права судить, поскольку открыто заняли противоположную позицию. На вопрос императора, кто же тогда должен судить их, один из антипаламитов (Дексий не называет его имени) ответил, что такое решение может вынести император, с чем последний сразу же согласился, хотя, как замечает Дексий, на следующем заседании император вернул епископам их судебные полномочия. От имени епископов император спросил, в чем причина разногласий, на что антипаламиты ответили, что все дело в ереси Григория Паламы, и предложили рассмотреть на Соборе отрывки из сочинений последнего. Император согласился и написал соответствующую офиц. записку (σφικεῖωσις).

Затем были прочитаны «главы, извлеченные из разных слов» свт. Григория Паламы (*Arsen. Tyr. Tom. Antioch. 376*). Рядом с избранными главами лежали и сочинения святителя целиком для устранения сомнений в подлинности отрывков (*Niceph. Greg. Hist. XXI 2. 2 // Vol. 2. P. 999–1000*). Согласно Филофею Силиврийскому, всего было 7 глав (*Philoth. Selybr. Dial. 2515*), но Григора говорит о 20 главах (*Niceph. Greg. Hist. XXI 2. 6 // Vol. 2. P. 1002*). Григора пишет, что на 3-й сессии были прочитаны 3 главы и столько же — на 4-й, хотя чуть ниже Григора утверждает, что на 4-м заседании были прочитаны одна-две главы (*Ibid. XXI 3. 4 // Vol. 2. P. 1004*). Согласно Дексию, было прочитано и обсуждено всего лишь 3 или 4 главы (*Theod. Dex. App. 10. 20–21; 11. 46–47*). Возможно говоря о чтении 4 глав при описании 3-го заседания, Дексий имел в виду, что на 4-й сессии чтение и обсуждение глав было вскоре прекращено, так что не все главы были прочитаны до конца. После прочтения 3 первых глав паламиты перевели прения на тему Фаворского света, прочитав цитаты из гомилии на Преображение Господне прп. Иоанна Дамаскина (гл. 7–9 — *PG. 96. Col. 557C, 560C*) и из 40-го Слова свт. Григория Богослова (*PG. 36. Col. 365A*). Наиболее подробный отчет об этих прениях содержится в «Антиохийском томосе» Арсения Тирского, но значительная часть текста испорчена.





Сохранившийся далее текст описывает уже 4-ю сессию; лакуна имеется и в «Истории» Никифора Григоры (*Niceph. Greg. Hist. XXI 2. 3 // Vol. 2. P. 1000*), так что полностью восстановить дальнейший ход сессии невозможно.

Согласно Григору, из-за головной боли сам он говорил немного, но предоставил такую возможность неким «мудрым соратникам», а затем и одному из своих юных учеников (*Ibid. XXI 2. 5 // Vol. 2. P. 1001*), который якобы посрамил Григория Паламу. По свидетельству соборного томаса (PG. 151. Col. 724B), были прочитаны выдержки из сочинений свт. Григория, в которых «часто» говорилось о двух или мн. божествах, высших и низших. Один из примеров такого словоупотребления сохранился в первоначальной редакции 3-го письма свт. Григория Паламы Григорию Акиндину (ИАБ, 9. № 933–934; см. также в ст. *Григорий Палама*). Тогда с речью выступил император, приказавший состязаться не о словах, а о сути (PG. 151. Col. 724B – 725A). Затем свт. Григорий Палама сказал, что если речь идет о сути и догматах, а не о словах, то он согласен и относительно выражений спорить не будет. На выдвинутые против него обвинения он ответил, что никогда не помышлял о трех божествах Отца, Сына и Духа и никогда не называл божественную или ангельскую сущность или ипостась божеством, кроме триипостасного Божества и извечных божественных действий, следуя в этом Дионисию Ареопагиту и полагая, что говорит согласно со святыми. Он поступал так в полемике с Варлаамом, который утверждал, что только божественную сущность можно называть нетварным Божеством, а энергию низводил до творения. При этом свт. Григорий никогда не думал о мн. божествах, как клеветают его противники. Заключение свою речь свт. Григорий Палама обещанием принять любое решение Собора, если речь идет о словах. На это император и Собор, одоблив благочестивые мысли свт. Григория, постановили, что небезопасно говорить или помышлять о двух или мн. божествах или вообще о числе божеств, но весьма побуждали и думать и говорить о различии божественной сущности и божественной энергии или энергий, с чем свт. Григорий радостно согласился. На этом, соглас-

но соборному томосу, закончилась 3-я сессия (*Ibid. Col. 725 D*).

Согласно Дексию, император прервал заседание под предлогом войны с латинянами (*Theod. Dex. App. 10. 34*): в то время Византия вела в союзе с Венецией войну против Генуи (*Polemis. 2003. P. XXXVI*). По мнению антипаламитов, это был единственный способ спасти Григория Паламу от поражения.

4-е заседание. Первоисточники: PG. 151. Col. 726A – 731D; *Niceph. Greg. Hist. XXI 3 // Vol. 2. P. 1002–1013*; *Theod. Dex. App. 11–70* (подробный богословский трактат с минимумом исторических сведений); *Arsen. Tyr. Tom. Antioch. 410–638*.

Даты 4-го и 5-го заседаний невозможно установить с точностью. Можно лишь предположить, что оба были в июне, а интервал между 4-й и 5-й сессиями составлял более недели (*RegPatr, N 2324. P. 267*). Я. Л. ван Дитен (*RG. Tl. 4. S. 258–259*) предлагает датировать 4-ю сессию примерно 15 июня, 5-ю – 22 июня.

В начале заседания было продолжено чтение «глав» свт. Григория Паламы начиная с 4-й. Никифор Григора не приводит текста «глав», так что содержание этой «главы» неизвестно. Однако в «Антиохийском томосе» сохранилась (с небольшими лакунами) 2-я (т. е. 5-я по общему числу) «глава» свт. Григория (*Arsen. Tyr. Tom. Antioch. 410–416*) и возражения на нее оппонентов (*Ibid. 416–437*). Фрагмент взят из его письма к Афанасию Кизическому (ГПЗ. Т. 2. С. 440. 7–16). Согласно свт. Григорию, Акиндин считал обожение Владычного тела тварным: очевидно, что обожением Акиндин называл то, чем обожилась воспринятая плоть, т. е. Ипостась Бога Слова, которую можно назвать и единством, ибо это единство божества и плоти. (В «главе», приведенной Арсением, опущено продолжение рассуждения, где Григорий Палама утверждает, что этим же [единением] Бог соединен с человеческой природой, это единение можно назвать и энергией Духа, которой Бог соединяется со святыми.)

По мнению оппонента, опровергающего данный фрагмент, такое богословие свт. Григория вело к ереси либо Нестория, либо Ария, либо Савеллия (подобным распространенным в визант. богословии полемическим приемом сведения мнения

противника к уже осужденной ереси часто пользовались обе партии во время паламитских споров), а различие между словами «воспринятое» (προσληφθεῖσα) и «принятое» (ληφθεῖσα) божество вопреки утверждению Григория Паламы несущественно, что доказывается цитатой из «Октоиха» прп. Иоанна Дамаскина. Затем была прочитана 3-я (т. е. 6-я по общему счету) «глава» из сочинений Григория Паламы, сохранившаяся в «Антиохийском томосе» целиком: «Но поскольку Бог имеет много различных Ипостасей и сил и действий, то, если не одна некая причина в них, будут многие различные начала божества» (*Ibid. 439–441*). Хотя Полемис не смог идентифицировать это место, подобные сравнения различия между Ипостасями, с одной стороны, между Ипостасями и сущностью – с другой, и между сущностью и энергиями – с третьей, встречаются в сочинениях свт. Григория Паламы и опровергаются в трактатах его оппонентов (подробнее см.: *Demetracopoulos J. A. Palamas Transformed: Palamite Interpretations of the Distinction between God's «Essence» and «Energies» in Late Byzantium // Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500 / Ed. by M. Hinterberger, C. Schabel. Leuven, 2011. P. 263–372, здесь: P. 272–280*). Возможно, как раз подобные «главы», «обойденные» на Соборе 1351 г. «молчанием», имеет в виду Дексий в «Апелляции» (*Theod. Dex. App. 38. 89–92*).

После прочтения 2 «глав» возникло негодование даже среди сторонников свт. Григория Паламы (*Niceph. Greg. Hist. XXI 3. 4 // Vol. 2. P. 1004–1005*; Феодор Дексий называет по имени одного из них – это был Макарий Филадельфийский: *Theod. Dex. App. 10. 20–25*), что привело свт. Григория Паламу в смущение, а императора – в гнев. Император спросил: «А разве три – не многие?» На это последовало возражение от одного из антипаламитов, что так обстоит дело лишь в тварном мире, тогда как в Высочайшей Троице, согласно божественному Максиму Исповеднику, «Божество есть Монада, а не Двоица, не Троица и не множество, поскольку безначальное бестелесно и непреступно».

Император, видя, что продолжение прений приведет к поражению свт. Григория Паламы, прервал чтение «глав» и по просьбе свт. Григория





разрешил прочитать томос 1341 г. (PG. 151. Col. 726A). Просьба антипаламитов зачитать также томос 1344 г. Игнатия, патриарха Антиохийского, осуждающий Григория Паламу, была отклонена (*Theod. Dex. App.* 12. 3–7). После этого император задал антипаламитам вопрос: «Скажите вы, ибо вопрошает вас Церковь, сущность Божия есть одно, а энергия Божия — иное или нет?» (*Arsen. Tyr.* Том. Antioch. 461–463; *Theod. Dex. App.* 13. 9–10). По мнению Дексия, этими словами, сказанными от лица Церкви, император открыто продемонстрировал свою необъективность. В ответ последовала цитата из сочинения патриарха Никифора (приписываемая Феодору Начертанному), что в телесных вещах одно — сущность, а иное — энергия, но у простых и бестелесных сущностей нет подобного различия, чтобы превышая всего простота не оказалась сложной.

Император задал 2-й вопрос: «Фаворский свет, который видели апостолы телесными глазами, просящийся от плоти Господа, тварен или нетварен?» На этот вопрос начал отвечать Матфей Эфесский, говоря, что обычно отцами Церкви, в частности Дионисием Ареопагитом, теофании называются *ἰνδάλματα* (подобия), *σκιγραφαία* (видимости) и *παράλητασματα* (завесы), но был прерван императором (*Theod. Dex. Ep.* 2. 3. 45–61). Согласно Арсеню Тирскому, антипаламиты отказались отвечать на этот вопрос, поскольку император не был беспристрастным и не стремился к одной лишь истине. Согласно Дексию, в основе этого отказа лежала позиция антипаламитов — не говорить о том, о чем не вынесла решение Церковь (*Theod. Dex. App.* 20. 2–3). По мнению Полемиса, предпочтение следует отдать изложению Арсения Тирского, поскольку Феодор Дексий, придерживавшийся аналогичной позиции в спорах среди антипаламитов о Фаворском свете, видимо, предпочел приписать здесь свои взгляды всем антипаламитам.

Император обратился тогда к сторонникам свт. Григория Паламы с цитатой из Книги прор. Иеремии (Иер 12. 8–12), повелев антипаламитам молчать. (Далее в записке Арсения Тирского лакуна.) Затем император прервал прения и стал спрашивать сторонников свт. Григория о догматах, и те отвечали ему, будучи во

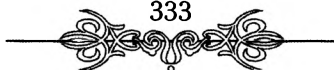
всем согласными. Общим решением императора, патриарха и епископов было постановлено называть божеством энергию и что в таинствах Евхаристии и Крещения происходит освящение не сущностью, но энергией (*Niceph. Greg. Hist.* XIX 3. 9 // Vol. 2. P. 945; XXI 3. 10 // *Ibid.* P. 1010). В частности, митр. Энский Даниил Харатза заявил, что в божественной Евхаристии причастников обоживает не сущность, но энергия (подробнее см.: *Дунаев А. Г.* Богословие Евхаристии в контексте паламитских споров // БТ. 2009. Вып. 42. С. 146–168, здесь: С. 161–163).

Свт. Григорий Палама принес автографы сочинений своих противников, обвинявших его в неправомерности о Фаворском свете. В дискуссии о Фаворском свете антипаламиты были признаны варламитами, подпадающими под осуждение томоса 1341 г. (PG. 151. Col. 726AC). Затем при выяснении вопроса, отличается ли божественная сущность от энергии, было признано, что спор идет не о словах, а о самой сути. Сторонники Григория Паламы прочитали отрывки из святоотеческих писаний, к-рые, по словам Григория и Арсения, перетолковывались паламитами и никак не относились к сути дела (*Arsen. Tyr.* Том. Antioch. 536–540). Согласно соборному томосу, это были места из сочинений свт. Василия Великого, прп. Иоанна Дамаскина, прп. Максима Исповедника (PG. 151. Col. 726D — 727B).

Когда приступили к чтению отрывков из деяний VI Вселенского Собора, антипаламиты потребовали, чтобы читался только соборный орос; в ответ им указали на Синодик в Неделю Торжества Православия, предающий анафеме не почитающих деяния Вселенских Соборов (PG. 151. Col. 727CD). После чтения деяний Собора (PG. 151. Col. 727D — 728C; приводятся также у Дексия: *Theod. Dex. App.* 45. 61–95; 49, 2–9) и ороса (PG. 151. Col. 728D — 729B) антипаламиты сказали в ответ, что термин «действие» можно понимать тройко, и привели в подтверждение ряд цитат из творений прп. Максима Исповедника, свт. Никифора К-польского, свт. Григория Нисского и других, что, впрочем, не имело никакого результата (*Arsen. Tyr.* Том. Antioch. 542–597). О тройком понимании термина «энергия» согласно св. отцам пишет и Дексий в своей позже составленной записке (*Theod. Dex.*

App. 40), говоря, что это может быть 1) сила Божия, идентичная с Его сущностью (свт. Иоанн Златоуст и прп. Максим Исповедник), 2) действие Бога, направленное на творение (свт. Григорий Богослов и свт. Григорий Нисский), 3) результат действия (свт. Василий Великий). Согласно Дексию, паламиты не принимают во внимание, что когда VI Вселенский Собор говорит о нетварной энергии Христа, то подразумевает ее идентичность с Его божественной природой. Кроме того, Дексий возражает: нигде в деяниях не сказано, что одно — нетварная сущность Божия и другое — нетварная энергия ее, что они отличаются друг от друга (*Theod. Dex. App.* 46. 1–5) и что Фаворский свет является нетварной энергией (*Ibid.* 22. 6). Сторонники свт. Григория Паламы в свою очередь обвинили противников в извращении и перетолковании приведенных мест и процитировали фрагменты из сочинений свт. Василия Великого и свт. Григория Нисского (PG. 151. Col. 729C — 730C).

После призыва императора к покаянию и отказа антипаламитов был прочитан томос (RegPatr, N 2289), составленный в авг. 1347 г. и низлагавший ряд митрополитов (см. также в ст. *Григорий Палама*). Последовало развернутое изложение паламитского богословия, одобренное всеми участниками Собора, в результате чего «главы» свт. Григория Паламы вместе с его сочинениями были признаны правильными и согласными с мнениями святых (PG. 151. Col. 731B; *Arsen. Tyr.* Том. Antioch. 619–634). С развернутой богословской речью выступил патриарх (PG. 151. Col. 731CD; Филофей Силиврийский вкладывает эту речь в уста патриарха Каллиста, Филофея Ираклийского (Коккина) и Макария Филадельфийского: *Philoth. Selybr. Dial.* 2523–2615) и в свою очередь призвал антипаламитов к покаянию. После повторного отказа последних предусмотренные томосом 1347 г. меры были приведены в исполнение и нераскаившиеся епископы, в т. ч. Матфей Эфесский и Иосиф Ганский, были низложены. Оба митрополита, на к-рых, по свидетельству антипаламитов, патриарх Каллист намеревался даже «наложить руки» (*Arsen. Tyr.* Том. Antioch. 608–610; *Niceph. Greg. Hist.* XXI 3. 11 // Vol. 2. P. 1010), были лишены священных символов (PG. 151. Col. 731D;





Arsen. Tyr. Tom. Antioch. 602–603), у них были разодраны одеяния и вырваны волосы из бород (*Niceph. Greg. Hist.* XXI 3. 12 // Vol. 2. P. 1011). Затем одни антипаламиты были заключены в общественную тюрьму, другие же окружены стражей, так что желающие не могли к ним приблизиться и видеть их (*Arsen. Tyr.* Tom. Antioch. 616–619).

5-е заседание. Первоисточники: PG. 151. Col. 731D – 757D. Через неск. дней по приказу императора был созван «другой Собор» (*ἑτέραν σύνοδον*), чтобы «яснее явить истину благочестия». Антипаламиты допущены не были (согласно соборному томосу, они сами не захотели присутствовать). Император предложил на рассмотрение 6 вопросов (PG. 151. Col. 732AB): 1) есть ли в Боге богоприличное различие (*διάκρισις*) сущности и энергии; 2) если такое различие есть, то тварная эта энергия или нетварная; 3) если она нетварная, то каким образом избежать сложности (составности) в Боге, в чем инакомыслящие обвиняют Церковь; 4) применяется ли богословами слово «божество» не только к сущности, но и к божественной энергии, ибо на основании этого враги Церкви обвиняют ее в двоебожии; 5) говорят ли богословы, что сущность чем-то превосходит энергию; 6) причастуем ли Бог по сущности или по энергии?

На все вопросы были даны ответы, в целом соответствующие богословию свт. Григория Паламы, иллюстрируемые многочисленными святоотеческими цитатами. Контрдоводы оппонентов, зафиксированные письменно в сочинениях за предыдущие 10 лет полемики, обойдены молчанием. Ответы были следующие. 1) Различие (наряду со словом *διάκρισις* используется также *διαφορά* – различие) сущности и энергии в Боге имеется, поскольку иначе у сущности не было бы действия, т. е. она была бы недеятельной, а значит, и несуществующей (PG. 151. Col. 732D). При этом в соборном томосе имеется важное уточнение: дважды утверждается, что различие/различие (*διάκρισις, διαφορά*) созерцается только в мысли (*μόνον τῷ λογισμῷ, μόνον τῷ νῷ*) (PG. 151. Col. 737C, 739B), тогда как для свт. Григория Паламы это различие было реальным. 2) Энергия нетварна, и хотя неотделима от сущности, но отлична от нее (PG. 151.

Col. 740A). 3) Это различие не приносит в Бога никакой сложности (PG. 151. Col. 741A). 4) Божественная и нетварная энергия именуется св. отцами божеством (PG. 151. Col. 742AB). При этом в томосе не поясняется, почему, если божественных энергий много и они отличны от сущности и друг от друга, именование их божеством не ведет к присутствию в Боге мн. божеств. 5) Бог превосходит (*ὑπέρκειται*) по сущности божественные энергии и то, что сущностью узревается окрест сущности (*περὶ αὐτήν*) (PG. 151. Col. 745C). 6) Причастуема не божественная сущность, но энергия (PG. 151. Col. 747C – 748A). Свет при Преображении Господнем был чем-то нетварным, но не сущностью Божией (PG. 151. Col. 753C). При этом было признано достаточным обсуждение, имевшее место на 4-й сессии с чтением томоса 1341 г. (PG. 151. Col. 753D, 754C).

Затем была принесена и прочитана книга Григория Акиндина (PG 151. Col. 754D – 755A), причем Акиндину было приписано мнение, будто бы он считал единой нетварной энергией Сына или Св. Духа, что признали ересью Маркелла Анкирского и *Фотина*, еп. Сирмийского. По повелению императора вел. хартофилакс и ипат философов начал опрос каждого архиерея о решениях Собора, и все согласились, что свт. Григорий Палама говорит согласно со св. отцами (PG. 151. Col. 756C). Это же подтвердил император в своем заключительном слове (PG. 151. Col. 757A), к-рое все выслушали, «по обычаю», стоя. Представители афонского монашества, задержавшиеся с прибытием на Собор, представили в качестве общего мнения афонитов сочинения, написанные патриархом Филофеем Коккином во время его пребывания на Св. Горе (PG. 151. Col. 757C). Соборное определение (PG. 151. Col. 757D – 759A) подтвердило анафеме Варлаама и Акиндина как не покающихся при жизни. Их нераскаянные сторонники предаются извержению из Церкви, анафеме и запрету на священнослужение, раскаявшиеся же и анафематствовавшие зломыслие полностью прощаются. Такому же наказанию будут подвергнуты все те, кто дерзнут что-то думать, говорить или писать против свт. Григория Паламы.

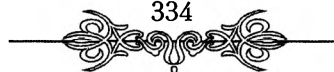
Последующие заседания. Соборный томос. Первоисточники: Том.

synod. // PG. 151. Col. 759A – 761A; *Niceph. Greg. Hist.* XXI 5, 6; 6, 1–5 // Vol. 2. P. 1025, 1028–1032; *Philoth. Coccin.* Antirrh. 1. 281–320 – *Kaimakis D. B.* 'Ο Πατριάρχης Φιλόθεος Κόκκινος καὶ τὸ δογματικὸ τοῦ ἔργου // *ΕΕΘΣ.* 1981. Σ. 33–34.

В ц. Св. Софии «не раз, не два и не три, но многожды» собиралась комиссия, рассмотревшая по поручению императора обвинения оппонентов Григория Паламы, «написанные ими отчасти собственноручно». Каждое из обсуждаемых мест было прочтено «в книге священнейшего Фессалоникийца» и исследовано, причем писания свт. Григория Паламы были признаны согласными с истинным благочестием, а обвинения его противников исполненными всяческих ересей. «Недавно (*ἄρτίως*) подписанный» томос был полностью одобрен незадолго до 15 авг. (*Philoth. Coccin.* Antirrh. 1. 289–291 – *Kaimakis D. B.* 'Ο Πατριάρχης Φιλόθεος Κόκκινος καὶ τὸ δογματικὸ τοῦ ἔργου // *ΕΕΘΣ.* 1981. Σ. 33; *RegPatr.* N 2326). Две рукописи (Ath. Xerop. 191; Patm. 366) добавляют к заглавию томоса надписание, что он был составлен в авг., однако нек-рые рукописи Синодика в Неделю Православия указывают, что томос был написан в июле.

В праздник Успения Богородицы в ц. Св. Софии император передал подписанный томос, к-рый был положен на престол (*Niceph. Greg. Hist.* XXI 6. 2 // Vol. 2. P. 1030). Под председательством патриарха, при участии архиереев и пресвитеров и при большом скоплении народа состоялось торжественное чтение томоса Георгием Галисиотом, «мудрым Максимом» и свт. Филофеем Коккином. Последний, закончив чтение, кратко разъяснил прочитанное (*Philoth. Coccin.* Antirrh. I: 291–308 – *Kaimakis D. B.* 'Ο Πατριάρχης Φιλόθεος Κόκκινος καὶ τὸ δογματικὸ τοῦ ἔργου // *ΕΕΘΣ.* 1981. Σ. 33). По свидетельству Феодора Дексия (*Theod. Dex. App.* 37) и Никифора Григоры, нек-рое время текст томоса был труднодоступным, однако свт. Филофей Коккин отрицает, что томос держался в тайне (*Philoth. Coccin.* Antirrh. 1. 281–320 – *Kaimakis D. B.* 'Ο Πατριάρχης Φιλόθεος Κόκκινος καὶ τὸ δογματικὸ τοῦ ἔργου // *ΕΕΘΣ.* 1981. Σ. 33–34).

Поскольку в соборном томосе 1351 г. отсутствуют краткие и точные догматические формулировки, дополнительно были составлены «Главы





против Варлаама и Акиндина», включенные в Синодик в Неделю Православия (RegPatr, N 2327; ИАБ, 6. № 610–620).

По всей вероятности, эти главы были составлены на Соборе 1351 г., поскольку свт. Филофей Коккин говорит о них как о «соборно написанных» (PG. 151. Col. 695D). Однако в рукописи Ath. Cutl. 33 датой составления указан июль 1352 г., хотя в качестве места проведения указан триклиний Алексея, где проходили июльские заседания Собора 1351 г. Еп. Порфирий (Успенский), опираясь на эту рукопись, считал, что в июле 1352 г. был созван специальный Собор для утверждения этих глав. Напротив, протопр. Иоанн Мейендорф (Mejendorff. 1959. P. 152–153. N 125) полагал, что в рукописи ошибочно указан индикт, поскольку первое чтение глав состоялось лишь весной 1352 г. По мнению Ж. Даррузеса, возможны обе даты (июль 1351 или июль 1352).

Библиогр.: ИАБ, 6. № 591–622; *Кнежевий М. Григорије Палама (1296–1357): Библиогр.* Београд. 2012. (Библиогр. српске теологије; Кн. 7) (рец.: А. Г. Дунаев // БТ. 2013. Вып. 45. С. 488–490).

Лит.: Успенский Ф. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1891. С. 349–354; *Mejendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas.* P., 1959. P. 141–153 (он же (Mejendorff И.). Жизнь и труды свт. Григория Паламы. СПб., 1997); *Beyer H.-V. Eine Chronologie der Lebensgeschichte des Nikephoros Gregoras // JÖB. 1978. Bd. 27. S. 127–155; Markesinis B. Un florilège composé pour la défense du Tome du Concile de 1351 // Philohistor: Miscellanea in Honorem Caroli Laga Septuagenarii / Ed. A. Schoors, P. van Deun. Leuven, 1994. P. 469–493; Κουτσούρης Δ. Γ. Σύνοδοι καὶ Θεολογία γιὰ τὸν Ἰουχαστμό. Ἡ συνοδική διαδικασία μετὰ ἀφορμὴ τῆς ἡσυχαστικῆς ἐρίδος. Ἀθήνα, 1997. Σ. 203–264.*

1368 г. Первоисточники. Текст соборного томоса сохранился в 2 копиях (Rigo. 2004. P. 69). Первая — Ath. Vatop. 262 (ок. 1370). Fol. 205r — 214r — воспроизводит текст томоса по состоянию на весну — лето 1368 г. Вторая, сделанная между летом 1369 и 1370 г. патриаршим нотарием Иоанном Оловолом, долгое время хранилась в мон-ре св. Анастасии на п-ове Халкидики, в наст. время ее местонахождение неизвестно, дошла лишь в более поздних списках: фрагменты — в Hieros. Sanctae Crucis 22 (1563). Fol. 465r — 467r и полностью — в издании патриарха Досифея II Нотары (Τόμος ἀγάλης. Ia i, 1698. Σ. 93–114; переизд. в: PG. 151. Col. 693–716). Первое критическое издание осуществлено А. Риго (Rigo. 2004. P. 99–134), соборный томос цити-

руется далее по этому изданию. Некоторые детали Собора известны также по сочинениям братьев Кидонисов.

Ход Собора. О предыстории Собора см. в ст. *Кидонис* Прохор. Дальнейшие события излагаются на основании соборного томоса (Ibid. P. 115. 457 — 134. 968).

1-е заседание. По словам свт. Филофея Коккина, после донесений со Св. Горы он решил созвать Собор, поскольку до того ожидал покаяния Прохора. Собор состоялся в апр. 1368 г. Присутствовал ряд архиереев, архимандритов и игуменов (Ibid. P. 116. 465–474). Прохор сначала обвинил афонских монахов в зависти, потом, вместо того чтобы отказаться от своих сочинений, потребовал прочесть их перед собравшимися, а «церковное учение назвал новыми догматами». Прохор настаивал, чтобы были рассмотрены и разрешены апории, указанные в его сочинениях. После чтения некоторых отрывков ему было сказано, как и Варлааму на Соборе 1341 г., что только архиереям позволено исследовать догматы. Пока Прохор не разделяет церковного правосмыслия, ему не будет дано никаких ответов; когда же он анафематствует свои сочинения и станет во всем послушным Церкви, ему предоставят разрешения трудностей согласно св. отцам. Прохор продолжал настаивать на чтении. Члены Собора пошли ему навстречу и решили, что представленные им сочинения исполнены всяческого нечестия. В частности, он считал Фаворский свет тварным (ср.: *Proch. Cydon. De essentia et operatione.* 24 — изд.: ПЭ. Т. 32. С. 658) и тем же самым, что просиял на лице Моисея, а затем пропал. Свт. Филофей возразил, что свет переставал быть видимым, но не исчезал и не обращался в ничто. Моисей имел славу извне, тогда как Господь — изнутри как славу ипостасно соединенного с Ним Божества. Свое возражение свт. Филофей подкрепил рядом длинных цитат из творений прп. Иоанна Дамаскина и свт. Иоанна Златоуста. Затем были прочитаны те места из сочинений Прохора, где тот утверждал, опираясь на блж. Августина, что свет будущего века увидят не только праведники, но и грешники. Свт. Филофей ответил, что Августин имел в виду не славу, к-рую Христос явил на горе при Преображении, но славу Его как Судии. Про-

хор не согласился с такой интерпретацией. (На самом деле Филофей в данном случае был не прав, поскольку мнение, что один и тот же свет после всеобщего воскресения будет блаженством для праведников и адским огнем для грешников, имеет давнюю вост. святоотеческую традицию, с чем вполн. будет вынужден считаться в полемике с антипаламитами Феофан Никейский.)

Далее, по свидетельству томоса, Прохор стал отрицать различие между божественной сущностью и божественной энергией, говоря о множестве тварных божеств и «клевета на святого Дионисия», вслед. чего должен был подпасть анафеме как «чуждый Церкви Христовой», однако свт. Филофей и члены Собора по человеколюбию дали Прохору время для апологии. Были прочитаны донесения святогорцев и собственноручное послание (πιττάκιον) Прохора Иакову Трикане, в котором обнаружилось множество нелепостей. Соборный томос приводит значительные выдержки из послания Прохора; в нем, в частности, утверждается двойная природа Фаворского света в соответствии с единством двух природ в Ипостаси Христа (Rigo. 2004. P. 122. 641–644), хотя это мнение находится в прямом противоречии с утверждением Прохора о тварности Фаворского света, к-рое приводится в томосе выше. В качестве ответа на обвинения Прохора в соборном томосе цитируется исповедание веры афонских монахов, где, в частности, предается анафеме мнение, что Фаворский свет был «тварным и нетварным, видимым и невидимым, смертным и бессмертным». Прохор, спрошенный, как может Свет быть одновременно тварным и нетварным, ответил, что как Христос является тварным как человек и нетварным как Бог, так и этот воссиявший Свет. Свт. Филофей возразил: Христос состоит из божества и человечества, а Свет един, будучи сиянием триипостасного Божества, поскольку тело само по себе не имеет света, и как нечто одно может быть одновременно тварным и нетварным? Прохор заявил, что под Светом понимает Христа, единородного Сына Божия, со всем, Им воспринятым, а потому и считает его тварным и нетварным. Тогда Филофей обратил внимание, что Прохор непоследователен в своих





утверждениях, называя Свет то тварным, как это было выше прочитано в его сочинениях, то тварным и нетварным. И если Свет тварен, то получается, что и Христос тварен. На это Прохор ничего не возразил, однако не захотел слушать цитаты из творений прп. Иоанна Дамаскина.

В письме Димитрия Кидониса Феодору Мелитиниоту упоминается один из эпизодов Собора, когда Прохор, оскорбленный митрополитом Эфесским, не стал отвечать ему тем же, но сказал с усмешкой: «Такой подобает вам архиерей, умеющий больше сквернословить, нежели богословствовать» (Ер. 151 // *Loenertz*. 1960. Vol. 2. P. 22. 57–59).

Под конец слушания Прохор добавил, что писал Иакову Трикане об отсутствии первосвятительского разрешения для празднования памяти свт. Григория Паламы, после чего в томосе следует длинное (*Rigo*. 2004. P. 125. 715 – 127. 785) объяснение ситуации, сложившейся с почитанием Григория Паламы, соборно закрепляющее это почитание. Относительно Прохора было принято следующее решение: если он не покается искренне и не отречется от своих сочинений, то извергнуть его из сана, подвергнув анафеме. Прохор попросил отсрочки на день для принятия решения, к-рая была ему предоставлена. При этом Собор отметил, что его «аристотелевские силлогизмы» не имеют ничего общего с евангельскими и апостольскими словами. Вопреки обещанию Прохор не явился на следующий день.

Апология Прохора Кидониса. Видимо, именно в этот промежуток времени свт. Филофею были направлены «Апология против Филофея Коккина в защиту Прохора Кидониса», составленная Прохором (возможно, при участии Димитрия Кидониса) (изд.: *Mercati*. 1931. P. 296–313), и письмо Димитрия (№ 129; с учетом времени на пересылку письмо было написано и дошло до адресата уже по окончании Собора).

Начало апологии посвящено общему богословскому опровержению паламизма. Затем автор останавливается на частном обвинении свт. Филофея Коккина в свой адрес, подробно разъясняя, что он сам понимал под «усовершенствованием» и прославлением тела Христа исходя из христологии ап. Павла (*Mercati*.

1931. P. 304. 258 – 311. 481). Прохор, ссылаясь на толкование прп. Максимом Исповедником Кол 2. 15 (*Maximus Conf. Quaest. ad Thalas.* 21), утверждал, что Иисус воспринял на себя все последствия греха, кроме самого греха, т. е. неукоризненные страсти, и что Он был, в частности, смертным (Прохор опровергает здесь учение Юлиана Галикарнасского). Что же касается «усовершенствования», то Прохор указывал, что после воскресения исчезли у Господа дебелисть плоти и все прочее (т. е. последствия смерти, к-рой Адам и все люди, кроме Спасителя, подпали из-за козней дьявола), добровольно Им воспринятое при воплощении, а потому все это и называется применительно ко Христу не «грехом», а «подобием греха». Если бы у Христа было изначально какое-то особое световидное тело, то видимое, то нет, Он был бы иноприроден нам. Нек-рые из этих и подобных текстов были цитированы свт. Филофеем ранее, на предварительных встречах до Собора (см.: *Rigo*. 2004. P. 112. 350 – 113. 383), однако никакого разбора и обоснованного опровержения этих христологических воззрений Прохора в соборных актах не приводится.

Далее Прохор Кидонис обвиняет свт. Филофея в подкупе епископов деньгами и епископиями (*Mercati*. 1931. P. 311. 582–583), намекает на евр. предков Филофея (*Ibid*. P. 311. 489–494), пишет, что он демонстрирует свои богословские познания не перед Прохором, отказываясь дать ему свои сочинения, а перед разного рода торговцами (*Ibid*. P. 311. 506–507). При этом Прохор Кидонис прибегает к разным лит. приемам и образам, долженствующим выставить Филофея в ироническом свете (напр., Прохор использует слово *ἀεροβατόντα* – «носящийся по воздуху» – *Ibid*. P. 312. 517, очевидно намекая на «Апологию Сократа», 19 С).

В письме патриарху (Ер. 129 // *Loenertz*. 1956. Vol. 1. P. 164–166) Димитрий Кидонис указывает, что Филофей нарушил клятву не преследовать антипаламитов, причем в присутствии императора патриарх не осмеливался на такой поступок. Когда же патриарх ополчился против Прохора, то избегал отвечать на доводы последнего, укрываясь за многословием и поддержкой льстецов. Реакцию патриарха и епископов

на подобные обвинения братьев Кидонисов нетрудно было предугадать.

2-е заседание. Спустя неск. дней после повторного приглашения через патриарших нотариев Прохор отказался явиться, сказав: «Все, что патриарх и Собор хотят сделать против меня, пусть делают». На новом заседании были прочитаны сочинения Прохора (по всей видимости, «Апология»), в к-рых он, как указывается в томосе, называет предстоятелей Церкви «лавочниками» и «мясниками» (или «поварами», *μαυέτρος*), а сам он был предан публичной анафеме как оказавшийся единомысленным с Варлаамом и Акиндином и даже хуже их. Такому же наказанию должен быть подвергнут всякий, осмелившийся думать, говорить или писать что-то против свт. Григория Паламы. В случае же покаяния Прохор, лишенный священства, останется христианином, «достойным общения с нами». Томос 1351 г. называется в конце документа «столпом православия» и «неколебимым правилом здравых догматов священной нашей веры и раскрытием и истолкованием священных евангелий и божественного символа». Афонские монахи провозглашаются «защитниками благочестия» и «преследователями еретиков». Под страхом той же анафемы было запрещено принимать от Прохора или передавать ему к.-л. письма. Сам Прохор был объявлен еретиком, учившим, что воспринятая Христом человеческая природа не была безгрешной и совершенной с самого момента восприятия, но усовершалась (аналогичная формулировка, но с тенденциозным дополнением «то есть в бесов» была затем внесена в Синодик в Неделю Православия). Соборный документ сначала был подписан 12 архиереями во главе с патриархом Филофеем, позже были добавлены еще 14 подписей, в т. ч. архидиаконов, пресвитеров и нотариев. Имп. подпись отсутствует, сам документ не был внесен в «Патриарший реестр».

Объективность соборного томоса. Полемические сочинения после Собора. Из сопоставления соборного томоса 1351 г., авторство к-рого во многом принадлежит свт. Филофею Коккину, со свидетельствами оппонентов можно сделать вывод, что Филофей был далеко не беспристрастным автором, часто умалчивая о неудобных для него и его сторонников фактах и аргументах. Тот же под-





ход прослеживается и в актах Собора 1368 г. В критике взглядов Прохора на Фаворский свет свт. Филофей правильно уловил двусмысленность и колебания Прохора в ответ на вопрос о природе Света, однако не привел никаких веских опровержений тезиса о двуприродности Света, который не противоречит святоотеческим высказываниям, приводившимся сторонниками богословия свт. Григория Паламы в защиту своих взглядов о приснобытии Божественного света. Что же касается христологических воззрений Кидониса на тело Господне, то в них Прохор следовал прежде всего учению св. ап. Павла; при этом цитаты, приведенные в томосе, намеренно сокращены, а анализ их отсутствует. Создается впечатление, что в отсутствие аргументов против мнения о двуприродности Фаворского света свт. Филофей предпочел обвинить Прохора в христологических искажениях, превратно изложив взгляды оппонента. Подробная полемика Прохора с Филофеем оказалась невозможной вслед. позиции последнего, требовавшего от Прохора еще до прений отвергнуть свои взгляды, а также ссылавшегося на недопустимость богословских рассуждений с лицами, не имевшими архиерейского сана. В намерения Филофея входило подтверждение решений Собора 1351 г., утверждение богословского наследия Григория Паламы и святости последнего, а не очередные дебаты по тонким материям, к к-рым, вероятно, сам Филофей не был достаточно подготовлен, поскольку нек-рые сочинения Прохора получил сравнительно недавно; можно также предположить, что Филофей не желал спорить с авторитетом Фомы Аквинского, сочинения и методика к-рого Прохор активно использовал в своих сочинениях. Для формального же осуждения Прохора причин было более чем достаточно.

Только спустя нек-рое время после Собора свт. Филофей написал опровержения сочинений Прохора (*Филотей Кокин. De Domini luce = За Таворската светлина: Ed. princers / Изд. на текста и пер. от среднов. гречки: П. Янева. София, 2011. Ср. рец. И. Бея // Christianity and the Development of Culture: Zb. prispevkov z medzinarodnej vedeckej konferencie 20.-21. maja v Prešove / Ed. V. Jezek. Prešov: Prešovska univerzita,*

2013. P. 106–110). (Вопреки уверению авторов предисловия к болг. изд. эти 2 Слова были изд. не в 1361, но уже после Собора 1368 г., поскольку свт. Филофей опровергает теорию о тварной и нетварной природе Фаворского света, причем имеются и букв. соответствия сочинений Прохора и Филофея. Так, Филофей ссылается на 1 Тим 3. 16 в выражениях, схожих с «Апологией» Прохора Кидониса (ср.: *Макаров Д. И. Три заметки о датировке «Двух слов о Свете Фаворском» св. Филофея Коккина // Вестн. Екатеринбургской ДС. 2013. Вып. 1(5). С. 63–69, здесь 67, с рядом неточностей). Вероятные параллели 2 Слов Филофея и «Апологии» нуждаются в отдельном исследовании. Опровержения сочинений Прохора о Фаворском свете, написанные Иоанном Кантакузином, появились также после Собора.)*

Примерно летом—осенью 1371 г. Димитрием Кидонисом была написана апология «В защиту брата Прохора к патриарху Филофею» (*Mercati. 1931. P. 313–338*). О Соборе повествуется со с. 326, строка 453. В вину свт. Филофею ставится (*Ibid. P. 334. 695–701*) призвание Прохора на Собор без специального предупреждения, чтобы заставить обвиняемого неподготовленным; отказ от выслушивания и рассмотрения вопросов Прохора; принуждение силой к молчанию в окружении негодных людей. Никаких новых фактов или деталей Димитрий не сообщает, хотя рассказ изобилует многословной риторикой.

Лит.: *RegPatr, N 2541; Mercati G. Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV. Vat., 1931, 1973^c. (ST; 56); Loenertz R.-J., ed. Démétrius Cydonès: Correspondance. Vat., 1956. Vol. 1; 1960. Vol. 2. (ST; 186, 208); Rigo A. Giacomo Trikanas, Procoro Cidone e Filoteo Kokkinos // Gregorio Palamas e oltre: Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino / A cura di A. Rigo. Firenze, 2004. P. 1–177. (Orientalia Venetiana; 16).*

А. Г. Дунаев

1484 г. После захвата К-поля и падения Византии в 1453 г. Флорентийская уния, заключенная в 1439 г., de facto не могла быть реализована и закончила свое существование не только в силу того, что противостояние ей началось сразу же после заключения (антиуниат. партию греч. духовенства возглавил свт. *Марк Евгеник*, а в 1443 в Иерусалиме состоялся Собор, который осудил унию

и назвал Ферраро-Флорентийский Собор разбойничьим, выступив тем самым против К-польского патриарха и императора), но и по причине того, что правительство Высокой Порты по политическим соображениям запрещало унию.

Однако только 45 лет спустя произошло офиц. признание неканоничности Флорентийского Собора и признание его постановлений действительными. В 1484 г. К-польский патриарх *Симеон I* созвал Собор в патриаршей ц. Богородицы Паммакарисос, на к-ром присутствовали представители Иерусалимского и Александрийского патриархов. Основной задачей Собора стало не столько признание недействительности Флорентийского Собора, сколько определение чина принятия в правосл. Церковь униатов, обращенных из католич. Церкви. Этот вопрос был актуальным в те годы по причине завоевания турками ряда территорий, ранее подвластных Западу (напр., герц-ство Афинское). Кроме того, многочисленные переходы в Православие униатов и католиков на завоеванных территориях были вызваны системой социально-экономического управления религ. меньшинств в Османской империи (миллеты), в которой К-польский патриарх был лидером (этноархом) христ. народов и обладал гражданской властью.

В отношении чина принятия в Православие Собором 1484 г. было решено, что достаточно отречения от лат. ереси и миропомазания (т. е. принятие вторым чином) (принятое Собором последование см., напр.: *Ράλλης, Ποτλής. Σύναγμα. Т. 5. Σ. 143–147*).

Собор 1484 г. стал первым Собором, официально осудившим Флорентийскую унию, поскольку подложные акты некоего Собора 1450 г. в ц. Св. Софии, имевшего якобы ту же цель, основываются на позднейшей подделке Георгия *Корессия* в XVII в. (*Podskalsky. Griechische Theologie. S. 16*).

Отсылка на Собор 1484 г. содержится в деяниях Большого Московского Собора 1667 г., к-рый постановил принимать «еретиков-папешников» через миропомазание (ДАИ. 1853. Т. 5. С. 499) в противоположность решению Московского Собора 1620 г., при патриархе Московском и всея Руси *Филарете*, в к-ром предписывалось перекрещивание латинян.





1583 г. Собор был посвящен календарному вопросу в связи с изданием 24 февр. 1582 г. папой Григорием XIII буллы «Inter gravissimas», к-рая провозглашала введение нового календаря, получившего по имени папы название григорианского (см. подробнее ст. *Календарь*).

В 1583 г. папа Григорий XIII направил К-польскому патриарху Иеремии II Траносу послов с предложением перейти на новый календарь. Иеремия, несмотря на признание неточности юлианского календаря, высказал отрицательное отношение к реформе времени празднования Пасхи и исправлению календаря.

20 нояб. 1583 г. состоялся К. С., который принял «Правило о пасхалии и о новом календаре», подписанное патриархами К-польским Иеремией II, Александрийским Сильвестром, Иерусалимским Софронием VI и др. архиереями. Томос Собора осуждает и анафематствует тех, которые желают следовать григорианскому месяцеслову и пасхалии в противоречии с постановлениями Вселенских Соборов. Следование юлианскому календарю рассматривалось как сохранение отеческой веры и исповедания. Решение Собора было сообщено всем правосл. Церквам.

1590 г. Соборы 1590 и 1593 гг. связаны с учреждением Патриаршества в России в 1589 г. После падения Византии в 1453 г., в силу того что сношение рус. митрополитов с К-польским престолом стало затруднено, вост. патриархи дали согласие на то, чтобы восточнорус. митрополит избирался и поставлялся непосредственно в России без необходимости посещения К-поля. Также Московский митрополит получал власть поставлять своих епископов и фактическую автономию в управлении Русской Церковью. При этом Русская Церковь оставалась de jure митрополией К-польского Патриархата. Экономическое положение вост. Патриархатов было бедственным, что вынуждало их обращаться за финансовой помощью к рус. правосл. государям. Россия же оказалась по сути единственной правосл. империей, у к-рой искали помощи и защиты правосл. иерархи и их паства, претерпевавшие бедствия и гонения под властью мусульман. Т. о., учреждение Патриаршества стало завершением длительного становления автокефалии Русской Церкви в сло-

жившихся церковно-исторических и политических условиях.

В 1586 г. в Москву с целью сбора средств прибыл патриарх Антиохийский Иоаким V. Царь Феодор I Иоаннович объявил о желании учреждения Патриаршества в России и просил Иоакима о том, чтобы тот обсудил этот вопрос с остальными вост. патриархами. Пожелание царя сопровождалось обильными подарками. Однако ход делу в К-поле не был дан. Лишь спустя год в Россию прибыл грек Николай с грамотами от К-польского и Иерусалимского патриархов, в которых последние в очередной раз просили милостыню и обещали созвать Собор с целью обсуждения вопроса о московском Патриаршестве.

В 1587 г. К-польский патриарх Феодосий был низложен султаном, и в 3-й раз на престол вззошел патриарх Иеремия II Транос, к-рый принял Патриархию в разграбленном турками состоянии. В нач. мая 1588 г. он отправился через Западную митрополию в Россию с целью сбора милостыни на восстановление резиденции. Визит патриарха Иеремии II в Москву продлился с июля 1588 по май 1589 г. и в результате ряда примечательных событий завершился поставлением 26 янв. 1589 г. митр. *Иова* на Патриарший престол (подробнее об учреждении Патриаршества на Руси см.: *Макарий*. История РЦ. Кн. 6. С. 31–48).

В «Уложенной грамоте» об учреждении Патриаршества в 1589 г., составленной в царской канцелярии и имевшей форму соборного постановления (хотя на самом деле никакого Собора не было), было помещено высказывание царя Феодора Иоанновича, что для создания Патриархата в Москве необходимо согласие как К-польского патриарха, так и «прочих вселенских патриархов — Александрийского, Антиохийского, Иерусалимского — и всего собору греческого». Кроме того, рус. власти претендовали на то, чтобы Московский патриарх поминался в диптихе третьим, после К-польского и Александрийского, но перед Антиохийским и Иерусалимским патриархами (СГД. 1819. Ч. 2. № 59).

К. С., имевший целью утвердить патриаршее достоинство Иова, состоялся в мае 1590 г., после возвращения Иеремии в К-поль. В начале соборной грамоты (текст: *Analecta Byzantino-Russica* / Ed. W. Regel. Pet-

goroli, 1891. P. 85–92) приводятся пояснения Иеремией своих действий. Царь Феодор просил его дать «архиепископу Московскому» титул патриарха; учитывая политическое значение Московского царства, Иеремия согласился с царем и «хиротонисал в патриархи Московские кир Иова», а также выдал последнему патриарший хрисовул, в к-ром определил, «чтобы... архиепископ Московский кир Иов был пятым Патриархом и имел патриаршее достоинство и честь и причислялся и соизмерялся с остальными патриархами во весь последующий век». Собор, к-рый в грамоте именуется себя «вселенским», одобрил действия Иеремии в Москве — хиротонию Иова и присвоение ему патриаршего статуса, утвердил патриарший хрисовул и определил, что Иов должен иметь «честь и поминование» после Иерусалимского патриарха, а «главой своей и первым» считать К-польского патриарха, подобно остальным патриархам.

Соборная грамота была подписана патриархами К-польским Иеремией, Антиохийским Иоакимом и Иерусалимским Софронием V. Александрийская кафедра была вакантной во время работы Собора (патриарх Сильвестр Александрийский к началу Собора скончался). Замещавший его *Мелетий I Пигас*, буд. патриарх Александрийский, не поддержал действий Иеремии и не был приглашен. Соборный томос подписали также 42 митрополита, 19 архиепископов, 20 епископов.

Палеографическое исследование подлинной грамоты 1590 г., выполненное Фонкичем, показало, что среди подписей можно выделить неск. групп, в к-рых подписи сделаны одной и той же рукой. Неподлинность подписей выявляется также при сравнении с подлинными подписями грамоты К. С. 1593 г. Т. о., из 106 неподлинными являются 66 подписей (*Фонкич Б. Л.* Греческие грамоты советских хранилищ: 3. Из истории учреждения патриаршества в России. Соборные грамоты 1590 и 1593 гг. // Проблемы палеографии и кодикологии в СССР. М., 1974. С. 251–260). При этом некоторые подлинные подписи принадлежат не непосредственным участникам Собора, а епископам болг. и молдав. епархий (комментарии см.: *Макарий*. История РЦ. Кн. 6. С. 643), че-





рез к-рые митр. Дионисий Тырновский вез грамоту в Москву и доставил ее в мае 1591 г.

Очевидно, что целью появления подписей на грамоте 1590 г. было создание у рус. правительства впечатления о том, что ради подтверждения установления московского Патриаршества был созван представительный Собор — это во многом определялось финансовой заинтересованностью К-польского патриарха.

1593 г. Русское правительство было недовольно отсутствием подписи Александрийского патриарха и постановлением о пятом месте патриарха Московского в диптихе и обратилось ко всем четырем вост. патриархам с просьбой о пересмотре решения Собора 1590 г.

Мелетий Пигас, занявший к тому времени Александрийскую кафедру, на состоявшемся 12 февр. 1593 г. К. С. вост. патриархов (голос Антиохийского патриарха *Иоакима VI* на этот раз представлял именно Мелетий) признал учреждение Патриаршества на Руси. Его речь на Соборе занимает большую часть текста Деяния Собора. Мелетий процитировал ряд канонов (IV Всел. 28, а также II Всел. 3, I Всел. 6 и Трул. 36), к-рые определяли статус кафедр «по достоинствам царств». В Деянии было утверждено, что московское Патриаршество в правосл. царстве легитимно и что в дальнейшем право избрания патриарха Московского будет принадлежать русским архиереям. Собор подтверждал пятое место Московского патриарха в диптихе. Все участники Собора выразили согласие с решением (греч. текст Деяния см.: *Фонкич Б. Н.* Греческие рукописи и документы в России в XIV — нач. XVIII в. М., 2003. С. 385–399; перевод соборного Деяния, сделанный еп. Порфирием (Успенским): Деяние К-польского Собора 1593 г., к-рым утверждено патриаршество в России // ТКДА. 1865. Т. 3. С. 237–248).

В России были не удовлетворены подобным решением и вплоть до Патриаршества Никона в XVII в. продолжали придерживаться мнения, зафиксированного в «Уложенной грамоте» о том, что Московский патриарх занимает третье место в диптихе.

1638 г. Собор 1638 г. состоялся через 3 месяца после смерти Кирилла Лукариса и через 5 лет после публикации греч. версии его «Исповедания» под председательством К-польского патриарха *Кирилла II Контариса*, латинофрона и главного врага Кирилла Лукариса в борьбе за Патриарший престол.

Заглавие греч. издания «Исповедания» отличалось от латинского и претендовало на изложение веры всей Восточной Церкви, а не только богословских идей конкретного автора, т. е. представляло кальвинизм как веру греч. Церкви.

«Исповедание» привело к волнениям среди православных. Так, публикация «Исповедания» произвела большое смущение в Западнорусской митрополии, входившей в то время в состав К-польского Патриархата. «Исповеданием» сразу же начали пользоваться многочисленные протестантские и католические миссионеры: первые — ссылаясь в своей проповеди на авторитет К-польского патриарха, вторые — обвиняя греков в отступлении от церковной традиции. Иезуиты, напр., при обращении малороссов в католичество, ссылаясь на «Исповедание», утверждали, что греч. Церкви вместе со своими патриархами впади в кальвинизм. Хотя Феофан III, патриарх Иерусалимский, в 1630 г. в послании Киевскому митрополиту поручился за правоверие Кирилла Лукариса, однако это заявление не сыграло практически никакой роли для устранения беспокойства.

На Соборе, прошедшем 24 сент., присутствовали патриархи Александрийский Митрофан Критопулос и Иерусалимский Феофан, 20 митрополитов и 21 клирик. В соборном томосе основные положения «Исповедания» осуждались как еретические, а его авторство приписывалось непосредственно Кириллу Лукарису. Последний был предан анафеме наряду с теми, которые считали, что «Исповедание» содержит правильное учение и не признавали решение этого Собора (текст см.: *Καριάρης*. 1968. Т. 2. Σ. 652–655).

Очевидно, что в скорейшем предании Кирилла Лукариса анафеме Кирилл Контарис был заинтересован лично как главный враг Лукариса, сделавший все для его смерти от рук янычар и своего восхождения на престол. Уже в дек. 1638 г. Кирилл Контарис подписал документ о верности папе Римскому Урбану VIII, чем вызвал гнев султана и синода, а в июне 1639 г. он был низложен и сам объявлен еретиком.

Решение Собора 1638 г. из-за сомнительности возглавлявшего его патриарха, по всей видимости, не имело большого авторитета, однако позднее нашло отражение в деяниях прошедшего под председательством патриарха Досифея Нотары Иерусалимского Собора 1672 г.: текст решения Собора 1638 г. вошел в состав деяний Иерусалимского Собора, к-рый осудил «Исповедание веры» и вместе с тем постановил, что Кирилл Лукарис, по-видимому, не является автором «Исповедания», сняв с него обвинения в кальвинизме, поскольку не было свидетельств в пользу того, что он публично придерживался кальвинист. учения, и неизвестно др. сочинений, в к-рых он бы защищал протестант. взгляды. Кроме того, Собор представил ряд цитат из ранних проповедей Кирилла, доказывающих его православность и, т. о., подложность «Исповедания». В 5-й гл. актов Собора сообщается также, что Кирилл Лукарис свидетельствовал под клятвой, что он не автор «Исповедания» и учит противоположному.

Тем не менее из актов Иерусалимского Собора видно, что Собор не имел своей целью полностью оправдать и защитить Кирилла Лукариса, в тайном протестантизме к-рого всегда был уверен патриарх Досифей, но скорее руководствовался желанием освободить от еретического клейма Патриарший трон (подробнее см.: *Бернацкий М. М.* Канонизация патриарха Кирилла I Лукариса и Иерусалимский Собор 1672 г. // БТ. 2013. Вып. 45. С. 325–330). Так, Кирилл Лукарис порицается за то, что хранил молчание после публикации «Исповедания», несмотря на те волнения, к-рые оно произвело в Церкви, и многочисленные просьбы дать письменное опровержение. Поэтому он не свободен от обвинений в церковном обмане и предательстве, и Собор не порицает решение К. С. 1638 г., анафематствовавшего лично Кирилла, а не только его «Исповедание».

1642–1643 гг. Ок. 1638 г. свт. *Петр (Могил)* замыслил написать новый, сравнимый с «Изложением православной веры» прп. Иоанна Дамаскина компендиум правосл. вероучения, чтобы избавить правосл. Церковь от упрека в ереси и ответить на вызов католиков и протестантов, поскольку сомнения в православности Кирилла Лукариса было невозможно подавить. У митр. Петра была





также личная причина для составления подобного катехизиса против Кирилла Лукариса, поскольку после получения им Киевской кафедры именно Кирилл Лукарис утвердил его патриаршим экзархом, в связи с чем свт. Петра (Могила) постоянно порицали католики.

С целью придать «Православному исповеданию» митр. Петра (Могила) офиц. статус оно было рассмотрено на поместном Ясском Соборе 1642 г., который был создан по инициативе свт. Петра господарем Молдавии и Валахии Василе Лупу. Работа Ясского Собора началась еще в дек. 1641 г. Василе Лупу обратился к К-польскому патриарху Парфению I с вопросом о соответствии православию «Православного исповедания» Кирилла Лукариса. В связи с этим в мае 1642 г. патриарх Парфений созвал Собор, Деяния к-рого содержат 45 подписей епископов и клириков, в т. ч. митр. Петра (Могила). Собор, рассмотрев «Исповедание» Кирилла Лукариса по главам, отверг его как исполненное ересей и чуждое правосл. вере и предал анафеме всех, кто почитают его за истинное и благочестивое (текст см.: *Καριρίης*. 1968. Т. 2. С. 658–661).

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

Лат. оригинал «Православного исповедания» был утерян, и поэтому невозможно точно определить все изменения и дополнения, внесенные Мелетием Сиригом. Однако, по всей видимости, правка коснулась обсуждавшихся Киевским Собором в 1640 г. вопросов о форме Евхаристии, о местонахождении душ праведников до Страшного Суда, о частном суде и о чистилище. По сообщению очевидца Скогарди, личного врача господаря Василе Лупу, во время обсуждения «Православного исповедания» Ясским Собором румыны согласились внести соответствующее исправление Мелетия Сирига лишь с целью получения утверждения «Православного исповедания» у К-польского патриарха (*Malvy, Viller*. 1927. P. L).

1672 г. Предыстория. В 1672 г. были созваны 2 Собора (К-польский и Иерусалимский), на к-рых вновь обсуждалось «Исповедание» Кирилла Лукариса. Причиной созыва Соборов послужила богословская полемика между католиками и протестантами, происходившая в то время во Франции. Реформатский пастор из Шарантона Ж. Клод (1619–1687), полемизировавший с католич. богословами-янсенистами (А. Арно, П. Николем и др.), выдвинул со ссылкой на «Православное исповедание» Кирилла Лукариса утверждение, что правосл. Церковь отрицает пресуществление и что учение о пресуществлении Св. Даров и о поклонении им нигде, кроме католич. Церкви, неизвестно. Богословы-янсенисты в свою очередь доказывали непрерывность веры Церкви в то, что в таинстве Евхаристии преподаются истинное Тело и истинная Кровь Господа Иисуса Христа, и попытались заручиться свидетельством в пользу этого учения у представителей правосл. Церкви при помощи франц. посла в К-поле Ш. М. Ф. Олье де Нуантеля. Поддержка янсенистам была оказана патриархом Иерусалимским Досифеем II Нотарой.

Появились несколько сочинений, посвященных спору янсенистов с кальвинистами. Николай Спафарий († между 1708 и 1714) в 1667 г. адресовал франц. послу в Швеции С. Арно де Помпонну, племяннику Арно, сочинение под названием «Руководство... то есть суждение Церкви Восточной... о пресуществлении Тела Господня» (*Enchiridion sive Stella*

Orientalis Occidentali splendens, id est sensus Ecclesiae Orientalis scilicet Graecae de transsubstantione Corporis Domini). В этом небольшом сочинении Спафарий во франц. евхаристическом споре поддержал католич. сторону, однако определил образ преложения Даров как непознаваемый (*Podskalsky*. *Griechische Theologie*. S. 269–271). Патриарх Иерусалимский Нектарий направил 2 письма (1671/2), где подтверждал согласие с католиками в вопросе о «сверхъестественном пресуществлении Святого Хлеба» (ἡ τοῦ ἱεροῦ ἄρτου ὑπερφύσης μετουσίωσις). Патриарх Нектарий писал о пресуществлении хлеба и вина в нетленное Тело Христово также и в антилат. соч. «О главенстве папы», где утверждал в контексте обсуждения вопроса о возможности заплесневения Даров, что гниению подвержены только их акциденции (συνβεβηκότα), но не само нетленное Тело Спасителя.

Томос Собора. В ответ на запросы Олье де Нуантеля в янв. 1672 г. в К-поле состоялся Собор под председательством Дионисия IV Серогланиса, патриарха К-польского. В соборном томосе отцы Собора сформулировали правосл. позицию по вопросу богословия 7 таинств, а также в отношении др. аспектов церковного учения (почитание святых, экклезиология, иконопочитание, соблюдение постов, канон свящ. Писания).

Особое внимание в томосе было уделено правосл. учению о Евхаристии. Участники Собора подтвердили реальное присутствие живого Тела Христова в Св. Дарах и исповедали «реальное, истинное и действительное изменение хлеба в собственное Тело Спасителя Христа, а вина — в живодательную Его Кровь», происходящее «во время произнесения служащим иереем слов: «И сотвори убо Хлеб сей честное Тело Христа Твоего, а еже в чаши сей честную Кровь Христа Твоего, преложив Духом Твоим Святым», действием Всесвятого Духа сверхъестественно и неизреченно». Т. о., К. С. интерпретирует 3 фразы, произносимые священником при троекратном осенении крестом (над дискосом, над чашей, над дискосом и чашей вместе) во время эпиклезы анафоры литургии свт. Иоанна Златоуста, как правосл. эквивалент лат. тайносовершительной формулы таинства, что подтверждает уже состоявшийся





ся к тому времени перенос слов: «Преложив Духом Твоим Святым» из анафоры свт. Иоанна Златоуста также и в текст анафоры свт. Василия Великого. Примеры такого переноса, сделанного в контексте спора с латинянами о времени освящения Даров, но одновременно и под влиянием латинского учения о таиносовершенствительных формулах таинств, встречаются в отдельных греч. рукописях XV–XVI вв., а повсеместно этот перенос становится лишь в XVII в. В рус. богослужебной традиции эти слова появились в анафоре свт. Василия Великого в ходе sprawy при патриархе Никоне. В XVIII в. преподобные Афанасий Паросский и Никодим Святогорец решительно выступили против переноса слов: «Преложив Духом Твоим Святым» — из анафоры литургии свт. Иоанна Златоуста, где они являются неотъемлемой частью молитвы, в анафору литургии свт. Василия Великого, где они неуместны с содержательной т. зр. и не согласуются грамматически с остальным текстом. В совр. греч. изданиях Иератикона (Службника) и Архиератикона (Чиновника) эта интерполяция исключена из текста анафоры свт. Василия, однако в рус. изданиях она все еще сохраняется.

К. С. 1672 г. также подтвердил учение о соотношении Голгофской и Евхаристической Жертв, сформулированное на К. С. 1156–1157 гг., и объединил его с учением о вкушении в таинстве «всего Христа», направленном против ереси Михаила Сикидита (Глики), возникшей в кон. XII в., но не получившей соборного осуждения: «Весь Христос есть приносяй и приносимый, и приемляй и раздаваемый весь целиком, и целым бесстрастно вкушается» (*Καρμίρης*, 1968. Т. 2. С. 690).

1691 г. Собор был последним в ряду К. С. XVII в., созванных в связи с событиями, связанными с публикацией «Исповедания» патриарха Кирилла Лукариса. В отличие от предшествовавших Собор 1691 г. имел предметом рассмотрения исключительно таинство Евхаристии. Поводом для созыва послужили изданные и распространяемые последним ревностным поборником Лукариса вел. логофетом Иоанном *Καριοφиллом* (ок. 1600 — после 1693) некие «тетради», в которых отвергалось в учении о Евхаристии слово «пресуществление» (*μετουσίωσις*)

как чуждое св. отцам латинское новшество.

Сочинение главного противника *Καριοφилла* патриарха Иерусалимского Досифея II Нотары «Меч на Иоанна *Καριοφилла*» (*Legrand. Bibl. hell. XVII^e. Т. 3. Р. 30–37*; опубл. частично), написанное по итогам полемики, является главным источником сведений о биографии *Καριοφилла* и событиях вокруг К. С. 1691 г. Ереси *Καριοφилла* посвящена также одна из глав 13-й кн. «История Иерусалимских патриархов» Досифея Нотары (*Δοσιθέου Νοταρῶ, πατρ. Ἱεροσολύμων Παράλειπόμενα ἐκ τῆς Ἱστορίας περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων // Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. Πετρούπολις, 1891. Т. 1. С. 300–302*).

Поскольку «тетради» получили большое распространение, патриарх К-польский *Καλλиник II Акарнан* и Иерусалимский Досифей приняли решение созвать Собор в субботу первой седмицы Великого поста 1691 г. Итогом Собора стало составление томоса (текст см.: *Καρμίρης*, 1968. Т. 2. С. 859–863). В его 1-й ч. на основе «Исповедания православной веры» Досифея, вошедшего в заключительную, 6-ю ч. актов Иерусалимского Собора 1672 г., излагается правосл. учение о сущностном изменении хлеба и вина в Тело и Кровь Господа и реальном присутствии всего Христа в Евхаристии. Во 2-й ч. речь идет непосредственно о термине: утверждается его тождественность святоотеческому термину «преложение» (*μεταβολή*); поясняется, что Церковь воспользовалась словом «пресуществление» в целях борьбы с еретиками, отрицающими сущностное преложение Даров, для более ясного изложения истины, поскольку святоотеческие термины многозначны и могут толковаться по-разному. Затем составители томоса Собора ссылаются на использование термина «пресуществление» у правосл. греч. богословов XV–XVII вв. и в «Православном исповедании» свт. Петра (Могилы), отрицая заимствование термина у латинян, что не совсем корректно с исторической т. зр. В заключительной части томоса еще раз утверждается православность слова «пресуществление» и провозглашаются анафемы на всех приемлющих и распространяющих «тетради» *Καριοφилла* и ему единомысленных.

На следующий день после Собора, в Неделю Торжества Православия, патриархи и архиереи отслужили Божественную литургию. Затем Досифей говорил проповедь, во время к-рой публично разорвал одну из «тетрадей» и анафематствовал всех тех, к-рые их переписывали. Хотя *Καριοφилл* и подписал соборный томос, он не изменил своих воззрений (как это следует, напр., из написанного в июле 1692 письма К-польскому патриарху Дионисию IV, где он снова отвергает термин «пресуществление») и был вынужден покинуть К-поль и эмигрировать в Валахию, где и скончался после 1693 г. (*Legrand. Bibl. hell. XVII^e. Т. 3. Р. 36–37; Podskalsky. Griechische Theologie. S. 239*).

14 марта 1691 г. (дата указана на оборотной стороне грамоты) патриарх Досифей послал соборную грамоту Московскому патриарху Адриану вместе с печатным изданием сочинения Мелетия Сирига «Опровержение кальвинских глав Кирилла Лукариса» и актов Иерусалимского Собора 1672 г. (в наст. время грамота хранится в Государственном историческом музее: ГИМ. Син. грам. греч. 2319).

По прибытии соборное деяние было переведено на славянский язык иноком *Евфимием* Чудовским; черновой список перевода с правкой содержится в рукописи ГИМ. Син. 158 (Л. 1–3 об.). Часть этого перевода была затем процитирована патриархом Адрианом в догматическом послании («Изъяснении»), вошедшем в качестве одной из вступительных статей в полемический сб. «Щит веры», к-рый был призван стать наиболее полным и авторитетным компендиумом материалов (включая офиц. документы, а также большое количество святоотеческих свидетельств) по вопросам полемики с латинствующими в Москве в посл. четв. XVII в. о времени пресуществления Св. Даров (*Бернацкий М. М. Константинопольский Собор 1691 г. и его рецепция в Русской Православной Церкви: (К вопросу о каноническом статусе термина «пресуществление»)* // БТ. 2007. Сб. 41. С. 133–145). В «Изъяснении» патриарх Адриан благословляет издание сборника и кратко излагает историю полемики с привлечением святоотеческих цитат и церковно-канонических материалов, в т. ч. грамоты Собора 1691 г., цитируемой





патриархом в самом начале «Изъявления». Т. о., томос был привлечен патриархом Адрианом прежде всего с целью окончательного разрешения спора о времени пресуществления, а не вопроса о православности самого термина.

Лит.: *Makoy A., Viller M., ed. La Confession orthodoxe de Pierre Moghila, métropolitte de Kiev (1633–1646). R.; P., 1927. (OrChr.; T. 10. N 39); Καριίρης Γ. Ν. Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Graz, 1968². Т. 2.*

М. М. Бернацкий

1719 г. Попытка урегулирования Апостольского (Петрова) поста. Патриарх *Иеремия III* созвал Собор для устранения возникших разногласий между теми, кто соблюдали Апостольский пост по древнему уставу, и теми, кто нарушали древний устав, но не отвергали поста. Собор состоял из архиереев и клириков К-польского Патриархата; в его работе принимал участие Иерусалимский патриарх *Хрисанф Нотара*. Патриарх Иеремия предложил, чтобы в будущем Апостольский пост имел продолжительность не более 20 дней. Однако возникшие протесты среди населения привели к тому, что Собор не принял никакого решения о посте.

Лит.: *Лебедев А. П. История Греко-Восточной Церкви под властью турок. СПб., 2004. Кн. 1. С. 278–279.*

1722 г. Против униат. пропаганды, в т. ч. среди антиохийских христиан. Собор осудил латинское учение в его главных отличиях от восточноправославного. В окружном послании Собора говорится: «...удалитесь от нововведений и новшеств латинян, которые не оставили ни одного догмата, таинства и предания Церкви, которое бы не разорили бы или не исказили» (*Καριίρης*. 1968. Т. 2. Σ. 858). Окружное послание подписано К-польским патриархом Иеремией III, Антиохийским патриархом *Афанасием III Даббасом*, Иерусалимским патриархом *Хрисанфом Нотарой* и 7 епископами.

Ист.: *Καριίρης Γ. Ν. Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα. Graz, 1968. Т. 2. Σ. 822–859.*

1727 г. Собор стал продолжением Собора 1722 г. Он был созван в ответ на усилившуюся лат. пропаганду, гл. обр. в Сирии, Месопотамии, Палестине и Египте. Собор издал «Исповедание веры», текст к-рого (см.: *Καριίρης*. 1968. Т. 2. Σ. 861–870) был составлен Иерусалимским патриархом *Хрисанфом Нотарой* и подписан патриархами: К-польским Паи-

сием II, Антиохийским Сильвестром и Иерусалимским *Хрисанфом*, а также архиереями, находившимися в то время в К-поле и принимавшими участие в Соборе. Вместе с тем Собор подтвердил существовавшую неофициально практику выдачи индульгенций, к-рые именовал «разрешительными грамотами» (*συγχωροχάρτια*); власть выдавать их имели четыре патриарха, К-польский, Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский. Это решение было также направлено против католиков, т. к. Собор утверждал: «Говорить, что власть давать [индульгенции] имеет только Римский папа, есть явная ложь» (*Ibid.* Σ. 868).

Ист.: *Καριίρης Γ. Ν. Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα. Graz, 1968. Т. 2. Σ. 861–870.*

Лит.: *Γιανναράς Χ. Ὀρθοδοξία καὶ Δύσι στη Νεώτερη Ελλάδα. Αθήνα, 1996. Σ. 149–153.*

1755–1756 гг. Собор осудил католич. Крещение. Доводы приводятся в оросе, где, в частности, говорится: мы «принимаем входящих к нам от них как неосвященных и некрещеных, следуя Господу нашему Иисусу Христу, Который заповедал Своим ученикам крестить во имя Отца и Сына и Святого Духа, священным и Божественным апостолам, которые повелевают крестить входящих тремя погружениями и при каждом погружении призывать по одному имени Святой Троицы... а также Второму и Пято-Шестому Святым Вселенским Соборам, предписывающим тех, кто не были крещены тремя погружениями... но каким-нибудь другим способом, принимать в Православие как некрещеных» (*Mansi*. 1907. Col. 619). Орос Собора подписан К-польским патриархом *Кириллом V*, Александрийским патриархом *Матфеем Псалтом* и Иерусалимским патриархом *Парфением*.

Решение Собора 1756 г. на рус. практику принятия католиков не повлияло.

Ист.: *Mansi J. D. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. P., 1907. Т. 38. Col. 575–622.*

Лит.: *Никодим [Милаш], еп. Правила. Т. 1. С. 589–591.*

1838 г. Собор посвящен опровержению лат. догматов и обычаев; главной темой была «уния». В окружном послании осуждаются индульгенции как средство обогащения (*Καριίρης*. 1968. Σ. 898).

Окружное послание подписали К-польский патриарх Григорий VI, Иерусалимский патриарх Афана-

сий V и 11 архиереев К-польского синода. Его текст был послан также отсутствовавшим патриархам Александрийскому Иерофею I и Антиохийскому Мефодию.

Ист.: *Καριίρης Γ. Ν. Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα. Graz, 1968. Т. 2. Σ. 894–902.*

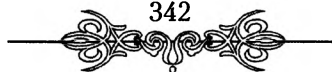
1850 г. Признание автокефалии *Элладской Православной Церкви*. Автокефалия Элладской Церкви, провозглашенная в 1833 г. без согласия К-польского Патриархата, не была им признана. Попытки восстановить отношения с К-польской Церковью и добиться признания своей независимости предпринимались синодом Элладской Церкви в 1841 и 1843 гг., однако были неудачными. В 1850 г. греч. правительством было направлено послание К-польскому патриарху *Анфиму IV* с просьбой признать автокефалию, принять «священный синод королевства греческого... как брата во Христе, благословив дело благочестивого греческого народа» (*Курганов*. 1871. С. 202). Для решения вопроса патриарх *Анфим IV* созвал Собор, в работе к-рого помимо членов патриаршего синода приняли участие также пять находившихся на покое К-польских патриархов и патриарх Иерусалимский *Кирилл*. Заседания Собора начались 16 июня 1850 г., а 29 июня было принято соборное определение, в к-ром признавалась автокефалия Элладской Церкви.

Лит.: *Курганов Ф. А. Устройство управления в Церкви королевства Греческого. Каз., 1871; Τὰ σωζόμενα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα Κωνσταντίνου πρεσβυτέρου καὶ οἰκονόμου τοῦ ἐξ οἰκονόμων. Ἀθήνα, 1874.*

Э. П. Б.

1872 г. Собор, объявивший Болгарскую Церковь схизматической. 11 февр. 1872 г. тур. правительство дало разрешение на избрание экзарха Болгарии, что стало началом греко-болг. церковной распри. 16 февр. 1872 г. экзархом был избран митр. Видинский *Анфим I (Чальков)*. Согласно фирману, изданному правительством в 1870 г., был образован особый церковный округ — Болгарский Экзархат; фирман определял границы Экзархата: кроме перечисления ряда городов было объявлено, что жители др. мест, исповедующих правосл. веру, могут подчиниться Экзархату в том случае, если $\frac{2}{3}$ населения того пожелают.

17 марта *Анфим I* прибыл в К-поль. 2 апр. он получил султанский берат, определявший его полномочия как верховного представителя правосл.





болгар, и попытался установить контакт с Патриархией: согласно фирману, глава Болгарской Церкви должен был получить утверждение патриарха, а каждый его приезд в столицу — иметь санкцию патриарха. Однако К-польская Патриархия не признавала законными эти деяния (в своем протесте, адресованном Порте, патриарх Григорий VI еще в 1870 г. категорически отверг фирман, указав, что не признает за султанским правительством права вмешиваться в чисто церковный вопрос). Последовало предложение незамедлительно созвать вселенский Собор. Одновременно патриарший синод обратился с посланием к болг. народу, в котором осуждал фирман как акт незаконный и неканонический. Отправил он и послания др. автокефальным Церквам с просьбой о поддержке. Ответы Русской и Сербской Церквей не оправдали надежд Патриархии. Несмотря на вмешательство гражданской власти посредством издания фирмана, требования болгар были признаны справедливыми и не противоречащими церковным канонам.

Официально Экзархат был провозглашен независимым 11 мая, в день равноапостольных Кирилла и Мефодия; экзарх Анфим I совершил торжественную литургию. В ответ Патриархия 13 мая объявила экзарха низвергнутым, сослуживших ему архиереев — отлученными.

После того как Порта приняла отставку патриарха Григория VI на Патриарший престол взойшел Анфим VI. В авг.—сент. 1872 г. в К-поле состоялся Собор с участием иерархов К-польского Патриархата (в т. ч. бывш. патриархов Григория VI и Иоакима II), патриархов Александрийского Софрония IV, Антиохийского Иерофея и Иерусалимского Кирилла II, архиеп. Кипрского Софрония, а также 25 епископов и неск. архимандритов (в т. ч. представителей Элладской Церкви).

Собор начал заседания 29 авг. Была назначена специальная комиссия для подготовки доклада о незаконных действиях болгар. Доклад комиссии был сделан 12 сент. В нем содержался обзор истории церковного спора, истолкование национального начала в Церкви как ереси филетизма, а также давалось толкование неканонических действий болгар. Иерусалимский патриарх Кирилл просил участников Собора не торопиться с объявлением схиз-

мы и отказался подписать протокол. Антиохийский патриарх запретил своему представителю участвовать в комиссии, если она не займется изысканием средств к примирению. Патриарх Иерусалимский Кирилл объявил патриарху Анфиму, что не будет более принимать участия в Соборе при той ситуации, которая сложилась; за 2 дня до окончания Собора патриарх Кирилл уехал в Иерусалим. Между тем 16 сент. на 3-м, и последнем, заседании Собор принял акт о низвержении болгарских архиереев и орос, объявляющий Болгарскую Церковь схизматической. 17 сент. орос был оглашен в патриаршем храме св. Георгия, а через неделю — во всех греч. церквах столицы (см. также в статьях *Анфим I (Чальков)*, *Болгарская Православная Церковь*).

Ист.: Γεδεών Μ. Ι. Ἐγγράφα πατριαρχικὰ καὶ συνοδικὰ περὶ τοῦ Βουλγαρικοῦ ζητήματος. Κωνσταντινούπολις, 1908; Тодоров-Хиндалов В. Встания и народни движения в предсвобождителна България: Според новооткрити турски официални документи. София, 1929. Лит.: Курганов Ф. А. Исторический очерк греко-болгарской распри // ПС. 1873. Ч. 1. № 1. С. 13–94; Ч. 1. № 2. С. 187–260; Ч. 2. № 5. С. 3–70; Ч. 2. № 7. С. 283–335; Ч. 3. № 11. С. 325–388; Телов В. А. Греко-болгарский церковный вопрос по неизд. источникам. СПб., 1889; Макарий (Булаков), митр. Московский. Греко-болгарский церковный вопрос и его решение // ПО. 1891. № 11/12. С. 720–755; Снегаров И. Отношения между българската църква и другите православни църкви след провъзгласяване на схизмата // Църковен архив. 1929. Кн. 3–5. 127 с. (отт.); Кирил, патриарх Български. Экзарх Ангим (1816–1888). София, 1956; Ников П. Възраждане на българския народ: Църковно-национални борби и постижения. София, 1971²; Маркова З. Българската Екзархия, 1870–1879. София, 1989. С. 46–56.

Л. А. Герд

КОНСТАНЦА [румын. Constanța; греч. Τόποι, Τόπις; тур. Küstence, Кюстендже], город в вост. части Румынии, в Добрудже, на побережье Чёрного м.; важный культурный и церковно-адм. центр Византийской империи, Первого и Второго Болгарских царств. К. основан предположительно в 657 г. до Р. Х. ионийскими греками из Милета (совр. Турция) для торговли с гетами. Упоминается с III в. до Р. Х. в связи с военным конфликтом Византии и Истрии. В 29 г. до Р. Х. завоеван римлянами, к-рые сохранили греч. название *Томы* (Томис). В 8–17 гг. по Р. Х. в К. находился в ссылке и умер рим. поэт Овидий, к-рый написал здесь 4 книги посланий (*Epistulae ex*

Ponto, ок. 11–12 гг.). С 46 г. город вошел в состав пров. Н. Мёзия. В III в. сильно пострадал от готов. При имп. Диоклетиане — столица рим. пров. М. Скифия. С кон. III в. центр Скифской епархии К-польской Православной Церкви (с ок. 380 — Томисской архиепархии; в VI и X–XI вв. — митрополии Томиса; в XIII–XIV вв. — архиепархии Вичина). Период расцвета пришелся на правление имп. Константина I Великого (306–337). При имп. Констанции II (337–361) был отстроен новый квартал, названный в честь него Константианиана (по другой версии, в честь Флавии Юлии Констанции, сестры имп. Константина I); по названию этого квартала в посл. стали именовать весь город (упом. с 950). С 395 г. вместе с обл. Добруджа К. перешла под власть Византии. Захвачена и разрушена аvaraми (597–598). После разгрома визант. имп. Константина IV ханом Аспарухом (681) вошла в состав Первого Болгарского царства. В 977 г. отвоена византийским имп. Иоанном I Цимисхием (969–976). Ок. 1186 г. К. находилась под властью Второго Болгарского царства. В XIII в. в городе основана генуэзская торговая колония. В XIV в. К. принадлежала Добруджанскому княжеству; в кон. XIV — нач. XV в. — княжеству Валахия (при господаре Мирче I Старом, 1386–1418). Ок. 1418 г. К. находилась под властью Османской империи. В кон. XVIII в. сюда переселились многие крымские татары, греки, болгары, которые составили большую часть населения К. По результатам Берлинского конгресса в 1878 г. К. передана Румынии вместе с Сев. Добруджей.

С 50-х гг. XX в. в К. ведутся регулярные археологические раскопки; большая часть античных и визант. построек на территории совр. города остается нераскопанной. Среди открытых в ходе археологических изысканий древнерим. и визант. построек (часть в Археологическом парке, основанном в 70-х гг. XX в.) — руины стен и башен (т. н. Башня мясников, VI в.), терм (II–VI вв.); 3-уровневый комплекс торговых зданий (IV в.; открыт в 1959), украшенных напольными мозаиками (принадлежит к крупнейшим мозаичным ансамблям на Балканском п-ове; площадь более 850 кв. м); остатки акведуков; некрополи (в т. ч. с раннехрист. погребальными стелами). Сохранились





руины 4 христ. церквей IV–V вв., в 3 сохранились крипты с фрагментами росписей (напр., под церковью во дворе школы № 2 – квадратная крипта с росписями в виде архитектурных мотивов). Большая базилика (V в.?) является одной из крупнейших раннехрист. церквей в Добрудже (54×23 м). Ее внутреннее пространство разделено на 3 нефа мраморными колоннами; полы покрыты остатками керамических мозаик. Под вост. пространством сохранилась большая крипта (10×10 м) с 2 крестообразными опорами и выступающим к востоку квадратным пространством. Неподалеку от нее обнаружен склад античных статуй и рельефов (II–III вв.).

Главный действующий храм К. – собор апостолов Петра и Павла (1883–1885; построен по планам архит. Й. Минку, освящен в 1895), построенный в неовизантийском стиле, с граненым центральным барабаном и зап. фасадом, увенчанным 2 главами (реставрировался в 1946–1951 и 1957–1959). Иконостас и канцелябры выполнены по рис. Минку; расписан в 1959–1965 гг. В 2001 г. при соборе учрежден мон-рь ап. Андрея Первозванного. Рядом с собором расположен Архиепископский дворец (заложен в 1925).

В духе традиц. румын. зодчества построены 3 главные церкви с нартексами и открытыми притворами: болг. ц. свт. Николая Чудотворца (1898; росписи худож. И. Батрынула), в честь Успения Пресв. Богородицы (1900–1911; росписи 1914, худож. Г. Маринеску), вмч. Георгия Победоносца с вост. частью в виде триконха (1914–1925, росписи 1930–1931). В XIX–XX вв. были возведены правосл. греч. ц. в честь Преображения Господня (1865–1867), ц. равноапостольных Константина и Елены (1934–1937; архит. И. Берекет; росписи худож. Н. Арборе), католической ц. Антония Падуанского (1935–1937; архит. Р. де Симон), арм. ц. св. Марии при арм. школе (1948, перестроена в 1990–1991 и 1998–2002), деревянная ц. св. Мины (1995–1997; архит. Н. Гога), а также мечети Хюнкар (1867–1868), Махмудие (Махмуда II; 1910–1912).

Многие памятники археологии и религиозного искусства представлены в Национальном музее истории и археологии (основан в 1879). Действует правосл. духовная семинария.

К западу от К. находится г. Адамкиси, близ к-рого возвышается монумент Трофей Траяна (108/9, архит. Аполлодор из Дамаска; перестроен в IV–VI вв.; разрушен аварами в 587), сооруженный имп. Траяном в честь победы в битве при Тапах над даками (101–102) и посвященный богу Марсу Ультору; формы монумента напоминают внешний вид мавзолея Августа в Риме. Сохранились оборонительные укрепления, фундаменты 3-нефных византийских базилик IV–VI вв., в т. ч. базилики с трансептом, т. н. Мраморной базилики с атриумом и баптистерием. В том же западном направлении от К. сохранились 3 линии Траяновых валов (II в.) и скальный монастырский комплекс Басараби (близ г. Мурфатлар (Басараби); кон. IX–X в.) с церквями и кельями, выкопанными в меловом холме.

К северу от К. – руины античного и визант. г. Истрия с остатками храмов Зевса (VI – 1-я пол. V в. до Р. X.), Теос Мегас и Афродиты (III в. до Р. X.), терм (I–IV вв. по Р. X.); с мозаиками, византийских церквей (V–VI вв.), в т. ч. фундаменты и части стен 3-нефной Епископской базилики (VI в.; длина ок. 60 м), раскопанной в 1969 г. и др.

К югу от К. в г. Мангалия (основан в VI в. до Р. X. как греч. колония Каллатис) сохранились руины укреплений (с VI в. до Р. X.), скифская гробница, некрополи (IV–II вв. до Р. X.), руины визант. базилики сир. типа с атрием и баптистерием (IV–V вв.), мечеть (1575).

Лит.: Stoian I. Tomitana. Bucur., 1962; Barbu V. Tomis: Oraşul poetului exilat. Bucur., 1966; Rădulescu A. Monumente romano-bizantine din sectorul de Vest al cetăţii Tomis. [Constanţa, 1966]; Vulpe R. Vechi focare de civilizaţie: Istria, Tomis, Callatis. Bucur., 1966; Boncu C. M., Boncu N. Constanţa: Nontribuţii la istoricul oraşului. Bucur., 1979; Bucovală M. Histria. Constanţa, 1981; Popkonstantinov K. Die Inschriften des Felsklosters Murfatlar // Die Slawischen Sprachen. Salzburg, 1986. N 10. S. 77–106; Barbulescu R. Istros, Kallatis, Tomi: Vergessene griechisch-römische Antike in der Dobruedscha. Münch., 2002; Păuleanu D. Constanţa. Constanţa, 2002; Stănciugel R., Bălaşa L. M. Dobrogea în secolele VII–XIX. Bucur., 2005; Buzoianu L., Barbulescu M. Tomis // Ancient Greek Colonies in the Black Sea 2 / Ed.: D. V. Grammenos, E. K. Petropoulos. Oxf., 2007. Vol. 1. P. 287–336.

П. С. Павлинов

КОНСТАНЦИЙ I [Константий; греч. Κωνσταντῖος ὁ Α΄] (1768 или 1770, К-поль – 5.01.1859, там же), патриарх К-польский (6 июля 1830 – 18 авг. 1834), архиеп. Синайский, Фа-

ранский и Раифский с именем Констанций II (1804–1859) и игумен *Екатерины великомученицы мон-ря на Синае*, богослов, историк, археолог.

Начало церковной карьеры. Род. на синайском подворье св. Иоанна Предтечи в к-польском квартале Балат, где постоянно проживал его дядя, архиеп. Синайский *Кирилл I*



Констанций I,
патриарх К-польский.
Фотография с портрета

(1759–1790). Окончил народную школу прихода Ксилопорта, а затем Патриаршую школу в квартале Фанар. По завершении обучения принял монашество, был рукоположен во диакона и в 1787 (или 1788) г. сопровождал архиеп. Кирилла в Молдавское княжество для инспектирования мон-рей и подворий, принадлежавших Синайскому мон-рю. В Яссах К. продолжил образование, в т. ч. овладел франц. языком. Там на него обратил внимание главнокомандующий русской армией граф П. А. Румянцев-Задунайский; по его рекомендации в 1790 г. К. отправился в Киев, где было синайское подворье – *киевский во имя вмч. Екатерины мужской монастырь*, и поступил в КДА. В течение 4 лет К. прослушал полный курс обучения, изучил лат., рус. и церковнослав. языки и усвоившись в нравственно-аскетическом отношении. В 1794 г., по окончании академии, К. вернулся в К-поль и через год отправился в Каир на Джуванийское подворье Синайского мон-ря. В нач. 1796 г. он был вызван в К-поль, рукоположен во иеромонаха, а затем получил сан архимандрита и в 1797 г. был назначен игуменом греческого монастыря вмч. Екатерины в Киеве. В этой должности К. оставался до





избрания в 1804 г. архиепископом Синайским, успев за 8 лет управления благоустроить киевский мон-рь. В Киеве К. начал заниматься археологией и историей, познакомился со мн. рос. учеными. К. пользовался расположением Московского митр. *Платона (Левшина)*. Высшее духовное начальство неоднократно привлекало К. в качестве посредника к переговорам с представителями Вост. Церкви.

Избрание архиепископом Синайским, Фаранским и Раифским. Получив в нач. 1804 г. извещение о заочном избрании архиепископом Синайским, К., по свидетельству людей, хорошо его знавших, «не столько обрадовался сему лестному избранию, сколько болезновал о предстоящем удалении из России» (К. З. 1860. С. 249). Приняв «единственно из послушания Церкви» новое назначение, К. оставался в Киеве до получения одобрения Синода РПЦ и Высочайшего соизволения на отъезд и лишь в нач. осени 1804 г. отправился через Одессу в К-поль и затем в Иерусалим, где в нояб. состоялась его архиепископская хиротония. Однако политическая ситуация на Ближ. Востоке не сразу позволила ему прибыть в Каир или на Синай, чтобы приступить к своим обязанностям. В 1805 г. командир албан. корпуса янычар Мухаммад Али сместил османского наместника Египта Хуршид-пашу и занял его место, однако полностью подавить мамлюкскую оппозицию ему удалось только в 1811 г. 1805 г. К. провёл в Палестине в ожидании благоприятных обстоятельств для безопасного следования либо морем через Египет, либо через Аравийскую пустыню в Синайский мон-рь. В 1806 г. он переехал на синайское подворье на Кипре, но из-за боевых действий между Великобританией и Францией в Средиземноморье мирное морское сообщение было прекращено, и К. был вынужден остаться на острове на неск. лет. В 1811 (или 1813) г. К. переселился в К-поль, проводя зиму на синайском подворье в квартале Балат, а лето — на о-ве Антигона в Мраморном м., «разделяя время между должностными занятиями по своей епархии и учеными упражнениями, а отчасти занимаясь садоводством» (Там же. С. 250). Благодаря К. синайское подворье стало местом, где для ученых бесед собирались патриархи, архиереи, поли-

тические деятели, ученые, дидакалы, проповедники и др. клирики. К. содействовал учреждению и поддержке греч. школ, оказывая им в т. ч. и финансовую помощь. Во время греч. национально-освободительной революции 1821–1829 гг. он жил преимущественно на о-ве Антигона, где по-прежнему занимался археологией и историей. Уединенный образ жизни позволил К. избежать репрессий со стороны османских властей, жертвами к-рых стали мн. греч. иерархи во главе со сщмч. *Григорием V*, патриархом К-польским.

После подписания Адрианопольского мира в 1829 г. К. участвовал в восстановлении церковной жизни К-польского Патриархата. При патриархе *Агафангеле* (1826–1830) он, «как человек ученый, приглашался в Патриархию для обсуждения проекта об обязанностях Вселенского Патриарха и Священного при нем Синода, составленного при Патриархе ввиду общего расстройств церковных дел» (*Соколов*. 1901. С. 72). Есть сведения, что кандидатура К., пользовавшегося общим уважением и доверием духовенства, паствы и даже тур. властей, неоднократно выдвигалась при очередном освобождении К-польской кафедры, но он каждый раз уклонялся от Патриаршества, предпочитая спокойный и независимый образ жизни (К. З. 1860. С. 251–252).

Патриаршество. Будучи избранным на К-польскую кафедру, К. сохранил звание и должность архиепископа Синайского. Вступив на Патриарший престол, он прежде всего исхлопотал у Высокой Порты разрешение о возвращении из изгнания бывш. патриархов *Анфима III*, *Хрисанфа* и Агафангела. К. пытался улучшить экономическое положение К-польской Патриархии, в т. ч. принял меры к уменьшению ее громадного долга. За 4 года Патриаршества К. были открыты начальные народные школы в К-поле, общая школа в Филиппополе (ныне Пловдив, Болгария) и коммерческое уч-ще на о-ве Халки (1831), приведены в должный порядок быт и жизнь к-польских монастырей и Патриаршей школы (во главе к-рой был поставлен известный дидакал Н. Логадис), восстановлена патриаршая типография и предпринято исправление богослужебных книг при участии иером. Варфоломея из мон-ря Кутлумуш. К. благоустроил патриаршую ре-

зиденцию на Фанаре, восстановил храм «*Живоносного Источника*» школы *Божией Матери мон-ря* в Балык-лы, при к-ром началось строительство народной больницы. Патриарх энергично и систематически защищал права и привилегии греков. Так, в 1830 г. ему удалось опротестовать и отменить насильственное перемещение Софийского митр. Иоакима в Видин, в 1831 г. он предотвратил попытку османских властей в Визии завладеть церковными средствами, предназначенными для вдов и сирот. К. стремился открывать школы при мон-рях на их средства, вверять их надзору духовенства и вести учебное дело на основе церковности. Он живо интересовался церковной проповедью — сам часто произносил поучения и побуждал к этому др. клириков. К. был большим любителем церковного пения и требовал, чтобы архиереи подражали ему в благоговейности и торжественности богослужения. К. старался оградить свою паству от инославной пропаганды, проявлял заботу и о грехах диаспоры. 20 окт. 1832 г. он направил греческой общине Калькутты послание, в к-ром убеждал прихожан твердо держаться Православия и давал протосинкеллу Анании ряд указаний насчет духовного руководства паствой.

При К. были установлены отношения с правительством Греции во главе с И. *Каподистрией*, к-рый желал создания независимой Церкви на освобожденных от турок территориях, но считал, что автокефалия должна быть получена каноническим путем. Переговоры, шедшие по этому вопросу в 1830–1831 гг. с К-польским патриархом, были прерваны после убийства Каподистрии. Автокефалия *Элладской Православной Церкви* была провозглашена в 1833 г., при новом правителе Греции — кор. Оттоне I, однако Восточные патриархи отказались ее признать как объявленную в одностороннем порядке, без согласия Синода К-польской Православной Церкви. Несмотря на церковный конфликт, урегулированный только в 1850 г., К. продолжал своими советами содействовать установлению должного церковного порядка и сохранению догматического единства с К-польской Церковью. При участии К. были упорядочены церковные дела в Сербии, к-рой была предоставлена внутренняя церковная автономия.





В 1831 г. по распоряжению патриарха на Крите из-за запустения острова и малочисленности населения было осуществлено слияние ряда епархий: Кидонийская была объединена с Кисамской, Иерская — с Ситийской, Аркадийская — с Петрской, Авлопотамская — с Рефиминской, Лампская — со Сфакийской, Херсонесская и Гортинская — с Критской митрополией.

Особым покровительством патриарха пользовались афонские мон-ри. В 1830 г. он разрешил спор между мон-рем *Пантократор* и *Илии пророка скитом*, причем встал на сторону рус. иноков. В 1832 г. К. ввел дифференцированный подход при уплате хараджа: насельники крупных мон-рей стали платить больше, а монахи из бедных келлий — меньше. В 1833 г. патриарх подтвердил киновиальное устройство Пантелеимонова мон-ря и избрание игуменом иером. Герасима, в 1834 г. — установил общежительный устав в мон-ре *Дохиар*.

К. предоставил большому числу мон-рей ставропигиальные права (напр., *Неа-Мони* на Хиосе, Троянскому в Тырновской епархии, вмч. Георгия Победоносца в Васесе на о-ве Карпатос и др.) или подтвердил их ставропигиальный статус (*Влададона* в Фессалонике, *Анастасии св. Узорешительницы муж. ставропигиального мон-ря* на п-ове Халкидики, мон-рей Успения Пресв. Богородицы (Моливдоскепасту) близ Коницы, св. Отцов в Янине и др.), что защищало обители от произвола и разорения.

К. предписал игумену мон-ря *Сумела* в Трапезундской митрополии строго следить за возрастом вступающих в брак (15 лет для жениха и 14 для невесты). Браки католиков и др. инославных с православными разрешались только после их присоединения к правосл. Церкви.

Деятельность К. распространялась и на др. Поместные Церкви. Он взял на себя заботы об уплате долгов Святогробского братства в Иерусалиме, оказывал помощь Антиохийскому престолу. Так, в послании от 13 авг. 1830 г. К. поручил Рымникскому епископу «взять на себя попечительство о принадлежавшем Антиохийскому престолу монастыре св. Спиридона в Бухаресте, так как управлявший им игумен недобросовестно понимал свои обязанности в отношении и к монастырю и к Антиохийской Церкви» (*Соколов*. 1905. С. 31). Поз-

же Антиохийский патриарх *Мефодий* (1823–1850) в поисках дополнительных средств обратился к К. с просьбой «исхлопотать от русского правительства ежегодную в пользу Антиохийского престола субсидию в сто рублей» (Там же). Однако К. не успел удовлетворить это ходатайство. Он был обвинен в приверженности России и 18 авг. 1834 г. лишен кафедры вслед. доноса вел. везиру Тырновского митр. Констанция (позднее ставшего преемником К. на К-польском престоле с именем *Констанций II*), интриг бывшего валахского чиновника Панайота (Панайотакиса) Ангелопулоса и вмешательства британского посланника в К-поле Дж. Понсонби. Не исключено, что в низложении К. сыграл свою роль и торжественный прием, оказанный патриархом российским морякам под командованием гр. Н. Н. Муравьева-Карского, направленного в 1832 г. на Босфор для оказания дипломатической помощи султану Махмуду II при обострении отношений с Египтом. «С каким безыскусственным восторгом и сердечным пастырским благословением, — вспоминал о тех событиях очевидец, — Святейший Константин (Констанций. — *Авт.*) принимал усердно посещавших его в патриаршей обители военачальников наших и офицеров морских и сухопутных! Но не довольствуясь этим, он поспешил еще испросить себе тогда у султана разрешение отправиться с причтом в русский лагерь, расположенный на азиатском берегу Босфора, куда прибыв, обошел, осенил крестом и окропил святою водою занятые нашими войсками палатки; причем русское войско, одушевленное благословением невиданного прежде Патриарха, обращавшегося к нему на русском языке, громко приветствовало его. При отъезде из лагеря он благословил главного вождя святою иконою с мощами в залог благословения и молитв своих о христолюбивом воинстве единоверной России» (*К. З.* 1860. С. 253–254). Разумеется, подобная демонстрация дружественных чувств не могла остаться незамеченной европ. дипломатами и вряд ли пришлось по душе султану, для которого Россия продолжала оставаться враждебной державой.

Деятельность К. после отречения от К-польского престола. Оставаясь в должности архиепископа Синайского до кончины, К. уделял боль-

шое внимание поддержанию благосостояния мон-ря вмц. Екатерины. Кроме того, имея большой опыт в делах управления церковной недвижимостью, К. от лица Восточных патриархов вел переписку с Синодом РПЦ относительно прав греч. монастырей, подворья к-рых после Бухарестского мира (1812) оказались на территории Российской империи.

Деятельность К. была направлена на сохранение Православия и соблюдение церковных интересов в условиях активизации европейской дипломатии и ее вмешательства в дела Вост. Патриархатов. В качестве местоблюстителя Антиохийского престола для разрешения т. н. «дела о камилавках» (греко-униатский патриарх Максим в целях прозелитизма предложил униат. духовенству употреблять облачения правосл. священников) он обращался в Синод РПЦ. В результате российским дипломатам удалось добиться от Высокой Порты фирмана в пользу православных. Сознвая необходимость развития духовного образования в Сирии, К. ходатайствовал перед Синодом также и об открытии там правосл. школ и духовных уч-щ. В 1850 г. К. неоднократно выступал в защиту прав Иерусалимской Православной Церкви на св. места Иерусалима и Вифлеема против притязаний католиков. Иерусалим, по словам К., «не вооруженною рукою, но дипломатическими хитрыми средствами сделав спорным яблоком или камнем соблазна» (РГБ ОР. Ф. 188. Картон 7. Ед. хр. 30. Л. 11). В ответ на брошюру Э. Боре «О святых местах на Востоке» К. написал «Опровержение против исключительных притязаний Западной Церкви и римско-католических государей на право обладания святыми местами» (*Ἀπάντησις κατὰ τοῦ ζητήματος τοῦ κ. Εὐγενίου Βορέ περί τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Ἁγίων Τόπων. Κωνσταντινουπόλις*, 1851). Единственно действенной мерой «против пагубного наводнения пропаганды» К. считал просвещение православной паствы и старался привлечь внимание российского императора «к западной политике, угрожающей Православной вере на Востоке»: «Что мы, слабые Патриархи, можем сделать, если сильная десница Его Императорского Величества (ходатайством Святейшего Синода) не поддержит в сих восточных странах Православную веру как небесный ее защит-





ник?» (РГБ ОР. Ф. 188. Картон 7. Ед. хр. 30. Л. 7).

В 50-х гг. XIX в. К. принял участие в дискуссии о способе принятия инославных в лоно Церкви: через Крещение или через миропомазание. Полемика, начатая англикан. диаком У. Палмером в 1850 г., получила большой резонанс в Греции и на Западе. Брит. дипломатия старалась использовать обрядовые различия в качестве повода к межцерковному конфликту. Дискуссия закончилась после того, как К. был послан список с хранившейся в архиве иностранных дел грамоты К-польского патриарха Иеремии III имп. Петру I, в которой дозволялось нем. принцессе, избранной в невесты его сыну Алексею Петровичу, присоединиться к Православию через миропомазание.

Серьезной проблемой в отношениях Синайской архиепископии и Александрийской Православной Церкви оставался т. н. синайский вопрос. Поскольку богослужения синаитов на Джуванийском подворье в Каире привлекали множество верующих и тем самым лишали доходов Александрийских патриархов, те пытались либо запретить посещение служб посторонними лицами, либо закрыть церковь. В мае 1852 г. К. просил Александрийского патриарха *Иерофея II* снять запрет совершать богослужения на Джуванийском подворье, письменно обещая, что «всегда отправляться будет обедня зело рано и дверем затворенным, и никого из православных светских впускать не будут, чтобы тем не причинить малейшего убытка и ущерба свечам и кружке патриаршего храма» (РГБ ОР. Ф. 188. Картон 7. Ед. хр. 30. Л. 36 об.). После очередного отказа К. обратился за помощью к А. Н. Муравьеву, как к епитропу Александрийской Православной Церкви. Он просил его ходатайствовать, чтобы «благодетельная к (Александрийскому.— *Авт.*) Патриаршему престолу Россия принудила его (Иерофея II.— *Авт.*) ради божественного дела снять запрещение, которое постыдно Православию пред лицом других христианских сект в Египте и еще более его сану» (Там же. Л. 37). Свою просьбу К. мотивировал и тем, что Иерофею II было разрешено прислать в Россию архиерея для сбора милостыни и открыть подворье Александрийской Православной Церкви

в Москве. Муравьев обратился к патриарху Иерофею с письмом, в котором описал нежелательные для Александрийского престола последствия: «Поверьте, что это охладит сердца всех к Вашему собственному делу, если даже меня, искреннего ревнителя Вашего, который не раз доказал Вам свою преданность, оно охлаждает, и Вы более потеряете здесь, нежели выиграете у себя, продолжая такого рода запрещение... Доколе синаиты не получают желанного разрешения служить у себя литургию, я совершенно отстранюсь от всего и буду ожидать с нетерпением по сему печальному вопросу решительного слова — разрешаю!» (РГБ ОР. Ф. 188. Картон 3. Ед. хр. 10. Л. 57). Муравьев убеждал патриарха, что открытие в Москве подворья увеличит доходы Александрийской Церкви и «не убогие синаиты ей опасны, которые только громки именем их нынешнего архиепископа, а страшен ей соблазн, который распространяется повсеместно молвою о внутреннем несогласии Православных Церквей в Египте» (Там же. Л. 82 об.).

Конфликт, связанный с богослужениями на Джуванийском подворье, разрешился только после окончания Крымской войны. В февр. 1858 г. Иерофей II сообщил, что не только позволил синаитам совершать литургию на этом подворье, но и лично возглавил там первое богослужение (Там же. Л. 70–70 об.). Много внимания на протяжении служения К. уделял и синайскому подворью в Киае.

В июле 1858 г. российский посланник в К-поле А. П. Бутенёв выступил с предложением о пожаловании К. ордена св. равноап. кн. Владимира 1-й степени. В отношении к управляющему МИД кн. А. М. Горчакову от 8 июля 1858 г. Бутенёв перечислял заслуги старейшего греч. иерарха и обращал внимание на его связь с Россией и РПЦ: «Если многоуважаемая личность сего Патриарха дает ему беспорное право занять первое место между владыками Восточной Церкви, то для нас особенно памятна его непоколебимая преданность к России и Православию. Как ревнитель веры, он стоял и стоит еще бодро на страже Православия от всех иноверческих посягательств. Как питомец России, Патриарх Константин принадлежит к числу немногих остатков старины, которые словом и делом напоминают ны-

нешнему греческому духовенству, как многим оно нам обязано и как неразрывно соединено его собственное будущее с судьбами России» (АВП РИ. Ф. 161. Оп. 46. Ед. хр. 14, Л. 3–3 об.). 27 сент. 1858 г. последовало Высочайшее соизволение на «сопричисление Патриарха Архиепископа Синайской Горы Константия к ордену св. Александра Невского».

В первых числах янв. 1859 г. патриарх тяжело заболел и из-за отсутствия врачебной помощи на о-ве Антигона переехал в К-поль, на синайское подворье. Там «напуготванный молитвами и таинствами Церкви, тихо, почти незаметно для окружающих, скончался» (К. 3. 1860. С. 255). К. был погребен в мон-ре в честь иконы Божией Матери «Животворный Источник» в Балыклы. В 1865 г. его прах был перенесен в монастырь вмц. Екатерины на Синае, благоустройству к-рого К. посвятил большую часть своей жизни.

В русском некрологе говорилось: «Патриарх Константин, без сомнения, замечательнейший из высших иерархов (а может быть, и многих своих предшественников), более полувека почитался украшением Православной Церкви на Востоке сколько пастырскими своими доблестями, столько же и светлым умом, миролюбивым характером, глубокою опытностью и многостороннею ученостию. Ученые его труды, особенно археологические, были известны и на Западе. Но едва ли не меньшею известностию он пользовался и в России» (Там же).

Тесные узы с молодости связывали К. с Россией и РПЦ. Бутенёв отмечал «пламенную любовь и преданность к русскому имени, которая с тех пор не покидала его» (АВП РИ. Ф. 161. Оп. 46. Ед. хр. 14, Л. 1 об.— 2 об.). На протяжении архипастырского служения К. находился в постоянной переписке с Синодом РПЦ по важнейшим проблемам Вост. Церкви, положив тем самым начало конструктивным отношениям между Российским Синодом и Вост. Патриархатами. Об отношении к К. в России можно судить по словам свт. Филарета (Дроздова), сказанным им в 1859 г. при получении известия о его кончине: «Светлый луч восточной иерархии угас кончиною Святейшего Патриарха Константия» (*Филарет Московский, свт. Собр. мнений.* 1886. С. 186).



Сочинения. К. является автором ряда богословских, исторических и полемических сочинений. Еще при жизни он именовался «иерархом-философом», а в историю вошел с эпитетом «мудрый». К. поддерживал научно-культурные контакты с многими российскими иерархами, церковными и дипломатическими деятелями.

К. принадлежат исторические и топографические труды — описания Александрии (Древняя Александрия: Путешествие Киево-Екатерино-Греческого монастыря архим. *Константина*. М., 1803 (парал. изд. на рус. и греч. языке, греч. заголовок: Ἀρχαία Ἀλεξάνδρεια, ἤτοι ἱστορικὴ καὶ ἀρχαιολογικὴ περιγραφή τῆς πόλεως ταύτης)) и К-поля (Константиниада (Κωνσταντινιάς παλαιά τε καὶ νεώτερα: ἤτοι περιγραφή Κωνσταντινουπόλεως. Βενετία, 1824, Κωνσταντινούπολις, 1844²; Θεσσαλονίκη, 1979; пер. на франц. язык: Constantinade, ou description de Constantinople ancienne et moderne. Constantinople, 1846)). Им были написаны многочисленные пояснительные замечания и археологические справки, в т. ч. об обнаруженном при раскопках на к-польском ипподроме древнем пьедестале и надписях на нем. Ценные сведения по церковной истории и археологии содержатся в письмах К. к Муравьеву. Др. важным сочинением К. по истории и археологии Египта стали «Заметки о Египте: Описание всего древнего и нового Египта» (Αἰγυπτιακά, ἤτοι περιγραφή ἀπάσης τῆς Αἰγύπτου ἀρχαίας τε καὶ νεωτέρας. Κωνσταντινούπολις, 1841).

В «Малые сочинения», изданные Ф. Аристоклисом после смерти К. (Ἀριστοκλῆς Θ. Κωνσταντίου Α' τοῦ ἀπὸ Συναίου ἀοιδίμου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Βυζαντίου βιογραφία καὶ συγγραφαὶ ἐλάσσονες ἐκκλησιαστικαὶ καὶ φιλολογικαὶ. Κωνσταντινούπολις, 1866), были включены его работы «О разностях в вере между православными и армянами», «О патриаршествовавших в Антиохии до сего дня», «О клириках, подвизавшихся в добродетели и воспитании после завоевания Константинополя», «Ответ на изданное под псевдонимом немецкое сочинение, обвиняющее российских богословов как допускающих второе крещение», «Об ангелах», «Синоптический трактат о том, когда, как и каким образом в разные эпохи папы посылали миссионеров на Восток для распространения папист-

ского заблуждения» и др. Перу К. принадлежит текст «Окружного послания единой святой католической и апостольской Церкви ко всем православным христианам», к-рый был подписан К-польским патриархом Анфимом VI и др. Восточными патриархами и их Синодами и издан в К-поле в мае 1848 г. в ответ на энциклику папы Римского Пия IX «In Suprema Petri Apostoli sede» (6 янв. 1848), призывавшую правосл. Церквю к объединению с Римом.

Неизданными остаются такие сочинения К., как «Священный Катехизис в вопросах и ответах» (Ἐρὰ Κατήχησις κατ' ἐρωτολόκρισιν), «О римских понтификах» (Περὶ τῶν ποντιφικῶν τῆς Ρώμης), «О церкви Паммакарistos» (Περὶ τοῦ ναοῦ τῆς Παμμακαρίστου), а также письма. Арх.: РГБ ОР. Ф. 188. Картон 7. Ед. хр. 30 [письма К. к А. Н. Муравьеву]; Ф. 188. Картон 3. Ед. хр. 18 [письма А. Н. Муравьева к К.]; Ф. 188. Картон 3. Ед. хр. 10 [письма А. Н. Муравьева к Александрийскому патр. Иерофею II]; АВП РИ. Ф. 161. Оп. 46. Ед. хр. 14. Л. 1 об.— 2 об. [Дело о награждении К., архиеп. Синайского, орденом св. Александра Невского].

Ист.: [Mouravieff A. N.]. Question religieuse d'Orient et d'Occident. Moscou, 1856. [Т. 1]; St.-Pb., 1858. Т. 2; он же (Муравьев А. Н.). Мои воспоминания. М., 1913; он же. Записка о состоянии Правосл. Церкви на Востоке. М., 1914; он же. Ответ г-ну Э. Боре на вопрос о святых местах // ППС. 2005. Вып. 40(103). С. 109–133; К. 3. Воспоминания очевидца о великом Патриархе Константине // Странник. 1860. № 6. С. 246–255; *Филарет* (Дроздов), свт. Письма к А. Н. М. [уравьеву]. К., 1869; он же. Собр. мнений. 1886. Т. 4; *Порфирий* (Успенский), еп. Книга бытия моего: Дневники и автобиограф. зап. СПб., 1894–1902. Т. 1–8. Лит.: *Гегедон*. Πίνακες. Σ. 689–692; он же. [Сokolov И. И.] История Греческих Церквей в XIX в. // История Правосл. Церкви в XIX в. Пг., 1901; М., 1998^р. Кн. 1: Православный Восток. С. 72–73; он же. К-польская Церковь в XIX веке. СПб., 1904. Т. 1. С. 224–231, 522–537; он же. Антиохийский Патриарх Мефодий (1823–1850): Краткий очерк его деятельности // СИППО. 1905. Т. 16. Вып. 1. С. 28–42; *Базили* К. М. Сирия и Палестина под тур. правительством в ист. и полит. отношениях. М.; Иерусалим, 2007; *Лисовой* Н. Н., *Смирнова* И. Ю. Иерофей, Патриарх Антиохийский, и его деятельность по мат-лам рос. архивов. Ч. 2 // ППС. 2008. Вып. 106. С. 193–251; *Смирнова* И. Ю. Межконфессиональный «треугольник»: К истории церк. дипломатии России, Франции и Англии в Св. Земле (30-е гг. XIX в.) // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. М., 2011. Вып. 1. С. 66–91.

И. Ю. Смирнова, Л. А. Герд

КОНСТАНЦИЙ II (ок. 1760 — 17.06.1859, К-поль), патриарх К-польский (18 авг. 1834 — 26 сент. 1835). До 1819 г. состоял архидиаконом Кизического митр. Констанция, в сент.

1819 г. был избран епископом Кюстендилским, в июле 1827 г. — митрополитом Тырновским. В 1834 г. по решению Свящ. Синода он был лишен кафедры. Желая отомстить за свое смещение *Констанцию I*, К. начал интриговать против патриарха при султанском дворе вместе с бывш. валашским чиновником Панайотом (Панайотакисом) Ангелопулосом, в результате чего был возведен на Патриаршую кафедру. При нем был восстановлен упраздненный в 1657 г. обычай, согласно к-рому султан лично вручал новому патриарху берет и орден. Эта церемония повышала престиж патриарха в глазах османских чиновников. К. активно содействовал гражданским властям в выселении за пределы Османской империи священников, являвшихся подданными Греческого королевства. В 1835 г. он отправил на Афон в качестве экзарха Анкирского митр. Герасима для исследования политических настроений монахов ввиду уклонения нек-рых из них от верноподданства. Современники отзывались о нем как о необразованном и некомпетентном, а церковный историк М. Гедеон — как о патриархе, «не заслуживающем и речи» (*Гегедон*. Πίνακες. Σ. 692).

При К. Дриинопольская епископия была возведена в ранг митрополии (июль 1835). Он издал сгиллий о преобразовании мон-ря *Ксиропотам* на Афоне из идиоритмического в общежительный. К. предоставил ставропигиальный статус *Большому Метеорскому мон-рю* и мон-рям Св. Троицы «ту Спарму» близ Элласона, свт. Николая Чудотворца в Месемврийской епархии, Успенскому Карлуковскому к юго-западу от Плевена. Он отклонил ходатайство Иоанна и Георгия Манов из Бухареста о предоставлении им ктиторийских прав на мон-ри Пресв. Богородицы на о-ве Халки и Преображения Господня на о-ве Проти.

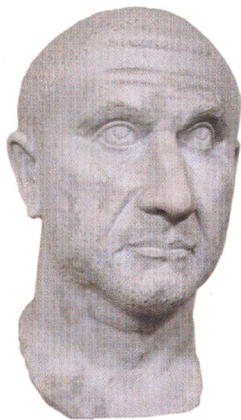
Правление К. вызвало всеобщее недовольство. Панайот Ангелопулос, получивший должность великого скевофилакса, вымогал деньги у мон-рей и унижал архиереев. Члены Свящ. Синода, кн. Стефан Вогоридис (Вогориди) и вел. логофет Николай Аристархис заручились поддержкой нового министра иностранных дел Мехмета Акифпаши и подали на К. жалобу султану. После отречения от престола К. проживал в к-польском предместье

Мега-Ревма и скончался почти в 100-летнем возрасте.

Лит.: Соколов И. И. История Правосл. Церкви в XIX в. Пг., 1901, М., 1998. Кн. 1: Православный Восток. С. 73; *он же*. К-польская Церковь в XIX в. СПб., 1904. Т. 1. С. 231–233, 537–539; История Греческих Церквей в XIX в. // *Κωνσταντινός. 'Ο Β' // ΟΝΕ*. 1965. Т. 8. Σ. 49; *Τσιμόνης Π. 'Από ύψηλή σκοπιά: Οί Πατριάρχαι Κωνσταντινουπόλεως*. 'Αθήναι, 1984. Т. 2. Σ. 155–158; *Οί Πατριάρχες τοῦ Γένους: 'Από τήν 'Αλωση τῆς Πόλης ἕως σήμερα*. Βόλος, 1995. Σ. 112.

Л. А. Герд

КОНСТАНЦИЙ I ХЛОР [лат. Marcus Flavius Valerius Constantius Herculeus Augustus] (31.03 ок. 250, Дардания — 25.07.306, Эборак, ныне Йорк, Великобритания), рим. импе-



Имп. Константин Хлор.
Бюст. IV в.
(Музей Ватикана, Рим)

ратор (цезарь с 1 марта 293; август с 1 мая 305), основатель династии Флавиев (Константинов). Его титул Chlorus (букв.— зеленый) известен в источниках лишь с VI в. Муж св. равноап. *Елены* и отец имп. св. равноап. *Константина I Великого* (306–337). Согласно сб. *Scriptores Historiae Augustae* и имп. панегирикам в честь имп. Константина, К. был сыном Евтропия, некоего знатного гражданина из Сев. Дардании (пров. Мёзия), и Клавдии, племянницы имп. *Клавдия II Ютского* (XII *Panegyrici latini*. VII (6). 2. 2; VIII (4). 2. 5; *Scr. hist. Aug. Prob.* 22). Вероятно, Евтропий также был братом Евтропии, жены имп. *Максимиана* Геркулия. Генеалогия К. большинством совр. исследователей считается недостоверной и сфабрикованной при сыне К. имп. св. равноап. Константине I для обоснования прав Константина на Римский престол, хотя убедительных доказательств подложности сведений об этих родственниках также нет. К. сделал военную

карьеру; находился в составе личной охраны имп. *Аврелиана* (270–275), участвовал с ним в походах против царства *Пальмиры*, позднее получил чин трибуна, а при имп. Каре (282–283) стал наместником (президом) пров. Далмация. После захвата власти на Востоке империи имп. Диоклетианом К. поддержал его, перейдя на сторону императора незадолго до сражения на р. Марге (май 285). К 288 г. К. занимал пост префекта претория при дворе имп. Максимиана Геркулия, соправителя Диоклетиана, управлявшего Западом империи. В 289 г. из политических соображений К. развелся со своей 1-й женой св. равноап. Еленой и женился на Флавии Максимиане Феодоре, дочери Максимиана Геркулия. В этом браке родились 6 детей: Флавий Далмаций, Юлий Констанций (оба соправители имп. Константина с кон. 20-х гг. IV в.; убиты в К-поле в 337 в ходе борьбы за власть после смерти Константина), Ганнибалиан Старший (ум. до 337), св. Констанция (впосл. супруга имп. *Лициния* в 313–324), Анастасия (впосл. супруга сенатора Бассиана) и Евтропия (ум. в 350; впосл. супруга Вирия Непоциана, консула 336 г.).

В 293 г. в ходе преобразования Диоклетианом системы имп. власти в тетрархию К. получил сан цезаря (младшего императора) и офиц. соправителя Максимиана. Церемония провозглашения К. цезарем состоялась 1 марта 293 г. в Медиолане (ныне Милан). Под управление К. перешли Галлия, Британия и, вероятно, Испания. Вскоре К. возглавил военные действия против узурпатора Каравзия, заставил его бежать из Галлии в Британию. Каравзий был вскоре убит, но его преемником в Британии стал Аллект, сохранявший власть на острове до 296 г. С кон. 293 г. ставка К. была расположена на рейнской границе империи в Августе Треверов (ныне Трир, Германия). Большую часть своего правления К. провел в военных кампаниях, в основном успешных, против германцев на границе, а также против узурпаторов. Крупнейшим военным предприятием К. была экспедиция в Британию в 296 г. против Аллекта, в ходе которой узурпатор был убит, а остров присоединен к Римской империи и передан под управление тетрархов. Войска К. дошли на севере до Адриана вала, заново укрепив его как

пограничную линию. В 298 г. К. отразил крупное нападение алеманнов на Виндониссу (ныне Виндиш, Швейцария); в 300 г.— набег франков на Рейне. Заключив мир с последними, К. предоставил им статус федератов империи и отдал запустевшие районы в Галлии для расселения.

В последние годы правления Диоклетиана началось обострение отношений между К. и Галерием, как его ближайшими преемниками по тетрархии, каждый из которых стремился обеспечить положение цезарей своим ставленникам. К. в целом занимал пассивную позицию и согласился с Диоклетианом, который в 304 г. решил не предоставлять титулов цезарей ни сыну К. Константину, ни сыну Максимиана Геркулия Максенцию. 1 мая 305 г. на проходивших параллельно церемониях в Никомидии (ныне Измит, Турция) и Медиолане Диоклетиан и Максимиан отреклись от власти, К. и Галерий были провозглашены августами Запада и Востока, а цезарями стали Флавий Север (на Западе) и Максимиан Дайя (на Востоке). Это компромиссное решение не привело к примирению тетрархов, и вскоре началось открытое политическое соперничество между группами сторонников К. и Галерия, причем последнего активно поддерживал Максимиан Геркулий. Летом 305 г. К., сославшись на ухудшающееся здоровье, потребовал от Галерия отправить к нему Константина, который до этого находился в Никомидии и оказался там в явной опасности. Константин спешно переехал в Августу Треверов. В кон. 305 — нач. 306 г. К. совершил еще одну экспедицию из Галлии в Британию, уже в сопровождении Константина, где добился победы над пиктами и получил титул *Britannicus Maximus*. Последние месяцы своей жизни (нач. 306 г.) К. провел в Эбораке, планируя продолжать войну на севере Британии. Находясь на смертном одре, он призвал свою армию провозгласить Константина своим преемником. В соответствии с его пожеланием незадолго до или сразу после смерти К. в Эбораке Константин был провозглашен императором.

По мнению большинства совр. исследователей, К. не поддерживал в своих диоцезах гонения на христиан в Римской империи, начатые Диоклетианом и Галерием на Востоке империи с 303 г. (*Piganiol*. 1932;



Alfoldi. 1948; *Jones*. 1949; *Barnes*. 1981). Однако эта оценка нуждается в существенных уточнениях. Свидетельства писателей-христиан IV в. Лактанция и еп. Евсевия Кесарийского о поведении К. во время гонений противоречивы. Лактанций в кн. «О смертях преследователей» говорит, что К. позволял разрушать храмы, оставляя нетронутым «истинный храм веры в сердцах людей» (*Lact. De mort. persecut.* XV 6), т. е., по-видимому, в Галлии и Британии в этот период проводились конфискации и сносы помещений, где проходили собрания христиан, но арестов или осуждений самих верующих не было. Следует предполагать, что свидетельства Лактанция, работавшего в 10-х гг. IV в. и бывавшего на Западе, гораздо более достоверны, чем информация Евсевия, написавшего «Жизнь Константина» после 337 г. Представления еп. Евсевия о роли К. в гонении христиан сформировались во многом под влиянием позднейшей пропаганды Константина, к-рый, с 10-х гг. IV в. проводя религ. реформу в пользу монотеистического культа, стремился подчеркивать роль своего отца как благочестивого и толерантного императора, сопротивлявшегося насилию против христиан, чинимому его соправителями (*Euseb. Vita Const.* II 49). Т. о., еп. Евсевий, следуя офиц. оценке этих событий, к-рая была принята при дворе Константина, значительно преувеличивал степень толерантности К., хотя, согласно указанию Лактанция, вероятно, в его диоцезе гонения носили ограниченный характер. Кроме того, видимо, также в русле константиновской пропаганды еп. Евсевий даже пытался намекнуть на то, что К. фактически придерживался прохрист. взглядов (*Ibid.* I 17). Однако эти слова Евсевия скорее всего недостоверны.

Существенной проблемой остается определение собственных религ. взглядов К. Важнейшим свидетельством о них часто считается упоминание К. в панегирике, произнесенном в честь имп. Константина в 307 г. (*XII Panegyrici Latini*. VII (6). 14. 3). В нем сказано, что божественный К. (*divus Constantius*) по смерти был вознесен на небеса на колеснице и теперь оттуда с гордостью наблюдает за успехами своего сына. Многие исследователи приходили к выводу о том, что образ вознесения императора на ко-

леснице должен быть тесно связан с культом *Sol Invictus* в к-ром присутствовала подобная иконография. Тем не менее использование этого образа панегиристом в краткой фразе и без дальнейших объяснений может быть лишь риторической фигурой. Возникновение подобного образа применительно к К. может быть также связано с традиц. обрядом дивинации императора, что также



Имп. Константин I Хлор.
Фоллис. IV в.
Аверс. Реверс

имело лишь косвенное отношение к личным религ. взглядам обожествляемого. На основании этого и некоторых др. еще более сомнительных сведений мн. исследователи постулируют некую особую связь К. с культом *Sol Invictus* или Аполлона, к-рый мог считаться покровителем К., отражать протомонотеистическую форму верований К. и служить прообразом для дальнейших религ. поисков и реформ имп. Константина (*Maurice*. 1911; *Castricius*. 1969; *Baynes*. 1972; *Barnes*. 1981). Вместе с тем др. панегирик, произнесенный в честь Константина в 310 г., содержит иные образы, касающиеся религии К. В нем говорится, что после смерти К. «храмы богов были открыты перед ним и сам Юпитер протянул ему свою десницу» (*XII Panegyrici Latini*. VI (7). 7. 3). Эта фраза также может оцениваться лишь как риторический оборот, но одновременно она указывает на то, что К. сохранял вполне традиц. политеистические убеждения. Т. о., крайний дефицит источников не позволяет уверенно утверждать, что особая связь К. с культом *Sol Invictus* существовала, хотя и отрицать ее полностью также невозможно.

Сведения о дочери К. Анастасии (*Anon. Vales. Chron. Const.* 5. 14; *Amm. Marc. Res gest.* XXVI 6. 14) также не позволяют делать надежных выводов о религ. взглядах в имп. семье. Известно, что такое имя в эту эпоху использовалось в среде иудеев и христиан. Т. о., это означает, что в семье К. присутствовали некие важные персоны, симпатизировавшие христиа-

нам или иудеям, но кто именно — определить не удастся. Возможно, что имя отражает влияние на К. его 2-й жены Феодоры. Однако отсутствие др. сведений, кроме упоминания имени Анастасии, не позволяет сказать об этих обстоятельствах что-то более конкретное.

Исследование М. Д. Смитом изображений богов на монетах К. показывает, что император довольно строго придерживался официальной формы религиозного культа, ко-

торая была установлена в тетрархии Диоклетиана (*Smith*. 1997). Будучи

цезарем, К. выпускал монеты преимущественно с изображениями и надписями в честь Геркулеса (таких монет К. 60%), что отражало положение К. как соправителя Максимиана Геркулеса. Вместе с тем от имени К. издавались монеты с изображениями Юпитера (21%), Марса (10%) и *Sol Invictus* (9%). После возвышения К. до сана августа он прекратил выпускать монеты с *Sol Invictus* и Марсом, но продолжал чеканить монеты с Юпитером и особенно часто с Геркулесом. Надписи на них также были обычными для всех тетрархов и большинства др. императоров III — нач. IV в. и гласили: «*Iovi Conservatori*» («*Iovis Conservatori*») (Иовию (т. е. Юпитеру) либо Геркулесу хранителю). Т. о., нумизматические данные отражают офиц. религ. политику К. в рамках тетрархии и указывают на ее консерватизм, стремление следовать утвержденному культу Юпитера как традиц. верховного божества и Геркулеса как важнейшего «младшего бога» и не выделяться на фоне других императоров-соправителей. Монеты не подтверждают предположения ряда исследователей о некоем особом отношении К. к почитанию *Sol Invictus* или о его монотеизме. Впрочем, эти данные говорят лишь о поведении К. в публичной сфере и также не могут дать к.-л. сведений о частных религ. взглядах императора.

Ист.: *Anon. Vales. Chron. Const.* 1–2; *Lact. De mort. persecut.* VIII 7; *Euseb. Hist. eccl.* VIII 13, 17; *idem. Vita Const.* I 13–22; *Aur. Vict. De caes.* 39–40; *idem. Epitom.* 41; *Eutrop. Breviar.* IX 22,





X 1. 2–3; *Philost. Hist. eccl.* I 5; *Socr. Schol. Hist. eccl.* I 2; *Sozom. Hist. eccl.* I 6; *Zosim. Hist.* II 8–9; *Chron. Pasch.* P. 518–519; *Ioan. Nic. Chron.* 77; *Zonara. Epit. hist.* XII 1, XIII 1; XII *Panegyrici latini* / Ed. W. A. Baehrens. Lipsiae, 1911.

Лит.: *Pauly, Wissowa.* Bd. 4. Sp. 1040–1043; *Maurice J.* La dynastie solaire des seconds Flaviens // *Idem.* Numismatique constantinienne. P., 1911. Vol. 2. P. XX–XLVIII; *Piganiol A.* L'empereur Constantin. P., 1932. P. 31–36; *Alföldi A.* The Conversion of Constantine and Pagan Rome. Oxf., 1948; *Jones A. H. M.* Constantine and the Conversion of Europe. L., 1949; *Vogt J.* Pagans and Christians in the Family of Constantine the Great // *The Conflict between Paganism and Christianity in the IVth Cent.* / Ed. A. Momigliano. Oxf., 1963. P. 38–55; *Castritus H.* Studien zu Maximinus Daia. Kallmunz, 1969; *PLRE.* Vol. 1. P. 227–228; *Baynes N. H.* Constantine the Great and the Christian Church. Oxf., 1972; *Barnes T. D.* Constantine and Eusebius. Camb. (Mass.), 1981; *Kolb F.* Diocletian und die erste Tetrarchie: Improvisation oder Experiment in der Organization monarchischer Herrschaft? B.; N. Y., 1987; *Smith M. D.* The Religion of Constantius I // *GRBS.* 1997. Vol. 38. P. 187–208; *Уильямс С.* Диоклетиан: Реставратор Римской империи. СПб.; М., 2014; *DiMaio M.* Constantius I *Chlorus* (305–306 AD) // www.luc.edu/roman-emperors/chlorus.htm [Электр. ресурс].

И. Н. Попов

КОНСТАНЦИЙ II [Флавий Юлий Констанций; лат. Flavius Iulius Constantius; греч. Κωνσταντιος] (7.08.317, Сирмий (?) — 3.11.361, Мопсуестия, Киликия, ныне Якапынар, Турция), рим. император (с 21 мая 337), 2-й сын имп. св. равноап. *Константина I Великого* (306–337) и Флавии Максимы Фавсты, дочери имп. *Максимиана Геркулия*. Род. в Иллирике, вероятно в *Сирмии* (ныне Сремска-Митровица, Сербия), где в тот момент находилась имп. ставка Константина I. После победы Константина над имп. Лицинием 8 нояб. 324 г. в *Никомидии* (ныне Измит, Турция) К. был провозгла-

шен цезарем и стал соправителем Константина. В кон. 328 г. было отпраздновано начало пятилетия правления К. В 332 г. в возрасте 15 лет К. помогал своему брату *Константину II* вести боевые действия против варваров на Дунае и в Галлии. В 335 г. присутствовал в К-поле на праздновании 30-летия правления

Константина I; тогда же К. женился на дочери Юлия Констанция, сводного брата своего отца (ее имя неизв.; ум. ок. 352). Вторично К. женился в нач. 353 г. на Евсевии из Фессалоники; ее происхождение неизвестно (ум. в 360). В нач. 361 г. в Антиохии К. вступил в 3-й брак — с Фаустиной (о ее происхождении сведений также нет). Уже после смерти К. она родила его единственного известного ребенка — дочь Флавию Максимилиану Констанцию.

В кон. 335 — нач. 336 г. К. провел успешную кампанию на Дунае против сарматов, за что получил титул Сарматского (Sarmaticus). Вскоре К. срочно был отправлен отцом в Месопотамию, чтобы задержать наступление персов, пока Константин I готовил основную армию для большого похода на Восток. С этого времени противостояние с персами и защита восточной границы империи на всю жизнь стали главной заботой К. В кон. 336 г. в К-поле Константин I принял персид. посольство; переговоры с ним завершились перемирием и ненадолго задержали развитие конфликта. Тем не менее Константин продолжал готовиться к столкновению с персами и для этого оставил К. в Антиохии, поручив его управлять рим. диоцезом Восток. Весной 337 г. К. получил известие о болезни отца и отправился в К-поль, однако по дороге его настигло известие о кончине имп. Константина Великого в Никомидии (22 мая 337). К. присутствовал на погребении отца в К-поле.

Летом 337 г. в К-поле произошел солдатский мятеж; воины ворвались в имп. дворец и убили неск. родственников К., в т. ч. сводных братьев Константина I Юлия Констанция

Имп. Констанций II.
Фоллис. 325 г. Аверс. Реверс



и Далмация Старшего, сыновей последнего Далмация Младшего и Ганнибалиана и ряд др. знатных лиц. Спасти удалось 2 малолетних сыновей Юлия Констанция — Галла (цезарь в 351–354) и Юлиана (см. *Юлиан Отступник*, имп. в 361–363) (*Eutrop. Breviar.* X 9; *Hieron. Chron.* // *PL.* 27. Col. 680; *Sozom. Hist. eccl.* V 2; *Zosim. Hist.* II 57; *Theoph. Chron.* P. 35). Вопрос о причастности к этой

расправе К., к-рый в этот момент находился в К-поле, был неясен уже для современников событий. Все погибшие занимали высокие посты в имперской иерархии, нек-рые имели титулы соправителей Константина I и теоретически могли стать соперниками К. Объективно устранение родственников было политически выгодно К. и его братьям, которые вскоре официально приняли власть над империей. Вместе с тем ряд авторов IV в., в т. ч. христиан, были склонны отстаивать непричастность К. к этим убийствам. Так, Филосторгий писал, что к-польская резня была мстью братьям Константина, которые якобы отравили его (*Philost. Hist. eccl.* II 16), а свт. Григорий Богослов приписывал спасение Галла и Юлиана заслугам К. (*Greg. Nazianz. Contra Iulianum.* I 21). Так или иначе, но слухи причастности К. к этим убийствам сопровождали его всю жизнь. Современники считали бездетность К. наказанием за это преступление. На заинтересованность К. в этой расправе косвенно указывают его дальнейшие действия. Зачинщики солдатского бунта не были наказаны; напротив, К. конфисковал имущество убитых, а в нач. 338 г. под разными предлогами были отданы под суд и казнены сторонники братьев Константина Великого: Аблабий, незадолго до этого отстраненный К. от должности префекта претория Востока, и патрикий Опат, муж сестры Константина Великого Анастасии.

9 сент. 337 г. формально по решению рим. сената К. принял титул августа вместе со своими братьями Константином II и Константом I. Осенью 338 г. состоялось совещание 3 августов в Виминакии (Мезия) (*Athanas. Alex. Apol. ad Const.* 5; *Libanius. Or.* 3; *Iulianus. Or.* I 19; *СTh.* IX 34. 5; X 10. 4). На нем территория империи была поделена, за К. было закреплено управление ее восточной частью — диоцезами Восток, Понт, Азия, Фракия и Египтом.

В кон. 338 г. К. вновь отправился на Восток, где шла война с Персией. Осенью 338 г. персидское войско царя Шапура II вторглось в вост. рим. приграничье и осадило Нисибин (ныне Нусайбин, Юго-Вост. Турция). Еп. Нисибина свт. *Иаков* молился о спасении от врагов вместе с горожанами; после 63-дневной осады из-за наступившей зимы персы сняли осаду (*Hieron. Chron.* PL. 27.





Col. 680–681; *Theodoret. Hist. eccl.* II 26; *Chron. Pasch.* P. 533). Кроме того, царь Армении Тиран I вступил в союз с персами и начал нападать на рим. владения. 28 окт. 338 г. в Эмесе (ныне Хомс, Сирия) К. заключил союзнические соглашения с предводителями араб. племен, привлекая их к противостоянию с персами на стороне империи. Зимой 338/9 г. К. провел в Антиохии, приводя в порядок систему обороны вост. границы. Особенное внимание уделялось ремонту крепостей Амиды и Константины. Летом 339 г. К. предпринял поход на Армению, сверг царя Тирана I, арестовал и выслал в Каппадокию мн. видных представителей проперсид. партии арм. знати и посадил на престоле Аршака II. Последующие попытки персов наступать на рим. владения в Сев. Месопотамии и Сирии вылились лишь в пограничные столкновения без решительных результатов. Многие обстоятельства этой затяжной войны не установлены из-за скудости и противоречий в сообщениях источников. Вероятно, боевые действия сменялись перемириями, о которых также сообщают нек-рые визант. хронисты (*Ioan. Malal. Chron.* P. 326). Вялотекущее противостояние продолжалось до 346 г.; весь этот период почти непрерывно резиденция К. находилась в Антиохии. Летом 346 г. персы во главе с Шапуром II предприняли новое наступление, вновь осадили Нисибин, но и вторая 3-месячная осада завершилась для них безрезультатно.

Зимой 341/2 г. К. вынужден был спешно отправиться в К-поль, где начались беспорядки из-за спора между партиями христ. общины относительно кандидатов на епископский престол. В 341 г. на место умершего еп. Евсевия горожанами без одобрения митрополита Ираклийского был избран сторонник Никейского Символа веры свт. *Павел I* Исповедник. Избрание столичного епископа без участия императора было воспринято К. как незаконное. Вскоре К. назначил командующим войсками во Фракии Гермогена, которому среди прочего поручалось сместить Павла и изгнать его из города. Однако, когда сведения об этом приказе дошли до жителей К-поля, в городе произошло восстание, Гермоген был убит, а его дом сожжен. К. прибыл в К-поль, жители к-рого вышли к нему навстречу, про-

ся о прощении. Мятеж был прекращен, свт. Павел сослан в Сингару (Месопотамия), епископом стал *Македоний I*; К. урезал вдвое определенные имп. Константином I объемы бесплатных выдач хлеба для населения (*Hieron. Chron.* PL. 27. Col. 681–682; *Socr. Schol. Hist. eccl.* II 12–16; *Sozom. Hist. eccl.* III 7–9; *Theoph. Chron.* P. 42–43).

Новое наступление персов началось в кон. лета 348 г.: они перешли р. Тигр, но в сражении под Сингарой К. нанес им поражение и вынудил Шапура бежать. 3-я осада Нисибина персами в 350 г. также окончилась для них неудачей. В 1-й пол. 50-х гг. IV в. война почти прекратилась, поскольку главные силы Шапура были отвлечены борьбой с хионитами, нападавшими на вост. границы Персидской державы.

Политическая ситуация в империи резко изменилась в янв. 350 г., когда в Августодуне (ныне Отен, Франция) войска провозгласили императором Магна *Магненция*, а имп. Констант I вскоре был убит. Магненций поставил под свой контроль всю зап. часть империи и прислал посольство в Антиохию, чтобы добиться от К. признания своей власти и заключить с ним мирный договор. К. отказался вести переговоры с узурпатором и начал подготовку к войне против него. 15 марта 351 г. он провозгласил цезарем своего двоюродного племянника Галла, женил его на своей сестре Константине и поручил ему ставку в Антиохии и защиту вост. границ. Главные силы рим. армии во главе с К. двинулись на Запад и начали длительную кампанию против Магненция. 28 сент. 351 г. К. одержал победу в большой битве при Мурсе (ныне Осиек, Хорватия), после к-рой вытеснил силы Магненция из Паннонии. Нач. 352 г. К. провел на дунайской границе, организовав кампанию против сарматов. Затем он продолжил наступление на Магненция и вскоре почти без сопротивления занял Италию. 3 июля 353 г. К. разбил остатки войск Магненция в сражении у горы Селевк (ныне Ла-Бати-Монсалеон, Юж. Франция). 10 авг. Магненций покончил с собой в Лугдуне (ныне Лион). Т. о., под власть К. перешла вся территория империи.

Следующие годы К. посвятил в основном устройству дел на Западе; его ставка чаще всего находилась в Медиолане (ныне Милан) и Сирмии.

В 354 г. он провел кампанию против алеманнов на дунайской границе. Тогда же, заподозрив цезаря Галла в подготовке мятежа, К. вызвал его из Антиохии к себе и после расследования приказал казнить. В авг.–сент. 355 г. К. подавил мятеж магистра Клавдия Сильвана в Галлии. 6 нояб. 355 г. он возвел в ранг цезаря Юлиана, женил его на своей сестре Елене и поручил ему управление Галлией и Британией. В 357 г. К. отразил нападение квадов и сарматов на Паннонию. В том же году он единственный раз в своей жизни посетил Рим и провел там 30 дней (*Amm. Marc. Res gest.* XVI 10.13–14).

С 358 г. началось новое обострение ситуации на вост. границе. Шапур II выдвинул римлянам требование передать Персии земли в Сев. Месопотамии, к-рые еще в кон. III в. на краткое время захватывал царь Нарсес. Переговоры и обмен посольствами позволили К. выиграть некоторое время, но к разрешению конфликта не привели. Осенью 359 г. персы во главе с Шапуром захватили Амиду, Сингару и несколько других пограничных крепостей. Летом 360 г. К. приехал из К-поля на Восток и попытался предпринять ответное наступление, но его войска потеряли время в длительной и безуспешной осаде крепости Безабда. 1 февр. 360 г. в Паризиях (ныне Париж) войска без согласия К. провозгласили Юлиана императором, это стало поводом к очередному мятежу. Возникновение новой угрозы на Западе парализовало военные усилия К. против персов и вынудило его готовиться к гражданской войне. Заключать соглашение с Юлианом он не пожелал. Осенью 361 г., собрав силы, К. вновь отправился на Запад для борьбы с Юлианом, но, достигнув Мопсуестии, в Киликии, умер от лихорадки. Император был похоронен в соборе св. Апостолов в К-поле. Поскольку К. не имел наследников, Юлиан Отступник оказался единственным легитимным правителем Римской империи.

Церковная политика К. опиралась в основном на принципы толерантности, внедренные Константином Великим. Будучи воспитан как христианин, К. уделял большое внимание жизни Церкви. Император не считал допустимым прямое управление церковными делами и, как правило, стремился опираться в своих решениях этих вопросов на мнение





большинства епископата. В эпоху К. большинство иерархов на Востоке империи придерживались мнения о необходимости уточнения и пересмотра Никейского Символа веры, принятия различных форм арианского вероучения, и под их влиянием К. оказался сторонником арианства. В отличие от Константина Великого, к-рый не одобрял прямого пересмотра догматики Никейского Собора, и имп. Константа, к-рый строго следовал принципам политики своего отца (*Hilar. Pictav. Fragm. Hist. III 27*), К. считал необходимым способствовать развитию догматического церковного вероучения с помощью издания новых формул вероисповедания, которые, по мысли К. и его сторонников, должны были исправить допущенные в Никее «неточности» и определить тем самым дальнейшие пути развития христ. богословия. Для этой цели К. инициировал и поддерживал организацию нескольких больших Соборов. Двум из них — Сардийскому ок. 343 г. и Аримно-Селевкийскому 359 г. — современники придавали статус Вселенских. В атмосфере постоянно развивавшихся богословских споров и умножавшихся партий сторонников тех или иных вариантов догматики К. прилагал большие усилия к тому, чтобы сохранять вероучительное единство Церкви, но успеха не добился.

В 337 г. смерть имп. Константина I стала благоприятным событием для ранее изгнанных со своих кафедр защитников Никейского Собора. Уже менее чем через месяц после этого, 17 июня 337 г., правивший в Галлии имп. Константин II разрешил свт. Афанасию вернуться в Александрию, предоставив ему рекомендательное письмо, обращенное к жителям этого города. 23 нояб. 337 г. Афанасий прибыл в Александрию. Во время имп. совещания в Виминакии состоялась встреча К. со свт. Афанасием, к-рый возвращался на Восток из ссылки. На совещании 3 императора-соправителя приняли офиц. решение о возвращении всех сосланных ранее епископов (*Athanas. Alex. Apol. contra arian. 8*). Вслед за Афанасием на своих кафедрах были восстановлены и проч. защитники Никейского Символа веры: Маркелл Анкирский, Асклепий Газский, Павел I К-польский. В 338 г. в Александрии состоялся Собор егип. епископов, на к-ром были объявлены

недействительными все обвинения против Афанасия, выдвигавшиеся ранее. Впрочем, возвращение на кафедру ранее сосланных привело вскоре к возобновлению тех же конфликтов, к-рые развивались уже в последние годы правления имп. Константина I. Ни ариане во главе с еп. *Евсевием* Никомидийским, ни примкнувшие к ним консервативно настроенные епископы Востока не собирались мириться с реабилитацией сторонников Никейского вероисповедания.

Спустя полтора года после начала правления К. его первоначальное одобрение амнистии церковных иерархов или скорее индифферентность к этому событию сменились более строгим отношением к епископам. Будучи заинтересован в поддержке вост. епископата в условиях разгоравшейся войны с Персией, К. постепенно принял сторону церковного большинства, к-рое и при Константине I выступало за отход от Никейского Символа веры и против его защитников. Как и в последний период правления Константина, главным советником К. в церковных делах стал еп. Евсевий Никомидийский. В 338/9 г., после низложения никейца свт. Павла I Исповедника, Евсевий занял кафедру К-поля, что еще более укрепило его влияние на ход дел в Церкви и политику К. В нач. 339 г., несомненно с санкции К., сторонники еп. Евсевия Никомидийского составили *Антиохийский Собор*, на котором подтвердили все прежние обвинения против никейцев, прибавив также и то, что их возвращение на свои кафедры было неканоничным, т. к. произошло по решению имп. власти, а не церковного Собора. Все никейцы вновь были объявлены низложенными. Вместо свт. Афанасия на кафедру Александрии был избран Григорий Каппадокиец, который весной 339 г. прибыл в Александрию и при поддержке префекта Египта занял епископскую кафедру и все городские храмы. Свт. Афанасий вынужден был бежать из города и к осени 339 г. прибыл в Рим. Туда же уехали оставшиеся верными ему александрийские клирики и неск. других епископов-никейцев (в т. ч. Маркелл Анкирский). Еще до прибытия Афанасия еп. Евсевий отправил послание Римскому еп. *Юлию I* с изложением всех выдвигаемых против Афанасия обвинений и постановлений Антиохий-

ского Собора; он просил понтифика признать их. Однако Юлий решил пересмотреть дело Афанасия и пригласил Евсевия и др. вост. епископов прибыть на Собор в Рим. Никто с Востока не откликнулся. *Римский Собор* состоялся осенью 340 г. и объявил, что показаний александрийских пресвитеров, находившихся в Риме, вполне достаточно, чтобы признать возводимые на свт. Афанасия обвинения ложными. Т. о., оформился раскол между Церквами Востока и Запада, главным вопросом в котором первоначально было отношение к свт. Афанасию, но постепенно начали осознаваться и богословские противоречия. С этого времени свт. Афанасий стал абсолютным авторитетом на Западе в области учения о Св. Троице. В 40-х гг. IV в. обе церковные партии, проникнейшая на Западе и проарианская на Востоке, укрепляли свои позиции в разных диоцезах империи, находившихся под управлением братьев К. и Константа. Каждая из партий в своей части империи составляла церковное большинство и поэтому пользовалась поддержкой императора. По тем же причинам противоречия между ними первоначально носили ограниченный характер, а полемика развивалась медленно.

В 341 г. с одобрения К. для уточнения вероопределения был созван Антиохийский Собор. Формальной причиной его созыва стало освящение построенной Великой церкви, главной базилики в Антиохии. Анафематствовал учения Ария, Маркелла Анкирского, *Павла Самосатского* и *Савеллия*, Собор выработал 3 новые догматические формулы. Их основная идея сводилась к стремлению не использовать термин «единосущный» в Символе веры, поскольку его нет в Свящ. Писании и в восприятии мн. вост. христиан того времени он тесно связывался с савеллианством. Вместе с тем Собор утверждал учение о 3 Божественных Ипостасях, неоднократно подчеркивал Божество Сына, Который считался подчиненным Отцу, но также назывался Единородным.

Однако Запад отказался принимать нововведения Антиохийского Собора, и вскоре возникла идея созыва Вселенского Собора, который мог бы окончательно разрешить сложившуюся ситуацию (см. *Сардийский Собор*). Инициатива созыва Собора, видимо, принадлежала западным





епископам, но нашла поддержку и на Востоке. Организацию Собора взял на себя имп. Констант; К. ему содействовал (*Hilar. Pict. Fragm. Hist.* 2). Соборные заседания не привели к разрешению конфликта; вост. епископы покинули Сердику (Сардику, ныне София) и составили Собор в Филиппополе (ныне Пловдив, Болгария), на к-ром подтвердили 4-ю Антиохийскую формулу, а также объявили об отлучении папы Римского Юлия, епископов *Осия* Кордубского, Протогена Сардикийского, Гауденция и *Максимиана* Треверского за то, что они допустили к общению Маркелла, Афанасия и проч. преступников (*Hilar. Pictav. Fragmenta Historica.* III 27). После удаления восточных епископов Сардикийский Собор ответил подобным осуждением в адрес 9 арианствующих епископов и вновь подтвердил невиновность свт. Афанасия, еп. Маркелла и прочих изгнанных с Востока никейцев. Собор также подтвердил незыблемость Никейского Символа веры, добавив и свое особое исповедание веры, текст которого приводит Феодорит Кирский (*Hist. eccl.* II 8). Т. о., вместо разрешения всех накопившихся вопросов и восстановления церковного единства Сардикийский Собор лишь усугубил раскол между Восточной и Западной Церквами.

В 344 г. имп. Констант, вставший на сторону большинства участников Сардикийского Собора, отправил ко двору К. в Антиохию посольство епископов Викентия Капуанского и Евфраты из Колонии Агриппины (ныне Кёльн). Посольство было холодно принято еп. Стефаном I Антиохийским, однако К. был настроен примириться. Посольству удалось добиться права на возвращение бежавших из Александрии клириков (*Athanas. Alex. Hist. arian.* 20). Для рассмотрения вероучительных вопросов К. приказал созвать Собор. Антиохийский Собор 344 г. объявил о неск. важных уступках Западу. Еп. Стефан Антиохийский был низложен, на его место возведен Леонтий. В стремлении разрешить догматические споры Собор принял 5-ю Антиохийскую формулу («Многострочное изложение» веры). Вместе с тем Собор подтвердил осуждение учения Маркелла Анкирского и его ученика Фотина Сирмийского.

«Многострочное изложение» при всей его сдержанности и отсутствии

в нем явно арианских формулировок не могло удовлетворить защитников Никейского Символа веры на Западе. В 345–346 г. имп. Констант I под влиянием консолидированного мнения зап. епископата оказывал давление на К. с тем, чтобы добиться признания Никейского вероисповедания на Востоке или по крайней мере уступок в пользу соборного большинства, которое в Сердиике осталось за сторонниками Никеи. Констант написал неск. писем К., призывая брата позволить ранее изгнанным епископам-никейцам вернуться на свои кафедры. Не добившись согласия, Констант отправил К. ультимативное письмо, в к-ром угрожал ему войной. Текст письма К. не сохранился и известен только по сообщениям церковных историков, но, вероятно, письмо произвело впечатление на К. и вынудило его согласиться с требованиями Константа ради сохранения союза между императорами (*Athanas. Alex. Apol. contr. ari.* 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). Ок. 346 г. с разрешения К. свт. Афанасий, Павел Исповедник и нек-рые др. иерархи вернулись на Восток. С этого времени до кон. 40-х гг. IV в. церковная жизнь на Востоке находилась в состоянии оттепели. Не пытаясь оспорить господство проарианского большинства в Церкви, К. сделал ряд уступок проникательной церковной партии в вероучительных вопросах (*Athanas. Alex. Apol. contr. ar.* 22–24; *Socr. Schol. Hist. eccl.* II 15–16, 23–24). Свт. Афанасий прибыл в Александрию 21 окт. 346 г. Почти в это же время свои кафедры вновь заняли еп. Маркелл Анкирский и (вероятно) Павел Исповедник. Положение дел в Восточной Церкви вернулось к тому состоянию, в к-ром находилось после амнистии никейцев 337 г.

Обстоятельства церковной жизни изменились в 350 г., после гибели имп. Константа и прихода к власти на Западе имп. Магна Магненция. Стремясь завоевать поддержку Западной Церкви, Магненций счел необходимым засвидетельствовать свт. Афанасию свое почтение. Посольство, направленное им в Антиохию к К., по пути посетило Александрию и было принято свт. Афанасием, хотя и с политической осторожностью (*Athanas. Alex. Apol. ad*

Const.). Однако факт этого посольства в дальнейшем дал противникам свт. Афанасия повод обвинить его в гос. измене.

Посольство Магненция не имело успеха при дворе К. и привело к разрыву между императорами. В 351–353 гг., во время похода К. против Магненция на Запад, в его окружении появились новые церковные советники из числа ревностных ариан. Вероятно, в сент. 351 г. состоялось знакомство К. с еп. Валентом Мурсийским (Паннония), к-рому сразу же удалось произвести на К. благоприятное впечатление. Епископы Валент Мурсийский и Урсакий Сингидунский (см. ст. *Валент и Урсакий*) стали основными проводниками нового этапа проарианской политики К. Осенью 351 г. в Сирмии состоялся Собор, на к-ром кроме Урсакия и Валента присутствовали нек-рые вост. епископы, прибывшие в Паннонию вслед за К. Собор низложил еп. Фотина Сирмийского как ученика Маркелла и избрал на его место Гермения, сторонника соглашения с господствовавшей на Востоке проарианской доктриной. Собор издал вероучительное определение, 1-ю *Сирмийскую формулу*, в которой содержались представления о субординационализме в отношениях между Отцом и Сыном. С принятия Сирмийской формулы, к-рая была одобрена подавляющим большинством вост. епископов (кроме архиереев Александрийской Церкви), начался новый этап наступления противников Никейского вероисповедания в Церкви. Будучи одним из главных организаторов этого наступления, К. стремился не только объявить о поддержке им того или иного варианта арианского вероисповедания, но и добиться торжества своих сторонников в церковно-политическом противостоянии. Арианам продолжал стойко сопротивляться союз Церквей Рима и Александрии. Поэтому в нач. 50-х гг. IV в. одной из главных целей К. стало стремление разрушить отношения между этими Церквами, дискредитировать свт. Афанасия в глазах христиан Запада.

Осенью 353 г., после окончательной победы К. над Магненцием, состоялся *Арелатский Собор*. С инициативой созыва Собора к К. обратился папа Римский свт. *Либерий*. К. вызвал епископов в Арелат (ныне Арль, Франция), где в это время находилась имп. ставка. Либерий при-





слал на Собор 2 легатов; К., вероятно, лично присутствовал на заседаниях. Как победитель узурпатора, он имел возможность диктовать свои условия зап. епископату. Поэтому, хотя большинство присутствовавших на Соборе составляли галльские епископы, ранее придерживавшиеся Никейского Символа веры, руководившие Собором Урсакий и Валент с санкции К. добились принятия на Соборе осуждения свт. Афанасия Великого, к-рого обвиняли и в дисциплинарных нарушениях, и в связях с Магненцием. Отказался подписывать осуждение свт. Афанасия лишь еп. Павлин Тирский, к-рый был немедленно низложен и сослан во Фригию. Вопросы вероисповедания на Соборе не обсуждались (*Athanas. Alex. Hist. arian. 31. 1; Sulpicius Severus. Chroniconum. II 39. 2–3*). Ок. 354 г. эти решения были поддержаны новым Собором в Антиохии, где полностью господствовала проарианская партия (*Sozom. Hist. eccl. IV 8*).

Решения Арелатского Собора вызвали протест папы Римского Либерия, который рассчитывал на обсуждение именно догматических проблем. Папа осудил поведение своих легатов и потребовал от К. созыва нового, более представительного Собора. Теперь К. мог добиться осуждения свт. Афанасия и на более крупном церковном форуме. Летом 355 г. был созван Собор в Медиолане (см. *Медиоланские Соборы*), в к-ром, по сообщениям древних историков, участвовали ок. 300 епископов (*Socr. Schol. Hist. eccl. II 26; Sozom. Hist. eccl. IV 12*). На Соборе также в присутствии К. большинство зап. епископата во главе со свт. Дионисием Медиоланским попыталось противостоять арианской партии Урсакия и Валета, организовать прение о вере и утвердить Никейский Символ веры. Однако К. выступил перед Собором с обвинениями в адрес свт. Афанасия, участники Собора не могли не считаться с требованием императора и утвердили анафему святителю. К. удалось убедить Собор в том, что Никейскому Символу веры ничто не угрожает и дело Афанасия никоим образом не связано с вопросами веры. Трое отказавшихся поддержать К. (Дионисий Медиоланский, Евсевий Верчелльский и папский легат Луцифер Каралисский) были отправлены в ссылку в вост. провинции. Вместо Диони-

сия на Медиоланскую кафедру был избран арианин Авксентий. Т. о., все важнейшие кафедры Западной Церкви, кроме Римской, оказались в руках ариан, сторонников политики К. В кон. 355 г. были сосланы и последние противники К. на Западе — папа Либерий и еп. Осий Кордубский. Отголоски пропаганды К. против Афанасия, в т. ч. различных клеветнических обвинений и слухов, распускаемых арианами, сохранились в «Римской истории» *Аммиана Марцеллина*, который в 355 г. находился в Галлии. «Тогда в Александрии был епископ Афанасий, который считал себя более значительным, чем имел на то право, и совался не в свои дела... съезд многих епископов... лишил его сана. О нем рассказывали, что, обладая большими познаниями в искусстве предсказаний и разных тонкостях авгурской науки, он несколько раз предсказывал будущее» (*Амм. Marc. Res gestae. XXV 7. 7–8*).

Весной 356 г. был созван Собор в г. Беттеры в Галлии (ныне Безье, Франция), на к-ром уклонившимся от участия в предыдущих Соборах галльским епископам было также предложено подписать осуждение свт. Афанасия. Собор вновь был вынужден согласиться с линией К.; за отказ от нее были сосланы во Фригию епископы *Иларий* Пиктавийский и *Роданий* Тулузский.

Тем не менее в течение неск. лет, пока К. и его сторонники вели кампанию против православия на Западе, свт. Афанасий продолжал занимать свою кафедру. Лишь после того, как большой Медиоланский Собор завершился для К. успешно, император получил достаточные законные основания и принял решение удалить Афанасия из Александрии с кафедры. 9 февр. 356 г. арестовать его в храме не удалось: Афанасий скрылся; несмотря на тщательный розыск, в т. ч. по мон-рям Египта, он так и не был найден (Афанасий перестал скрываться только после смерти К. в 361). На кафедру Александрии был возведен лояльный к политике К. *Георгий Каппадокиец*.

В авг. 357 г. на небольшом Соборе в Сирмии, вновь под надзором К. и при активном участии Урсакия и Валента была издана 2-я Сирмийская формула, превосходящая своими проарианскими тенденциями все предшествующие изложения веры, издававшиеся вост. Соборами. 2-я Сирмийская формула, как было

заявлено в ней, преследовала цель окончательно прекратить богословские споры о Св. Троице, начатые Арием, и восстановить мир в Церкви. Актами Собора запрещалось впредь для описания отношения Отца и Сына в Св. Троице употреблять понятия «единосущный» и «подобосущный», т. к. этих терминов нет в Свящ. Писании, и вести дальнейшие споры по этому вопросу. Заявлялось также, что Отец больше Сына во всем. Впрочем, Сын признавался рожденным от Отца и Единородным.

На Востоке издание 2-й Сирмийской формулы было встречено с одобрением. Наиболее влиятельным иерархом Восточной Церкви в это время был еп. *Евдоксий*, который в 357 г. решением К. был переведен с кафедры Германикеи (ныне Кахраменмараш, Юго-Вост. Турция) на Антиохийскую кафедру. В нач. 358 г. еп. Евдоксий созвал Антиохийский Собор, к-рый одобрил полностью 2-ю Сирмийскую формулу. В послании к Урсакию и Валенту Евдоксий уведомлял их о своей деятельности и принятии нового исповедания всем Востоком.

Однако вскоре часть вост. епископов справедливо увидела во 2-й Сирмийской формуле и действиях еп. Евдоксия возрождение первоначального арианства, о к-ром более 20 лет никто не вспоминал и к-рое осудили ранее. По-видимому, уже в кон. 357 г. еп. *Георгий* Лаодикийский, известный борьбой против свт. Афанасия и неприятием Никейского Символа веры, отсылал послания ко многим вост. епископам, в т. ч. Македонию К-польскому и свт. *Василию* Анкирскому, с призывом противостоять возрождению арианства и партии крайних ариан *аномеев*, в симпатии к к-рым подозревали еп. Евдоксия. Свт. Василий призвал всех епископов собраться в *Анкире* (ныне Анкара, Турция) для обсуждения сложившейся в Церкви ситуации. *Анкирский Собор* состоялся весной 358 г.; формальным поводом к нему послужило освящение новой базилики в Анкире. На него прибыли лишь немногие вост. епископы, гл. обр. из М. Азии; еп. Георгий Лаодикийский отсутствовал. Собор предложил такое определение веры, к-рое, по мнению его участников, не содержало бы крайностей арианства и савеллианства, с к-рым многие связывали никейский термин «единосущный».





Вместо него было выдвинуто понятие «подобосущный» как в наибольшей степени отражающее единство природы и родственное единение Отца и Сына, а также различие Их ипостасей. С заседаний Анкирского Собора начался новый этап в истории арианских споров; на нем сформировалась церковная партия омиусиан, или василиан, по имени ее лидера свт. Василия Анкирского. К., находившийся в это время в Италии и Паннонии, как и во мн. др. случаях, не контролировал ход событий и узнал о Соборе *post factum*. Участники Собора решили известить К., направив в Сирмию посольство в составе епископов Василия Анкирского, *Евстафия* Севастийского и *Элевсия* Кизического. Посольство прибыло в ставку К. неожиданно, но после общения с епископами К. резко изменил свои религиозно-догматические взгляды и доверился василианам. Причины этого поворота в настроении императора помимо убедительности богословских аргументов свт. Василия и его слугников неизвестны. Вероятно, к этому времени К. уже понимал, что 2-я Сирмийская формула, на к-рую он ранее возлагал надежды, не только не привела к желанному миру в Церкви, но, напротив, усугубила раскол. При этом помимо Западной Церкви, где формулу встретило глухое неприятие епископов, теперь не было единства и в среде вост. иерархов. В этой связи К. возложил надежды на новый вариант исповедания веры, представленный василианами.

Прежние советники К. Урсакий и Валент, вероятно, также не были готовы возражать новой партии. В Сирмии вскоре состоялся новый небольшой Собор, его участниками были члены анкирского посольства, Урсакий, Валент, еп. Германий Сирмийский и 4 находившихся при дворе африкан. епископа. Собор принял 3-ю Сирмийскую формулу, которая стала повторением основных положений Антиохийских исповеданий 341 г. с добавлением слов о том, что Сын является подобным Отцу по сущности (*ὁμοιος κατ' οὐσίαν*).

Антиохийский, Георгий Александрийский и Марк Арефузский явились в Сирмию с жалобами на василиан. Под их влиянием К. был вынужден делать следующие шаги к умиротворению Церкви и объявить о созыве нового большого Собора (см. ст. *Аримино-Селевкийский Собор*). Он должен был состоять из 2 частей: вост. епископам К. предписывал собраться в *Селевкии* Исаврийской (ныне Силифке, Юго-Вост. Турция), западным — в Аримине (ныне Римини, Италия). После завершения основных заседаний по 10 представителей от каждого Собора должны были прибыть к К. для окончательного согласования постановления. Этим разделением К. достигал 2 целей. Во-первых, так можно было избежать нового витка конфронтации между вост. и зап. епископами. Во-вторых, такая форма Собора позволяла сократить гос. расходы на его проведение. Впрочем, К. не хотел допустить бесконтрольных дискуссий, к-рые, как правило, приводили к новым расколам, и подготовил для соборного обсуждения свой вариант вероисповедания. Для его выработки в Сирмии были вызваны все основные представители различных богословских партий (кроме никейцев). В результате совещаний в резиденции К. в течение весны 359 г. появилось новое изложение, известное как «Датированная вера», или 4-я Сирмийская формула. Основным автором текста был еп. Марк Арефузский. Формула представляла собой компромисс: ариане-аномеи во главе с еп. Евдоксием отступились от учения о неподобии, омиусиане отказались от положения о подобии Сына Отцу по сущности. Был признан общий термин — «подобен во всем» (*ὁμοιος κατὰ πάντα*). Впрочем, уже при подписании этого документа 22 мая 359 г. еп. Валент опустил слова «во всем» и лишь потом поставил их по настоятельному требованию К. Свт. Василий Анкирский прибавил свое понимание этих слов: «во всем... т. е. и в сущности, и в ипостаси...» (*Epiiph. Adv. haer. 22*). Тем не менее с этим исповеданием веры участники совещания направились на Соборы в Селевкию и Аримин.

Аримино-Селевкийский Собор, как и большинство прежних церковных форумов при К., не принес полного успеха имп. политике. Западный Собор в Аримине отверг

4-ю Сирмийскую формулу и подтвердил Никейский Символ веры. Урсакий и Валент, присутствовавшие в Аримине, оказались в меньшинстве и утвердили имп. исповедание, лишь образовав собственное совещание из неск. десятков сторонников арианства. Каждая из 2 частей Ариминского Собора послала делегацию к К. в К-поль. Урсакий и Валент были приняты К., а правосл. делегацию К. даже отказался слушать и приказал епископам дожидаться в Адрианопле (ныне Эдирне, Турция) его возвращения из похода на персов. Встретившись с правосл. делегацией, Урсакий и Валент путем уговоров и угроз убедили епископов поставить свои подписи под вероисповеданием, которое в сокращенном виде повторяло 4-ю Сирмийскую формулу. В нем были опущены слова «во всем» и вместо этого заявлялось, что Сын подобен Отцу согласно Писанию; слово «сущность» впредь запрещалось употреблять. По-видимому, это произошло с согласия К., хотя и без его прямого давления. После этого правосл. делегации было позволено вернуться в Аримин, куда прибыли и Урсакий с Валентом, потребовав от прочих участников Собора подписать новое вероопределение. Большинство епископов постепенно поставили подписи; 20 наиболее упорных никейцев во главе с епископами Фивадием Агинским и Серватием Тунгским после долгих колебаний согласились принять ее, если к этому тексту будет приложена анафема на учение Ария. Урсакий и Валент согласились на это. Анафематизмы, составленные Фивадием и Серватием, были добавлены к вероисповеданию. После этого Собор, заседавший 7 месяцев (кон. мая — дек. 359), был распущен, а Урсакий и Валент направились к К. в К-поль с окончательным вариантом Ариминской формулы.

В Селевкии Собор был открыт 27 сент. 359 г. и продолжался всего неск. дней. Он также почти сразу распался на 2 части. Большинство составили омиусиане во главе с епископами Георгием Лаодикийским, Элевсием Кизическим и Евстафием Севастийским. 2-я группа сплотилась вокруг склонявшегося к аномейству еп. Акакия Кесарийского. Обнародованную на Соборе «Датированную веру» поддержали и омиусиане и акакиане. При этом акакиане осу-





дили аномейство и заявили, что признают подобие Сына Отцу, хотя и избегают употребления термина «подобный» (ὅμοιος). Тем не менее омиусиане после споров отлучили от Церкви Акакия, Евдоксия Антиохийского, Урания Тирского и ряд их сторонников. Обе партии отправили делегации в К-поль с жалобами друг на друга. На совещании в К-поле в присутствии К. представители большинства Селевкийского Собора обвинили находившегося здесь же еп. Евдоксия Антиохийского в аномействе и добились его отречения от ереси. Виновником еретического влияния на Евдоксия был объявлен его приближенный диак. Аэций, к-рый также был вызван ко двору К., уличен в ереси, низложен и сослан. Все участники совещания при К., в т. ч. и Евдоксий, произнесли анафему на Аэция и аномеев. Однако Евдоксий пошел дальше и после осуждения термина «неподобный» (ἀνόμοιος) как не встречающегося в Свящ. Писании потребовал осудить на тех же основаниях и термин «подобосущный» (ὁμοούσιος), основной в богословии омиусиан. Последние не смогли на это пойти, и переговоры между партиями вновь зашли в тупик. В это время в К-поль прибыли Урсакий и Валент с вероисповеданием, принятым в Аримине. Омиусиане вновь были вызваны ко двору, где К. потребовал от них подписать Ариминскую (4-ю Сирмийскую) формулу. После долгих и ожесточенных споров они вынуждены были уступить, и в ночь на 1 янв. 360 г. все присутствовавшие при дворе подписали новое вероопределение. В 360 г. в К-поле состоялся Собор, на к-ром присутствовало 72 епископа. Здесь вост. епископы торжественно подписали стилистически переработанный греч. вариант Ариминской формулы, где наряду со словом «сущность» впредь запрещалось употреблять и термин «ипостась».

Основным следствием Аримино-Селевкийского Собора и придворных совещаний в К-поле было формирование партии омиев, у истоков к-рой стояли Урсакий и Валент и к-рой удалось на время объединить все разрозненные элементы антиникейской коалиции. До смерти К. неск. видных деятелей — омиусиан, в т. ч. епископы Василий Анкирский, Евстафий Севастийский и Македоний К-польский, были обвинены

в различных церковных преступлениях и изгнаны со своих кафедр. Место Македония в К-поле в янв. 360 г. занял Евдоксий Антиохийский. В Антиохии весной 360 г. епископом был поставлен *Мелетий*, которого омии считали своим единомышленником. Однако, заняв Антиохийскую кафедру, Мелетий начал проводить антиарианскую политику, что вызвало недовольство омийской партии, и в кон. 360 г. он был низложен на Соборе в Антиохии; на его место был избран Евзой (*Socr. Schol. Hist. eccl. II 44; Sozom. Hist. eccl. IV 28*). Низложение Мелетия привело к расколу среди христиан в Антиохии; его сторонники образовали отдельную общину (*Theodoret. Hist. eccl. II 31*).

Т. о., Аримино-Селевкийский Собор, несмотря на многочисленные расколы и споры, был решительной попыткой правительства К. привести церковное большинство по всей империи к единству хотя бы ценой компромиссов и уступок со всех сторон. Тем не менее единство вновь, как и во всех предыдущих случаях, оказалось призрачным. Запреты К. на обсуждение богословских вопросов не действовали. Продолжали формироваться новые версии вероисповеданий, и появлялись партии их сторонников, к-рые не контролировали ни К., ни епископы, и эта ситуация грозила новыми спорами и расколами в недалеком будущем. В течение года или двух после Соборов Церковь сохраняла лишь видимость единства и спокойствия. Большинство крупнейших общин вост. части империи (Александрия, К-поль, Антиохия) продолжали жить в условиях расколов. После смерти К. (нояб. 361) начался новый этап богословской и церковно-политической борьбы. Многолетние усилия К. по установлению церковного единства путем поиска приемлемых вероопределений и консолидации тех или иных партий внутри Церкви так и не дали ожидаемых результатов. Ист.: СTh.; CJC; *Amm. Marc. Res gest., Athanas. Alex. Apol. contr. ar.; idem. Apol. ad Const.; idem. Ep. ad Afros; idem. Hist. arian.; idem. De Synod.; Lib. Or. 59; Aur. Vict. De Caes.; Eutrop. Breviar.; Hieron. Chron.; idem. De vir. illustr.; Rufin. Hist. eccl.; Philost. Hist. eccl.; Oros. Hist. adv. pag.; Socr. Schol. Hist. eccl.; Sozom. Hist. eccl.; Theodoret. Hist. eccl.; Zosimus. Hist.; Ioan. Malal. Chron.; Chron. Pasch.; Zonara. Epit. hist.; Itinerarium Alexandri: Ad Constantium Augustum / Ed. A. Mai. Fr./M., 1818; XII Panegyrici Latini / Rec. A. Baehrens. Lipsiae, 1874; Hilar. Pict. Ad Const. // CSEL. Vol. 65.*

Лит.: *Burckhardt J. Die Zeit Constantins des Grossen. Lpz., 1880² (рус. пер.: Буркхардт Я. Век Константина Великого. М., 2003); Seock O. Constantius (4) // Pauly, Wissowa. Bd. 4. Sp. 1044ff; idem. Untersuchungen zur Geschichte des Nicänischen Konzils // Ibid. 1897. Bd. 17. Sp. 1–72, 319–363; idem. Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.: Vorarbeit zu einer Prosopographie der christl. Kaiserzeit. Stuttgart., 1919; idem. Geschichte des Untergangs der antiken Welt. Stuttg., 1920–1923. 6 Bde; Hefele, Leclercq. Hist. des conciles. 1907. T. 1. Pt. 1–2; Bury J. The Constitution of the Later Roman Empire. L., 1910; Спасский С. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914; Hagel K. F. Kirche und Kaisertum in Lehre und Leben des Athanasius: Diss. Lpz.; Tüb., 1933; Baynes N. H. The Byzantine Empire. L.; N. Y., 1925; idem. Byzantine Studies and Other Essays. L., 1955; Alföldi A. Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe // MDAI.R. 1934. Bd. 49. S. 1–118; Opitz H.-G. Athanasius' Werke. Bd. 3. 1: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites. B.; Lpz., 1934; Straub J. A. Vom Herrscherideal in der Spätantike. Stuttg., 1939; Setton K. M. Christian Attitude towards the Emperor in the IVth Cent. N. Y., 1941; Schneemelcher W. Athanasius von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker // ZNW. 1950/1951. Bd. 43. S. 242–255; Downey G. The Builder of the Original Church of the Apostles at Constantinople // DOP. 1951. Vol. 6. P. 53–80; Williams G. H. Christology and Church-State Relations in the IVth Cent. // Church History. Chicago, 1951. Vol. 20. N 3. P. 3–33; N 4. P. 3–25; Karayannopoulos J. Der frühbyzantinische Kaiser // BZ. 1956. Bd. 49. S. 369–384; Stein E., Palanque J.-R. Histoire du Bas-Empire. P., 1959. T. 1: 294–476; Nordberg H. Athanasius and the Emperor. Helsinki, 1963; Momigliano A. The Conflict between Paganism and Christianity in the IVth Cent. [Oxf.], 1963; Dvornik F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background. Wash., 1966. 2 vol. (DOS; 9); PLRE. Vol. 1. P. 226; Blockley R. C. Constantius Gallus and Julian as Caesars of Constantius II // Latomus. Brux., 1972. T. 31. P. 433–468; Lucien-Brun X. Constance II et le massacre des princes // Bull. de l'Assoc. Guillaume Budé. Ser. 4. P., 1973. T. 32. P. 585–602; Dagron G. Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451. P., 1974; он же (Дазрон Ж.) Император и священник: Этюд о визант. «цезарепализме». СПб., 2010; Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie / Ed. Ch. Kanegiesser. P., 1974; Simonetti M. La crisi ariana nel IV sec. R., 1975; Luibhéid C. The Arianism of Eusebius of Nicomedia // The Irish Theol. Quarterly. 1976. Vol. 43. P. 3–23; DiMaio M. Zonaras' Account of the Neo-Flavian Emperors: Diss. / Univ. of Missouri. Columbia, 1977; idem. The Antiochene Connection: Zonaras, Ammiannus Marcellinus, and John of Antioch on the Reigns of the Emperors Constantius II and Julian // Byz. 1980. Vol. 50. P. 158–185; Klein R. Constantius II und die Christliche Kirche. Darmstadt, 1977; Barnes T. D. Emperors and Bishops. A. D. 324–344: Some Problems // AJAH. 1978. Vol. 3. P. 53–75; idem. Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire. Camb. (Mass.), 1993; idem. Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire. Malden, 2011; Brown P. The Making of Late Antiquity. Camb. (Mass.), 1978; idem. The Rise of Western Christendom. Oxf., 2003²; Elliott T. G. The Tax Exemptions*





Granted to Clerics by Constantine and Constantius II // Phoenix. Toronto, 1978. Vol. 32. P. 326–336; *Leedom J. W.* Constantius II: Three Revisions // Byz. 1978. Vol. 48. P. 133–136; *Rosch G.* Ὁνομα βασιλείας: Studien zum offiziellen Gebrauch des Kaisertitel in Spätantiker und frühbyzantinischer Zeit. W., 1978; *Chastagnol A.* L'évolution politique, sociale et économique du monde romain de Dioclétien à Julien: La mise en place du régime du Bas-Empire, 284–363. P., 1982; *Кульгура Византии: IV – 1-я пол. VII вв. М., 1984; McMullen R.* Christianizing the Roman Empire A.D. 100–400. New Haven; L., 1984; *idem.* Christianity and Paganism in the IVth to VIIIth Centuries. New Haven, 1997; *Jones A. H. M.* The Later Roman Empire (284–602): A Social, Economic and Administrative Survey. Baltimore, 1986; *Hendy M. F.* Studies on Byzantine Monetary Economy: c. 300 – 1450. Camb.; N. Y., 1985; *Liebeschuetz J. W. H. G.* Government and Administration in the Late Empire // The Roman World / Ed. J. Wachter. L., 1987. Vol. 1. P. 455–469; *Pelikan J.* The Excellent Empire: the Fall of Rome and the Triumph of the Church. San Francisco, 1987; *Hanson R. P. C.* The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318–381. Edinb., 1988; *Kienast D.* Römische Kaisertabelle: Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie. Darmstadt, 1990; *Mango C.* Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics // BZ. 1990. Bd. 83. N 1. S. 51–62; ODB. Vol. 1. P. 498–500; *DiMaio M., Duane W.-H. A.* «Per Vim, Per Caedem, Per Bellum»: A Study of Murder and Ecclesiastical Politics in the Year 337 A.D. // Byz. 1992. Vol. 62. P. 158–211. *Bradbury S.* Constantine and the Problem of Anti-pagan Legislation in the IVth Cent. // Classical Philology. Chicago, 1994. Vol. 89. P. 120–139; *Карташев.* Соборы; *Болотов.* Лекции; From Constantine to Julian: Pagan and Byzantine Views: A Source History / Ed. S. N. C. Lieu, D. Montserrat. L.; N. Y., 1996; *Treadgold W.* A History of the Byzantine State and Society. Stanford (Calif.), 1997; *Drake H. A.* Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance. Baltimore; L., 2000; *Haries J.* Law and Empire in Late Antiquity. Camb., 2001; *Henck N.* Constantius ο Φιλοκτήστης? // DOP. 2001. Vol. 55. P. 279–304; *Odahl Ch. M.* Constantine and the Christian Empire. L.; N. Y., 2004; *Potter D. S.* The Roman Empire at Bay: AD 180–395. L.; N. Y., 2005; *Kleinbauer W. E.* Antioch, Jerusalem and Rome: The Patronage of Emperor Constantius II and Architectural Invention // Gesta. Chicago, 2006. Vol. 45. N 2. P. 125–145; The Cambridge Companion to the Age of Constantine / Ed. N. Lenski. N. Y.; Camb., 2006; *Dignas B., Winter E.* Rome and Persia in Late Antiquity. Camb., 2007; The Cambridge Ancient History. Vol. 13: Late Empire, AD. 337–425 / Ed. A. Cameron, P. Garnsey. Camb., 2008; *Hijmans S. E.* Sol: The Sun in the Art and Religions of Rome: Diss. Groningen, 2009; *Чекалова А. А.* Сенат и сенаторская аристократия Константинополя: IV – 1-я пол. VII вв. М., 2010.

Д. В. Зайцев, Э. П. Г.

КОНСТАНЦИЙ II, архиеп. Синайский — см. *Констанций I*, патриарх К-польский.

КОНСТАНЦИЯ [греч. Κωνσταντία] († 371 или 372), прп. (пам. кипр. 25 авг.). Сведения об этой святой содержатся в Житии прп. Илариона

Великого, составленном блж. *Иеронимом Стридонским*. Когда прп. Иларион Великий последние годы жизни подвизался в окрестностях г. Пафоса на Кипре, его вместе с др. жителями посещала и К., к-рую Иероним называет «святой женой» и «святейшей женой». Подвижник исцелил дочь К., помазав ее елеем. После кончины прп. Илариона К. часто приходила к его гробнице, молилась там ночами и беседовала со святым, как с живым, прося молитв за себя. Когда ученик прп. Илариона Исихий тайно вывез его мощи в Палестину, К. умерла от горя. К. упоминается и в Похвальном слове прп. Илариону Великому, написанном прп. *Неофитом Затворником* († после 1214); в нем говорится о происхождении К. из знатной и богатой семьи, а также об исцелении ее зятя. Кипрский историк Стефан Лузиньян (XVI в.) сообщает, что К. почиталась покровительницей Пафоса.

Служба К., составленная в 2006 г. Х. Бусьясом, включена в Кипрскую Минею.

Ист.: *Иерон. Vita Hilar.* 44, 47 // PL. 23. Col. 52 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Жизнь св. Илариона // Творения. 1903. Ч. 4. С. 43); *Νεόφυτος ὁ Ἐγκλειστος. Συγγραφματα. Παφος*, 1999. Т. 3. Σ. 34, 36, 285–301, 408–419; *Κύπρια Μηναία. Λευκωσία*, 2008. Т. 10. Σ. 163–177. Лит.: *Κωνσταντία αγία* // ΜΚΕ. 1988. Т. 8. Σ. 146; *Μακάριος, ἀρχιεπί. Κύπρου. Κύπρος ἢ Ἀγία Νῆσος. Λευκωσία*, 1997². Σ. 36–37.

О. В. Л.

КОНСТАНЦИЯ (Константина; лат. Constantia, Constantina) (между 308 и 316 — ок. 354, Кен Галликанский, Вифиния), св. (пам. зап. 18 февр.), старшая дочь имп. св. равноап. *Константина I* Великого и *Фавсты*. В 335 г. К. была выдана замуж за ее двоюродного брата Ганнибалиана Младшего и получила титул августы. От имп. Константина Ганнибалиану был дарован титул «Царь царей», он держал ставку в Кесарии Каппадокийской и готовил рим. армию к большому походу против Персии, к-рый не состоялся из-за смерти имп. Константина в 337 г. Летом того же года в борьбе за власть между родственниками умершего Константина Ганнибалиан был убит в К-поле. Последующие годы К. жила скорее всего при дворе имп. Констанция II, хотя в источниках ее имя долгое время не упоминается. Тем не менее К. сохраняла высокое положение и в глазах современников выглядела как значительная политическая фигура, под-

держивавшая власть правящей фамилии Флавиев. В 350 г. узурпатор Магн Магненций, захвативший Запад Римской империи, вел переговоры с Константином II и предлагал ему заключить союз, к-рый мог быть упрочен женитьбой Констанция на дочери Магненция и самого Магненция на К. Однако Константин это предложение отверг и в 353 г. уничтожил мятежника. В 351 г. Константин выдал К. замуж за своего двоюродного брата Констанция Галла, который получил титул цезаря и в течение неск. лет управлял Востоком империи из Антиохии. В браке с Галлом у К. род. дочь Анастасия; о ее жизни ничего не известно. По сведениям историка-язычника Аммиана Марцеллина (кон. IV в.), К. отличалась высокомерием и кровожадным характером и неоднократно провоцировала Галла жестоко расправляться с теми, кого подозревали в заговорах (*Amm. Marc. Res gest.* XIV 2. 2). В 354 г. имп. Константин, находившийся на Западе, заподозрил Констанция Галла в стремлении к захвату верховной власти и разорвал с ним отношения. Галл отправил К. ко двору Констанция, чтобы попытаться убедить его в своей лояльности и прекратить конфликт. Однако в пути из Антиохии в Медиолан К. скончалась от внезапной лихорадки. Галл был вскоре смещен с престола и казнен в кон. 354 г. Тело К. было отправлено в Рим и похоронено близ города в мавзолее на Номентанской дороге.

В Риме почитание К. как представительницы имп. фамилии постепенно переросло в ее культ как святой. Св. *Альдхельм* (VII в.) рассказал о благочестии К. в соч. «Похвала девству» (*Aldhelm. De laude virginum* // PL. 89. Col. 274–275). Мавзолей К. был построен рядом с базиликой, в которой находились мощи мц. *Азнии* (Агнессы) Римской (ныне рядом расположена построенная позднее ц. Сант-Аньезе-фуори-ле-Мура). Согласно истории, рассказанной в «Золотой легенде» Иакова из Варацце (XIII в.), К. была больна проказой и исцелилась после молитв над могилой св. Агнессы, после чего дала обет безбрачия, обратила к вере своего жениха Галликана и дала свои имения слугам Иоанну и Павлу, чтобы те передали их христ. монахам. Эта история нашла отражение в различных вариантах Жития мц. Азнии (Агнессы), а также проиллюст-





рирована в миниатюрах на королевской золотой чаше мц. Агнессы, созданной при франц. дворе (кон. XIV в.; ныне хранится в Британском музее). При папе *Александрe IV* (1254–1261) мощи К. были раскрыты и положены под алтарем перестроенной церкви. Однако окончательная офиц. канонизация К. произошла лишь в XVI в., когда ее память под 18 февр. вместе с памятью святых *Аттики* и *Артемии* была внесена в календарь Римско-католической Церкви. Порфиновый саркофаг К. в 1620 г. был перенесен в Музей Ватикана.

Лит.: *Petr. Natal.* CatSS. III 34; ActaSS. Febr. III 69. N 12–13; 3a. 69–70. N 12, 13; SS. Constantia, Attica et Artemia // Vollständiges Heiligenlexikon / Hrsg. J. E. Stadler e. a. Augsburg, 1858–1882. Bd. 1. S. 663; *Seeck O.* Constantia (14) // *Pauly, Wissowa.* Bd. 4. Tl. 1. Sp. 958–960; PLRE. Vol. 1. P. 222; BHL, N 1927–1928; *Федорова Е. В.* Люди императорского Рима. М., 1990. С. 274–275; *Kienast D.* Römische Kaisertabelle: Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie. Darmstadt, 1990. S. 313–314; *Barnes T. D.* Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire. Camb. (Mass.), 1993. P. 101, 105–106; *Bleckmann B.* Constantina, Veterano, und Gallus Caesar // *Chiron.* B., 1994. Tl. 24. S. 29–68; *Brandenburg H.* Ancient Churches of Rome, from the IVth to the VIIth Cent. Turnhout, 2005. P. 69–86; *DiMaio M.* Constantina (daughter of Constantine I). De Imperatoribus Romanis // www.lic.edu/romanemperors/constan.htm [Электр. ресурс].

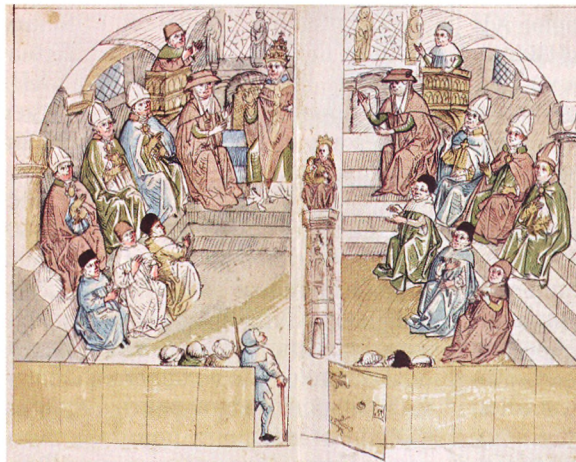
И. Н. Попов

КОНСТАНЦСКИЙ СОБОР

(5 нояб. 1414 – 22 апр. 1418). Собор Римско-католич. Церкви, в католич. традиции признаваемый XVI вселенским Собором; проходил в г. Констанц (Германия); созван антипапой *Иоанном XXIII* (1410–1415) по настоянию герм. кор. *Сигизмунда I Люксембурга*. К. С. имел решающее значение для преодоления т. н. великой схизмы в католической Церкви, на нем был избран папа Римский *Мартин V* (1417–1431), принят ряд важных церковно-канонических постановлений, в т. ч. декреты «*Haec Sancta Synodus*» и «*Frequens*», являющиеся ярким выражением идей средневека. католич. концилиаризма (см. *Соборное движение*). В ходе заседаний К. С. как еретики были осуждены *Ян Гус* (ок. 1370–1415) и *Иероним Пражский* (ок. 1378–1416), вскоре после осуждения казненные в Констанце; также были признаны еретическими воззрения *Джона Уиклифа* (ок. 1330–1384).

Церковные и политические предпосылки созыва К. С. Крайне сложное положение католич. Церкви в нач. XV в. было связано с обстоя-

тельствами и последствиями схизмы, начавшейся вскоре после смерти папы Римского *Григория XI* (1370–1378), к-рый вернул папскую кафедру из Авиньона в Рим и завершил тем самым период «*Авиньонского пленения пап*» (1309–1378). В апр. 1378 г. конклав кардиналов в Риме



Заседание Собора. Миниатюра из «Хроники...» У. фон Рухенмалля. Сер. XV в. (Konstanz, Rosgartenmuseum. 1. Fol. 12)

(присутствовали 16 из 23 членов конклава), уступив давлению рим. населения, требовавшего, чтобы папой был римлянин или по меньшей мере итальянец, но не француз, избрал на Папский престол *Бартоломео Приньяно*, архиеп. Бари, к-рый не являлся членом конклава и не имел широкой поддержки среди кардиналов. Приняв имя *Урбан VI* (1378–1389), папа, отличавшийся вспыльчивым и резким характером, проводил проитал. политику и стремился любыми средствами упрочить папскую власть; этим он воспротивился против себя франц., испан. и нек-рых влиятельных итал. кардиналов, а также мн. европ. правителей. В кон. 1378 г. удалившиеся из Рима кардиналы собрались в *Фонди*, где, пользуясь покровительством франц. кор. *Карла V* (1364–1380), объявили о низложении *Урбана VI* и избрали папой *Роберта*, гр. Женевского, к-рый стал антипапой *Климентом VII* (1378–1394) и избрал местом своего пребывания *Авиньон*. Т. о., в Европе появились 2 папы, к-рые подвергали друг друга церковным отлучениям и настаивали на законности собственного избрания. Европ. правители заявляли о поддержке *Урбана VI* или *Климента VII*, руководствуясь преимущественно политическими интересами; при этом изменение политической ситуации нередко приводило к отказу от признания одной папской юрисдикции и к признанию

др. юрисдикции на территории отдельных гос-в, княжеств и церковных диоцезов. До 1409 г. на стороне папы *Урбана VI* и его преемников — Римских пап *Бонифация IX* (1389–1404), *Иннокентия VII* (1404–1406) и *Григория XII* (1406–1415) — оставалось большинство герм. княжеств и диоцезов Свящ. Римской империи, почти все княжества Сев. и Центр. Италии, Скандинавские

страны, Польша, Венгрия, Англия, Фландрия; антипапу *Климента VII* и его преемника антипапу *Бенедикта XIII* (1394–

1423) признавали Франция и зависевшие от нее земли (до 1398), Сицилийское королевство, гос-ва Пиренейского п-ова, Шотландия (см. карту и комментарий к ней: *Engels O.* Die Obedienzen des Abendlandischen Schismas // Atlas zur Kirchengeschichte: Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart / Hrsg. J. Martin e. a. Freiburg i. Br., 1987. S. 48*–52*. Karte 66; см. также: *Das Konstanzer Konzil: Katalog.* 2014. S. 262–263).

Многочисленные попытки светских правителей, католич. иерархов и влиятельных университетских теологов побудить представителей рим. и авиньонской линий пап к взаимным уступкам ради восстановления церковного единства не имели успеха. В 1409 г. влиятельные кардиналы рим. и авиньонской курий договорились о проведении без папской санкции вселенского Собора католич. Церкви в *Пизе* (см. *Пизанские Соборы*). В ходе соборных заседаний *Григорий XII* и *Бенедикт XIII*, отказавшиеся явиться на Собор лично или направить своих представителей, были признаны раскольниками, низложены и отлучены от Церкви. 26 июня 1409 г. *Пизанский Собор* избрал папой Римским кард. *Петра Филарга*, принявшего имя *Александр V* (1409–1410), преемником которого в 1410 г. стал антипапа *Иоанн XXIII*. *Пизанский Собор* был важным этапом на пути преодоления схизмы в католической Церкви: хотя после его завершения





появились 3 соперничавших папы, итоги Собора были признаны кор. Франции Карлом VI (1380–1422), герц. Людовиком II Анжуйским (1377–1417), претендовавшим на Неаполитанское королевство, и кор. Сигизмундом I, к-рый в 1410 г. был избран императором Свящ. Римской империи и получил титул рим. короля; т. о. позиции Григория XII и Бенедикта XIII оказались значительно ослаблены.

Поиски способов положить конец церковной схизме в нач. 10-х гг. XV в. были тесно связаны с политическими интересами поддерживавших 3 пап светских правителей. Авиньонский антипапа Бенедикт XIII к 1414 г. лишился союзников во Франции и в Италии; он пользовался покровительством Фернандо I, кор. Арагона (1412–1416), который, однако, был убежденным сторонником единства католич. Церкви и побуждал папу к переговорам с др. претендентами на Папский престол. Юрисдикцию Бенедикта XIII признавали королевства Арагон, Кастилия, Наварра, часть диоцезов Сицилии. Римский папа Григорий XII, лишившись после 1410 г. поддержки Свящ. Римской империи и итальянских княжеств, оказался в зависимости от кор. Владислава I Дураццо (1386–1414), правителя Неаполитанского королевства. После нескольких военных кампаний владения кор. Владислава I в Центр. Италии стали граничить с землями, принадлежавшими Флоренции, с территорией Папской области, к-рую стремился вернуть себе антипапа Иоанн XXIII, а также с имперскими землями, на к-рые претендовал кор. Сигизмунд I. Т. о., общей целью флорентийской знати, Иоанна XXIII и кор. Сигизмунда I стало ослабление кор. Владислава I и предотвращение его дальнейших завоеваний в Италии; в качестве одного из факторов, способствовавших такому ослаблению, рассматривалось низложение папы Григория XII и восстановление единства католической Церкви. Воспользовавшись поддержкой Людовика II Анжуйского, Иоанн XXIII в 1410–1411 гг. смог отвоевать у кор. Владислава I Рим и др. города Папской области. После неудачных военных действий Людовика II Анжуйского на юге Италии Иоанн XXIII в 1412 г. согласился заключить мир с кор. Владиславом I и признал его права на Неаполитанское королевство, а тот

признал Иоанна XXIII законным папой. Григорий XII, лишившись т. о. наиболее сильного союзника, бежал в Римини, где находился под защитой верного ему правителя города — кондотьера Карло Малатесты (1368–1429). В этот период помимо Римини и др. земель, подчиненных Малатесте, Григория XII признавали законным папой Римским лишь в некоторых диоцезах Германии. Т. о., после 1412 г. Иоанн XXIII обладал наибольшим влиянием, имея поддержку почти на всей территории Италии и в большей части герм. земель Свящ. Римской империи. Вместе с тем мир с кор. Владиславом I был непрочным, т. к. уже в 1413 г. войска короля Неаполя вновь заняли Рим, и Иоанн XXIII был вынужден бежать под защиту Флоренции. Иоанн XXIII полностью поддержал избранный флорентийской знатью курс на создание мощного политического союза Свящ. Римской империи, Флоренции, Венеции, княжеств севера Италии и городов Папской области для противостояния кор. Владиславу I (подробнее о взаимосвязи политических и церковных событий в нач. 10-х гг. XV в. см.: *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 15–48).

Все участники переговоров о создании союза признавали необходимость скорейшего созыва вселенского Собора католич. Церкви, однако их мотивация была различной. Кор. Сигизмунд I исходил из необходимости восстановления единой общепризнанной папской власти для обеспечения единства Свящ. Римской империи. Первоначально король нейтрально относился к Иоанну XXIII и в случае подтверждения его полномочий буд. Собором не имел принципиальных возражений против того, чтобы он оставался папой Римским. Однако уже в ходе предварительных консультаций с европ. правителями и университетскими теологами для Сигизмунда I стало очевидно, что лишь низложение всех 3 пап и законное избрание Собором нового Римского папы может положить конец схизме. Король был готов выступить против Иоанна XXIII и оспорить его папскую власть, но во время подготовки Собора скрывал это намерение. Флорентийцы и их итал. союзники рассчитывали, что Собор подтвердит папский статус Иоанна XXIII, к-рый был верным проводником их политических и финансовых интересов. Иоанн XXIII

полагал, что лишь вселенский Собор католич. Церкви может подтвердить законность его папских полномочий и заставить сторонников иных претендентов на Папский престол признать его юрисдикцию. В 1412 г. он, исполняя решения Пизанского Собора 1409 г., созвал Собор в Риме, однако на него явились лишь немногочисленные итал. и герм. сторонники Иоанна XXIII, а также представители Парижского ун-та и нек-рых монашеских орденов. В ходе единственного общего заседания Собора, состоявшегося 10 февр. 1413 г., была утверждена осуждавшая все сочинения Уиклифа булла Иоанна XXIII «*In generali Concilio*» (текст см.: *Mansi*. T. 27. Col. 505–508); после этого Собор завершился, не приняв к.-л. церковно-канонических решений (акты Собора не сохр.; относящиеся к работе Собора материалы и комментарий к ним см.: *АСConstanc*. Bd. 1. S. 108–165). О созыве нового Собора было объявлено в марте 1413 г. (*Ibid*. S. 165–167), однако он не состоялся. Т. о., к лету 1413 г. Иоанн XXIII окончательно убедился, что без политической и дипломатической поддержки кор. Сигизмунда I и др. европ. правителей ему не удастся организовать представительный и авторитетный Собор с участием не только его сторонников, но и оппонентов. Вслед этого он охотно поддержал инициативу кор. Сигизмунда I и вступил с ним в прямые переговоры о времени, месте и об условиях созыва Собора.

Подготовка К. С. В июле 1413 г. для обсуждения созыва Собора и подготовки предварительной встречи с королем Иоанн XXIII отправил к кор. Сигизмунду I, находившемуся на севере Италии, специальное посольство (письмо кор. Сигизмунду I от 21 июля 1413: см. *АСConstanc*. Bd. 1. S. 237–239. N 42; папские инструкции послам: *Palacký*. 1869. P. 513–514. N 56). Посольство возглавляли кардиналы Франческо *Забарелла* (1360–1417) и Антуан де Шаллан (ок. 1350–1418); в состав посольства был также включен дипломат и ученый-гуманист греч. происхождения *Мануил Хрисолор* (ок. 1355–1415). Переговоры кардиналов с королем проходили в Виджу близ оз. Комо с 13 по 31 окт. 1413 г.; сохранились приветственные речи кардиналов, содержащие пышные схоластические и риторические восхваления деятельности короля (текст см.: *АСConstanc*.





Вд. 2. S. 171–182). Хотя первоначально Иоанн XXIII предполагал провести Собор в Риме или Болонье, кор. Сигизмунд I, понимая, что др. претенденты на Папский престол откажутся посылать представителей на Собор, проходящий в подчиненном Иоанну XXIII городе в Папской области, настоял, чтобы местом соборных заседаний был назначен нейтральный Констанц, имевший статус свободного имперского города (*freie Reichsstadt*). В ходе переговоров была согласована дата начала Собора — 1 нояб. 1414 г. (итоговый протокол переговоров см.: *Palacký*. 1869. P. 515–518. N 57; ср. также: *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 49–58). В кон. нояб. 1413 г. Иоанн XXIII по приглашению кор. Сигизмунда I отправился из Болоньи, где располагалась в это время папская курия, в Лоди, где собрались для переговоров представители основных участников союза, направленного против кор. Владислава I. Кор. Сигизмунд I и Иоанн XXIII впервые встретились 30 нояб. 1413 г. в Пьяченце; 2 дек. состоялся их совместный торжественный въезд в Лоди. Подтвердив достигнутые в ходе переговоров короля с кардиналами договоренности, 9 дек. 1413 г. Иоанн XXIII буллой «*Ad pacem et exaltationem*» официально объявил о созыве К. С. Большую часть буллы занимает изложение истории попыток созвать вселенский Собор католич. Церкви со времени Пизанского Собора 1409 г. В заключительной части документа Иоанн XXIII приказывал всем представителям епископата и высшего духовенства католич. Церкви принять участие в К. С. и предлагал всем христ. князьям Европы прибыть на Собор лично или направить полномочных послов. При этом в булле не назывались темы и вопросы, обсуждение к-рых планировалось на К. С.; Иоанн XXIII ограничился общими словами, что буд. Собор призван послужить «миру и возвышению Церкви, а также успокоению всего христианского народа» (текст см.: *Mansi*. T. 27. Col. 537–538; ср.: *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 64).

Сложнейшую задачу обеспечения явки на Собор представительных делегаций из всех европ. гос-в, в т. ч. и из тех, на территории к-рых духовенство не признавало Иоанна XXIII законным папой Римским и не намеревалось подчиняться изданной им булле о созыве К. С., взял на себя



Кор. Сигизмунд I, изображенный как св. Сигизмунд. Роспись ц. Св. Троицы в Констанце. XV в.

кор. Сигизмунд I; в дипломатических переговорах он выступил в роли «защитника и заступника Церкви» (*advocatus et defensor ecclesiae*), заботящегося о церковном мире и единстве всех христиан. Иоанн XXIII поддерживал усилия короля через легатов и послов, направляемых в европ. гос-ва для переговоров со светскими и духовными властями. Еще до офиц. объявления о созыве К. С., в авг. 1413 г., кор. Сигизмунд I отправил письма, сообщавшие о его намерении организовать вселенский Собор католич. Церкви, англ. кор. Генриху V (1413–1422) и франц. кор. Карлу VI (*ACConstanc*. Bd. 1. S. 239–242. N 43–44); оба монарха поддержали идею созыва Собора и пообещали содействовать явке на него духовенства, богословов и дворян с подчиненных им земель (*Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 54–55). Первоначальная позиция папы Григория XII и признававшего его юрисдикцию духовенства относительно участия в К. С. была выражена в адресованном кор. Сигизмунду I письме кард. Джованни Доминичи (1356–1419). В нем заявлялось, что Григорий XII готов принять участие лишь в таком Соборе, на к-ром представители всех разделенных ветвей католич. Церкви будут обладать равным правом голоса, а высшим судьей будет король; Собор должен ограничиться восстановлением церковного единства и законным избранием нового папы Римского. Кард. Дж. Доминичи отмечал, что Григорий XII готов отречься от Папского престола при условии, что одновременно с ним это сделают Иоанн XXIII и Бенедикт XIII (текст см.: *ACConstanc*. Bd. 1. S. 272–275. N 67). Поскольку такие условия были неприемлемы для Иоан-

на XXIII (составленные членами его курии и отправленные кор. Сигизмунду I схолии к письму см.: *Ibid*. S. 275–289. N 68–70), Григорий XII отказался от участия в К. С. Для переговоров с ним кор. Сигизмунд I в июне 1414 г. отправил в Римини Андреа Бенци де Гуальдо (ок. 1350–1427), архиеп. Калочи, который безуспешно пытался убедить Григория XII прибыть на Собор, предлагая ему от имени короля гарантии личной безопасности, а также сохранения епископского сана и церковных доходов даже в том случае, если Собор изберет нового папу Римского и низложит всех претендентов (протокол см.: *Ibid*. S. 294–307. N 73). Несмотря на неудачный исход переговоров, Григорий XII продолжал поддерживать контакты с кор. Сигизмундом I, согласился направить в Констанц своих представителей и не стал официально запрещать посещение К. С. поддерживавшим его франц. и герм. князьям (подробнее см.: *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 96–111). Решительным противником К. С. был Бенедикт XIII, к-рый отказался обсуждать возможность отречения от Папского престола. Переговоры послов Сигизмунда I и Карла VI с кор. Фернандо I и Бенедиктом XIII проходили с июня по сент. 1414 г. в г. Морелья, на границе Каталонии и Валенсии, в рамках организованного кор. Фернандо I совещания, в к-ром приняли участие испан. и франц. епископы и теологи, признававшие юрисдикцию Бенедикта XIII (материалы переговоров см.: *ACConstanc*. Bd. 1. S. 320–328. N 84–86). По итогам переговоров Бенедикт XIII согласился провести 3-стороннюю встречу с кор. Фернандо I и кор. Сигизмундом I для обсуждения способов восстановления единства католич. Церкви, однако решительно отказался признавать законность К. С. и направлять на него своих представителей. Кор. Фернандо I занял более мягкую позицию: он отправил 3 послов в Констанц, однако в инструкциях написал им лишь наблюдать за происходящим на К. С., не признавать Иоанна XXIII законным папой и выражать протест против решений Собора (*Ibid*. S. 332–338. N 88–89; подробнее см.: *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 113–114; *Ibid*. 1997. Bd. 2. S. 3–13). Хотя попытки кор. Сигизмунда I побудить Григория XII и Бенедикта XIII к участию в К. С. не имели





успеха, переговоры с поддерживавшими их светскими правителями и духовными лицами служили популяризации идеи проведения вселенского Собора и привели к тому, что нек-рые влиятельные сторонники этих претендентов на Папский престол приняли решение явиться на К. С.

Важным фактором, оказавшим влияние на процесс подготовки К. С., было сложное политическое положение антипапы Иоанна XXIII. В 1-й пол. 1414 г. кор. Владислав I возобновил военные действия в Центр. Италии и захватил ряд земель Папской области и Флорентийской республики. Заключенный флорентийцами 22 июня 1414 г. без ведома Иоанна XXIII сепаратный мир с королем привел к охлаждению в отношениях антипапы с флорентийской знатью. Почти полностью потеряв политическую и финансовую поддержку в Италии и опасаясь, что вся Папская область окажется под властью кор. Владислава I, Иоанн XXIII принял решение переселиться в Авиньон под защиту французского короля и герц. Людовика II Анжуйского. По указанию Иоанна XXIII был отреставрирован папский дворец в Авиньоне и даже подготовлен корабль для путешествия, однако 6 авг. 1414 г. кор. Владислав I скончался. Его сестра и преемница кор. Джованна II (1414–1435) не имела возможности продолжать завоевательную политику в Италии; т. о., Папская область оказалась в относительной безопасности, и Иоанн XXIII перестал нуждаться в покровительстве кор. Сигизмунда I (*Brandmüller. 1999. Bd. 1. S. 69–84*). Источники свидетельствуют, что в этот период Иоанн XXIII пытался убедить Флоренцию и Венецию заключить с ним военный и политический союз с целью «не допустить проникновение в Италию сил из-за Альп», т. е. союз, фактически направленный против кор. Сигизмунда I (протокол заседания сената Венеции от 31 авг. 1414 см.: *ACConstanc. Bd. 1. S. 261. N 57*). Хотя идея заключения союза осталась нереализованной, замысел Иоанна XXIII свидетельствует о том, что после смерти кор. Владислава I Иоанн XXIII считал первостепенной задачей усиление и расширение своего влияния в Папской области и в Центр. Италии. Вместе с тем, как убедительно показал церковный

историк кард. В. Брандмюллер, основанная на суждениях участника К. С. кард. Гильома *Филластра* (1348–1428) гипотеза исследователей XIX–XX вв., согласно к-рой Иоанн XXIII не желал проведения К. С. и лишь под давлением кардиналов согласился отправиться в Констанц, не находит подтверждения в источниках (аргументы в пользу гипотезы см.: *Ibid. S. 182–184*; ср.: *Brandmüller. 1999. Bd. 1. S. 92–93*). Напротив, еще 20 марта 1414 г. Иоанн XXIII начал переговоры с городским советом Констанца о предоставлении охранной грамоты (*salvus conductus*), в к-рой была бы признана верховная юрисдикция Иоанна XXIII как единственного законного главы католич. Церкви во всех относившихся к церковному суду вопросах, а также гарантирована безопасность и защита папской курии во время ее пребывания в городе. Ввиду нежелания городских властей брать на себя такие обязательства, Иоанн XXIII вынужден был обратиться за посредничеством к кор. Сигизмунду I, под давлением которого городской совет в июне 1414 г. утвердил соответствующий документ. 12 авг. 1414 г. в Констанц прибыл направленный Иоанном XXIII для руководства практической подготовкой к Собору кард. Джордано Орсини (ок. 1365–1438). В сент. 1414 г. Иоанн XXIII назначил викариев для временного управления церковными делами в городах Папской области, в т. ч. в Болонье и в Риме, на время своего отсутствия в Италии (*Ibid. S. 86–89*). Т. о., Иоанн XXIII планомерно готовился к поездке на К. С.; нет свидетельств того, что он пытался отменить Собор или изменить время и место его работы. При этом, однако, осенью 1414 г. Иоанн XXIII уже не считал кор. Сигизмунда I своим политическим союзником. Еще во время переговоров в Лоди в 1413 г. Иоанн XXIII заручился поддержкой и покровительством Фридриха IV (1382–1439), герц. Австрийского, личные и политические отношения которого с кор. Сигизмундом I были сложными и в целом недружественными. 15 окт. 1414 г. по пути в Констанц Иоанн XXIII встретился с герц. Фридрихом IV в Меране; в датированной тем же числом булле «*Dum intuitus*» Иоанн XXIII назначил герц. Фридриха IV главнокомандующим (генеральным капитаном, *generalis capitaneus*) всех папских войск и объ-

явил его своим «советником и домочадцем» (*consiliarius ac familiaris domesticus*; текст буллы см.: *Hardt. 1697. T. 2. Pars 9. Col. 146–147*). Т. о., Иоанн XXIII фактически открыто заявил о присоединении к коалиции политических оппонентов кор. Сигизмунда I; среди них кроме герц. Фридриха IV были курфюрст и Майнцский архиеп. Иоганн II фон Нассау (1360–1419), герцог Лотарингии Карл II (1364–1431) и маркграф Бадена Бернхард I (1364–1431). Политические замыслы и поступки Иоанна XXIII не могли не вызвать неудовольствие кор. Сигизмунда I; ко времени начала К. С. он перестал поддерживать Иоанна XXIII и присоединился к тем участникам Собора, к-рые полагали, что для восстановления единства католич. Церкви требуется добровольное отречение или низложение всех претендентов на Папский престол и избрание Собором нового папы Римского.

Участники К. С. Благодаря дипломатическим усилиям кор. Сигизмунда I и Иоанна XXIII на К. С. были представлены большинство гос-в, княжеств и церковных диоцезов Европы. При этом из-за отсутствия единого принципа отбора делегатов к участию в Соборе были фактически допущены любые представители высшего католич. духовенства, а также князья, дворяне, университетские богословы и юристы, пожелавшие прибыть в Констанц. Точное число лиц, посетивших Констанц с 1414 по 1418 г. в качестве участников К. С., их помощников и членов свиты, неизвестно. Согласно сообщениям средневек. хронистов, в Констанце в нек-рые периоды работы К. С. находилось более 100 тыс. чел. Большинство современных исследователей считают эту цифру сильно преувеличенной, однако отмечают, что по своим масштабам К. С. действительно был наиболее крупным и представительным церковным конгрессом средневек. Европы. Согласно подсчетам Й. Ригеля, к-рый проанализировал все известные в нач. XX в. источники, содержащие списки участников К. С. и упоминания об их числе, в заседаниях К. С. приняли участие 29 кардиналов (список с комментариями см.: *Zähringer. 1935. S. 38–59*), более 300 архиепископов, епископов и их полномочных представителей, более 500 представителей монашеских орденов (аббатов, приоров и т. д.), ок.



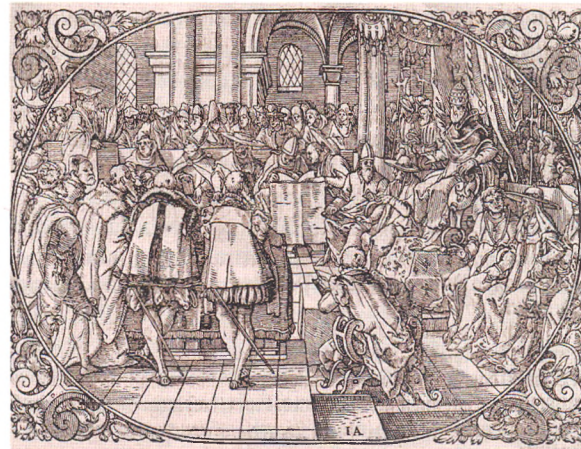


400 чиновников папской курии и церковных юристов, ок. 30 докторов теологии и ок. 300 сопровождавших их членов фактов и студентов европ. ун-тов, ок. 30 князей и герцогов, более 100 графов, неск. тысяч представителей дворянства (*Riegel*. 1916. S. 68–75; подготовленная Ригелем полная версия списка участников К. С. сохр. в рукописном приложении к диссертации, хранящейся во Фрайбургском ун-те (*Die Teilnehmerlisten des Konstanzer Konzils // Universitätsbibliothek Freiburg. GESCH. Jb 342*); описание см.: *Buck*. 1998).

В соответствии с принципом, закрепившимся на Пизанском Соборе 1409 г., все участники К. С. разделялись на нации (*nationes*). В действительности каждая из соборных наций являлась сложным конгломератом представителей гос. образований и наций в совр. смысле этого слова, объединяемых в силу церковно-политической традиции, на формирование к-рой оказали влияние как объективные факторы (географическая близость, языковая общность и т. п.), так и конкретные обстоятельства средневеков. истории Европы. Первоначально на К. С. были представлены 4 нации: 1) итальянская (*italica*), в ее состав входили представители всех гос-в и княжеств Италии, в т. ч. Папской области, а также итал. кардиналы и др. члены папской курии; 2) французская (*gallicana*), помимо представителей Французского королевства она включала также делегации из связанных с Францией владений (Бургундии, Бретани, Савойи и др. областей); 3) германская (*germanica*), к к-рой были отнесены представители герм. земель Свящ. Римской империи, а также входивших в состав империи или обладавших политической самостоятельностью гос-в и княжеств Центр., Сев. и Вост. Европы (Австрия, Дания, Швеция, Норвегия, Венгрия, Чехия, Польша и др.); 4) английская (*anglicana*) объединяла представителей Англии, Шотландии (после отказа шотланд. духовенства от поддержки антипапы Бенедикта XIII), Ирландии и находившихся под властью англ. короля областей Франции (подробнее см.: *Powers*. 1927; *Loomis*. 1932; *Idem*. 1939; *Finke*. 1937). На Пизанском Соборе 1409 г. англ. нация входила в состав герм. нации, однако на К. С. действовала как самостоятельная; она была наименее

представительной по числу участников, однако в силу политического союза между кор. Сигизмундом I и англ. кор. Генрихом V оказывала серьезное влияние на ход соборных дискуссий.

Число участников К. С., находившихся в Констанце к назначенной в булле Иоанна XXIII офиц. дате открытия Собора, было невелико; основные европ. делегации прибыли в Констанц в период между 1-й и 2-й соборными сессиями, т. е. с кон. нояб. 1414 по нач. марта 1415 г. Рань-



Констанцский Собор.
Гравюра из кн.:
[Ulrich
von Richental].
Costritzer Concilium.
Fr./M., 1575. S. [5]

ше всех в Констанце оказались представители итал. духовенства во главе с Иоанном XXIII, к-рый в сопровождении коллегии кардиналов и членов папской курии 1 окт. 1414 г. покинул Болонью и 28 окт. торжественно въехал в Констанц. Ко времени открытия К. С. в городе присутствовали 15 куриальных кардиналов (список см.: *ACConstanc. Bd. 2. S. 184–185*): Дж. Орсини, Ф. Забарелла, А. де Шаллан, Г. Филластр, Жан Алларме де Броньи (ок. 1342–1426), Анджело де Анна де Суммарипа († 1428), Жуан Алфонсу Эштевиш ди Азамбужа (ок. 1340–1415), Томмазо Бранкаччо († 1427), Антонио Панчьера (ок. 1350–1431), Бранда да Кастильоне (1350–1443), Ринальдо Бранкаччо († 1427), Лучидо Конти (1388–1437), Франческо Ландо (ок. 1350–1427), Пьетро Стефанески († 1417), Оддоне Колонна (впосл. папа Римский Мартин V). Почти все они первоначально поддерживали Иоанна XXIII; при этом кардиналы Дж. Орсини, Ф. Забарелла и др. итал. кардиналы фактически возглавляли итал. нацию и контролировали голоса итал. делегации. В политическом отношении мн. члены коллегии кардиналов и папской курии представляли интересы Флорентийской рес-

публики; сохранились документы городского совета и банкирских домов Флоренции, свидетельствующие о выделении значительных финансовых средств на содержание Иоанна XXIII и кардиналов в Констанце (подробнее см.: *Esch*. 1966). Мн. княжества и города Италии отправили в Констанц для наблюдения за ходом Собора и защиты своих политических интересов делегации или дали особые поручения зависевшим от них церковным прелатам. Так, в Констанце присутствовали представители Миланского герц-ства во главе с Манфредо делла Кроче († 1425), аббатом

монастыря св. Амвросия в Милане. Интересы Венецианской республики отстаивали кард. Ф. Ландо, еп. Джакомо да Тревизо († 1416) и д-р права, преподаватель Падуанского ун-та Рафаэле Фульгиози (1367–1427). Правительница Неаполитанского королевства кор. Джованна II, не признавшая Иоанна XXIII законным папой и находившаяся с ним в состоянии войны, несмотря на это отправила в Констанц делегацию, уполномоченную не только участвовать в Соборе, но и вести с Иоанном XXIII переговоры о заключении мирного договора. Присутствовал в Констанце и представитель герц. Людовика II Анжуйского, оспаривавшего у кор. Джованны II права на Неаполитанское королевство (*Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 134–138).

Общий принцип формирования делегации Французского королевства, к-рой принадлежало большинство голосов внутри франц. нации, был определен на поместном Соборе в Париже (окт.—нояб. 1414), где было решено, что каждая церковная провинция должна быть представлена на К. С. ее главой (архиепископом), а также неск. епископами, аббатами, докторами права и теологии; Собор также предписал, чтобы провинции обеспечили полное финансовое содержание своих делегаций (*Mansi*. T. 27. Col. 515–518). Общее





число участников К. С., относившихся к франц. нации, достигало 400 чел. (подробнее см.: *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 145–149). Наиболее активным и авторитетным франц. представителем на К. С. был кард. Пьер д'Айи (1350–1420), еп. Камбре. Значительным влиянием среди относившихся к франц. нации участников К. С. пользовались также Реймский архиеп. Рено де Шартр (ок. 1380–1444), еп. Эврё Гийом де Кантьер († 1418), титулярный католич. патриарх Антиохийский Жан Мору (1365–1437), еп. Каркасона Жеро Дюпюи († 1420). Наиболее преданным сторонником Иоанна XXIII во франц. делегации был Франсуа де Конзье (ок. 1356–1431), архиеп. Нарбона и камерарий Апостольской палаты, отвечавший за хранение папской сокровищницы и содержание папского дворца в Авиньоне. Значительное влияние на позицию французских участников К. С. оказывал Людвиг VII, герц. Баварско-Ингольштадтский (ок. 1368–1447), шурин франц. кор. Карла VI; он представлял в Констанце интересы франц. королевского дома и исполнял роль посредника между кор. Карлом VI и кор. Сигизмундом I. Враждовавший с франц. монархом бургундский герц. Иоанн II Бесстрашный (1404–1419) отправил на К. С. отдельное представительное посольство во главе с Мартеном Пуаре († 1426), еп. Арраса. 22 февр. 1415 г. в Констанц прибыла делегация Парижского ун-та; в ее состав вошли 12 докторов теологии, 2 доктора права, 2 доктора медицины и 5 магистров свободных искусств; общепризнанным лидером университетской делегации был теолог и канонист Жан Жерсон (1363–1429).

Состав англ. делегации, основные члены к-рой прибыли в Констанц 21 янв. 1415 г., был определен кор. Генрихом V и утвержден *конвокациями* провинций Кентербери и Йорк; всего в делегацию входило ок. 30 чел. Возглавляли англ. нацию на К. С. еп. Солсбери Роберт Халлам († 1417), ставший во время Собора одним из наиболее преданных союзников кор. Сигизмунда I, еп. Бата и Уэлса Николас Бабуит (1355–1424) и еп. Ковентри и Личфилда Джон Каттерик († 1419). Из присутствовавших в Констанце англ. докторов теологии наибольшим авторитетом пользовался Уильям Корфф († 1417), провост Ориел-колледжа Оксфордско-

го ун-та, убежденный противник учения Уиклифа; всего на К. С. Англию представляли 7 докторов теологии и 3 доктора права. С 1416 г. активную роль в выработке и представлении позиции англ. нации играл Ричард Флеминг (ок. 1385–1431), талантливый проповедник, получивший богословское образование в Оксфордском ун-те и в 1420 г. занявший епископскую кафедру Линкольна. В состав английской нации входили также несколько представителей Ирландии, в т. ч. еп. Корка Патрик Фокс († 1421), а также делегаты части церковной пров. Бордо, относившейся к Гаскони. Значительный вклад в защиту позиции англ. нации на К. С. внес прелат и дипломат Томас Поултон († 1433), высокопоставленный чиновник папской курии, с кон. XIV в. исполнявший в Италии дипломатические поручения кор. Генриха V и англ. епископов (подробнее о составе и деятельности англ. нации см.: *Crowder*. 1954; *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 142–145).

Германская нация являлась наиболее разнородной с т. зр. политических и церковных интересов объединенных в ней делегаций. Из 3 церковных курфюрстов на К. С. лично присутствовал курфюрст и архиепископ Майнца Иоганн II фон Нассау; архиепископы Кёльнский и Трирский ограничились отправкой посольств. Из светских князей Свящ. Римской империи, поддерживавших церковную политику имп. Сигизмунда I, в Констанце присутствовали: тесть короля Герман II (ок. 1365–1435), граф Целе; Генрих XVI (1386–1450), герц. Баварско-Ландсхутский; Вильгельм III (1375–1475), герц. Баварско-Мюнхенский, и др. В Констанц прибыли также многие влиятельные церковные князья Германии: Фридрих фон Графенек († 1418), еп. Аугсбургский; Эберхард III фон Нойхауз († 1427), архиеп. Зальцбургский; Георг фон Лихтенштейн († 1419), еп. Трентский; Николаус Любих († 1431), еп. Мерзебургский, и др. Делегации теологов направили Гейдельбергский, Пражский, Венский, Эрфуртский, Кёльнский и Лейпцигский ун-ты; среди прибывших в составе этих делегаций или в свите герм. князей теологов и канонистов были: Николаус фон Динкельсбюль (ок. 1360–1433), д-р теологии Венского ун-та и офиц. представитель австр. герц. Альбрехта V (1397–1439); Петер фон Пулкау (ок. 1370–1425), д-р теоло-

гии и офиц. представитель Венского ун-та; Дитрих Керкеринг фон Мюнстер († 1422), д-р теологии и офиц. представитель Кёльнского ун-та; августинец-еремит Йоханнес Цахарие († 1428), профессор теологии и офиц. представитель Эрфуртского ун-та, и др. (о присутствовавших на К. С. представителях европ. ун-тов в целом см.: *Dax*. 1910. S. 25–100; *Frenken*. 2007; о канонистах см.: *Frenken*. 2008). Представительную делегацию *Тевтонского (Немецкого) ордена св. Девы Марии* возглавлял Иоганн фон Валленроде (1370–1419), архиеп. Рижский; перед делегацией была поставлена задача добиваться обсуждения и решения на К. С. территориальных споров между Немецким орденом и Польским королевством, находившимися в состоянии войны. Польск. кор. *Владислава (Ягайло)* (1386–1434) и католическую Церковь в Польше на К. С. представляли Николай Тромба (1358–1422), архиеп. Гнезненский, а также неск. церковных прелатов и университетских докторов (подробнее см.: *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 138–142).

В число представителей герм. нации входили также сторонники папы Римского Григория XII; их возглавлял курфюрст Пфальца Людвиг III (1378–1436). Вместе с ним 17 янв. 1415 г. в Констанц прибыли 3 герм. епископа, оставшиеся верными Григорию XII: Иоганн фон Флеккенштайн († 1426), еп. Вормса; Рабан фон Хельмштадт (ок. 1362–1439), еп. Шпайера; Ульрих фон Альбек († 1431), еп. Вердена. В отличие от герм. сторонников Григория XII, которые с самого начала принимали участие в работе К. С., посланники Григория XII были формально направлены в Констанц лишь для переговоров с кор. Сигизмундом I; им было поручено наблюдать за ходом К. С., однако они не имели полномочий участвовать в Соборе. В состав делегации Григория XII (прибыла в Констанц 22 янв. 1415) входили кард. Дж. Доминичи, который после отречения папы Григория XII стал членом коллегии кардиналов и был одним из наиболее уважаемых и влиятельных участников К. С., и Джованни Контарини († 1451), назначенный Григорием XII титулярным лат. патриархом К-польским (см.: *ACConstanc*. Bd. 2. S. 208). Делегация Бенедикта XIII и поддерживавших его испан. правителей также





была формально направлена к кор. Сигизмунду I; в ее состав входили Диего Гомес де Фуэнсалида († 1426), еп. Саморы; Аймаон Николаи († 1443), еп. Сенеза, а также несколько докторов права и теологии (см.: *Ibid.* S. 206). Статус делегаций, признававших юрисдикцию Григория XII и Бенедикта XIII, первоначально был неопределенным. С т. зр. Иоанна XXIII и верных ему участников К. С., представители этих делегаций были раскольниками и не могли быть допущены на заседания К. С.; вместе с тем кор. Сигизмунд I признавал их полномочия, официально принимал их и вел с ними переговоры. Присутствие этих делегаций в Констанце было сильным ударом по авторитету Иоанна XXIII и постоянным напоминанием о том, что он является лишь одним из претендентов на Папский престол, а не безусловным носителем папской власти.

После того как К. С. принял постановление о низложении Бенедикта XIII, признавшие это решение испан. правители направили в Констанц своих офиц. представителей; в 1416–1417 гг. они включились в работу Собора, образовав отдельную испан. нацию. В посольство королевства Арагон входили ок. 15 дворян, представителей монашеских орденов, теологов и юристов; при этом не было ни одного епископа. Небольшую делегацию королевства Наварра возглавляли Гийом Арно де ла Борд († после 1444), еп. Байонны, и Никола Дюриш († 1423), еп. Дакса. Наиболее крупным и влиятельным было посольство королевства Кастилия, в к-рое входили Диего де Анайя Мальдонадо (1357–1437), еп. Куэнки, Хуан Родригес де Вильялон († 1424), еп. Бадахоса, связанные с Саламанкским ун-том теологи и канонисты, а также духовник короля Кастилии монах-доминиканец Луис де Вальядолид († 1436), помощником к-рого во время К. С. был Хуан де Торквемада (подробнее об участии испан. нации в работе К. С. см.: *Fromme.* 1896; *Goñi Gaztam-bide.* 1962).

Организация и регламент К. С. Общие принципы работы К. С. отразили концилиаристские тенденции, обозначившиеся во время Пизанского Собора 1409 г. и получившие обоснование в сочинениях богословов и канонистов, участвовавших в этом Соборе. Первоначально на К. С. вопросы процедуры и регламента ре-

шались Иоанном XXIII, коллегией кардиналов и чиновниками папской курии; это соответствовало общей католич. традиции, в рамках к-рой подчеркивалась определяющая роль папы Римского в созыве и проведении вселенского Собора католич. Церкви. Однако в ситуации церковной схизмы, поставившей под сомнение абсолютный характер папской власти, сторонники концилиаризма среди участников К. С. смогли провести важнейшее процедурное решение, фактически лишившее Иоанна XXIII и коллегию кардиналов возможности управлять работой Собора. В янв. 1415 г. представители англ., герм. и франц. наций выступили с требованием, чтобы голосование при принятии общих соборных решений происходило не «по головам» (*per capita*), т. е. не путем учета индивидуальных голосов всех участников Собора, а «по нациям» (*per nationes*), т. е. посредством учета коллективного голоса каждой из 4 наций, определяемого по результатам представительного обсуждения тех или иных вопросов внутри нации. Целью такой процедуры была нейтрализация голосов сторонников Иоанна XXIII среди делегатов англ., герм. и франц. наций: если при голосовании «по головам» они могли присоединиться к поддерживавшей Иоанна XXIII итал. нации и тем самым сформировать соборное большинство, то при голосовании «по нациям» они всегда оказывались в меньшинстве внутри собственных наций, а итал. нация теряла всякую возможность противостоять совместной позиции 3 др. наций. Формально К. С. не принимал к.-л. решения, утверждавшего такую процедуру, однако она была поддержана кор. Сигизмундом I и *de facto* действовала с янв. 1415 г. до окончания работы К. С. (подробнее см.: *Brandmüller.* 1999. Bd. 1. S. 196–208). Поскольку с марта 1415 г. по нояб. 1417 г. К. С. работал в условиях вакантности Папского престола, участники Собора нуждались в строгом, общепризнанном и прозрачном регламенте принятия совместных решений, к-рый был бы способен компенсировать отсутствие централизующей власти папы Римского. Офиц. документ, нормирующий весь ход соборного рассмотрения выносимых на обсуждение вопросов, на К. С. принят не был, однако общий порядок работы К. С. отражен во мн. источниках, важ-

нейшими из них являются: 1) проект соборного постановления «О форме и порядке Собора, а также о лицах и предметах, относящихся к Собору» (*De forma et ordine concilii et de personis ac rebus ad concilium pertinentibus*; сохр. в 2 версиях; см.: *ACConstanc.* Bd. 2. S. 742–758), в котором подробно изложена и обоснована сложившаяся на К. С. практика работы; 2) нормативные документы, принятые герм. и франц. нациями и устанавливающие правила принятия решений внутри наций (см.: *Hardt.* 1699. Т. 4. P. 190–192); 3) свидетельства актов К. С. и других офиц. документов о внешней процедуре принятия тех или иных решений (общий обзор см.: *Sieben.* 2000. S. 348–352; ср. также: *Hollnsteiner.* 1925; *Грбаварь.* 1946. С. 257–259; *Brandmüller.* 1999. Bd. 1. S. 391–400).

Высшим органом К. С. являлось общее собрание всех участников либо в форме торжественной сессии (*sessio solemnis*; также *sessio generalis*, *sessio publica*), либо в форме общего собрания (*congregatio generalis*, *congregatio publica*). Все торжественные сессии проходили в городском соборе Констанца и содержали обязательные литургические элементы; общее чинопоследование торжественных сессий отражено в актах К. С. и в отдельном документе — «Надлежащий способ проведения публичных сессий вселенских Соборов, практиковавшийся и соблюдавшийся на Констанцском вселенском Соборе» (текст см.: *Hardt.* 1699. Т. 5. Col. 104–107). Участники торжественной сессии собирались на утреннюю мессу, во время к-рой специально определенные проповедники произносили 2 проповеди, нередко затрагивая в них обсуждавшиеся на Соборе темы. После завершения мессы председательствующий занимал установленный в центре собора трон и начиналась собственно сессия, к-рая открывалась торжественным богослужением, состоявшим из антифона, 2 молитв Св. Духу, литании, в к-рую добавлялось особое прошение о Соборе («Благослови, управь и сохрани этот священный Собор и всякий чин церковный...»), чтения Евангелия, проповеди, пения гимна Св. Духу «*Veni Creator Spiritus*» и заключительных молитв. По окончании богослужения читались и утверждались постановления и декреты Собора, а также делались официальные объявления. Завершалась





сессия пением гимна «Te Deum» (подробный литургический анализ см.: Коер. 1964; ср. также: *Schimmel-pfennig*. 1969). На торжественных сессиях не происходило обсуждения к.-л. вопросов и слово представлялось лишь офиц. лицам, зачитывавшим заранее подготовленные документы; если требовалось подтверждение согласия участников Собора с оглашаемыми решениями, ограничивались лишь формальным произнесением «Placet!» (лат. — угодно, желательно). Всего во время К. С. состоялось 45 торжественных сессий; они проходили под председательством папы Римского, а в период *sede vacante* — старейшего из присутствующих кардиналов или кардинала-вицеканцлера. На 1-й и 2-й сессиях К. С. председательствовал Иоанн XXIII; на 3-й — кард. П. д'Айи; на 4-й и 5-й сессиях — кард. Дж. Орсини; с 6-й по 41-ю сессию — кард. Ж. Алларме де Броньи, вице-канцлер; с 42-й по 45-ю — папа Римский Мартин V. В отличие от торжественных сессий общие собрания не имели обязательных литургических элементов; они проходили как в городском соборе, так и в епископском дворце. Во время общих собраний участники К. С. утверждали общую программу работы Собора, заслушивали доклады президентов и депутатов наций, принимали офиц. посольства, знакомились с адресованными Собору документами и ходатайствами и т. д. Общему собранию подчинялись нотариусы и другие соборные чиновники, составлявшие протоколы заседаний и отвечавшие за соборную переписку (см.: *Stuhr*. 1891. S. 34–37, 75–76). С авг. 1417 г., т. е. со времени низложения Иоанна XXIII и отречения Григория XII, и до интронизации папы Римского Мартина V руководящие органы К. С. выступали как коллективный носитель высшей церковной власти: от имени К. С. выпускались буллы и другие офиц. документы, к-рые скреплялись специально изготовленной большой печатью К. С., аналогичной печатям, скреплявшим папские буллы. На аверсе печати были изображены св. апостолы Петр и Павел (традиц. изображение на папских печатях этого периода), на реверсе располагались скрещенные папские ключи и надпись: «Священный Констанцский Собор» (подробнее см.: *Schneider*. 1978).

Поскольку голосование проходило «по нациям», общие собрания К. С. в большинстве случаев выполняли лишь формальные и представительские функции, т. к. все собор-



Печать
Констанцкого Собора.
Аверс, реверс
(Гос. архив, г. Нюрнберг)

ные документы предварительно обсуждались и согласовывались нациями. Каждая нация обязана была вести списки лиц, законно прибывших на К. С. и имевших право голоса; все прочие представители нации допускались лишь на общие публичные заседания Собора как наблюдатели. Индивидуальным голосованием всех представителей каждой нации избирались: 1) президент, председательствовавший на регулярных собраниях нации (*congregatio nationis*), который должен был меняться раз в месяц (на практике эта норма нередко нарушалась); 2) депутаты (число колебалось от 4 до 8), к-рые должны были представлять принятое нацией решение на заседаниях К. С., а также излагать и ставить на голосование вопросы, возникавшие в ходе работы К. С. Президенты и депутаты могли стать представителями любого сословия, допущенного к участию в Соборе, т. е. духовенства, дворянства и университетских докторов; исключением являлись лишь кардиналы, которые никогда не занимали этих должностей (подробнее см.: *Stuhr*. 1891. S. 56–61). При голосовании внутри нации учитывалось иерархическое положение голосующих и требовалось, чтобы предполагаемое решение поддержало не простое большинство, а либо все представители нации, либо большая часть участников от каждого сословия (*maior pars cuiuslibet status* — *ACConstanc*. Bd. 2. S. 747). Решения каждой нации оглашались и обсуждались на заседаниях собрания наций (*congregatio nationum*), к-рое состояло из президентов и депутатов всех наций; обычно активное участие в этих заседаниях принимал также кор. Сигизмунд I или уполномоченные им

князья. Именно собрание наций стало основным органом выработки и согласования общих соборных постановлений и документов. Если между депутатами от наций не было единомыслия, предполагалось продолжение

обсуждения спорного вопроса до достижения полного консенсуса (*conclusio omnium nationum*) либо снятие вопроса с обсуждения; лишь в случае «насущной необходимости» (*urgentia*) допускалось принятие решения простым большинством голосов наций (*Ibid*. S. 746; ср.: *Stuhr*. 1891. S. 61–68).

Хотя в источниках упоминается о том, что в заседаниях собрания наций принимали участие представители коллегии кардиналов, невозможно с уверенностью установить, обладала ли коллегия собственным голосом в собрании наций. Неск. раз коллегия кардиналов обращалась к Собору с жалобой на то, что выработанные нациями решения становятся известны кардиналам лишь перед общим собранием К. С., так что им не удается даже обсудить предлагаемые Собору для утверждения постановления (см.: *ACConstanc*. Bd. 2. S. 33–34). Вероятно, после этих обращений кардиналам было дано право направить 6 депутатов в собрание наций (см.: *Ibid*. S. 34), однако франц. и англ. нации возражали против предоставления кардиналам права голоса в совете (см.: *Ibid*. S. 71–72); получили ли в итоге депутаты кардиналов это право — неизвестно. Общее отношение коллегии кардиналов к собранию наций было неодобрительным, поскольку кардиналы считали голосование «по нациям» нарушением иерархического принципа церковного устройства. Вместе с тем кардиналы пользовались правом участвовать в обсуждениях и голосованиях внутри той нации, к к-рой каждый из них принадлежал. Поскольку мн. кардиналы имели значительный авторитет среди представителей своей нации, в случае согласованной позиции коллегии кардиналов они могли косвенно влиять на общее решение собрания наций; это влияние





особенно усилилось в заключительный период работы К. С. (см.: *Stuhr*. 1891. S. 68–69; подробнее о деятельности коллегии кардиналов см.: *Zähringer*. 1935; *Gatzemeier*. 1937).

Наряду с общими соборными органами во время К. С. работали также специальные соборные комиссии, создававшиеся для обсуждения и подготовки решений по наиболее сложным вопросам. В частности, были организованы комиссии для расследования обвинений против Иоанна XXIII и суда над ним, для переговоров с Бенедиктом XIII об отречении от Папского престола, для расследования обвинений в ереси против Уиклифа, Гуса и Иеронима Пражского, для выработки программы необходимых церковных реформ. Во главе комиссий обычно стояли неск. кардиналов; члены комиссий выдвигались в равном количестве каждой нацией; наиболее активными участниками работы комиссий были доктора теологии и права. При обсуждении богословских вопросов руководители соответствующих комиссий неск. раз просили высказать общее мнение всех присутствовавших на Соборе докторов теологии. Совещания теологов, упоминаемые в соборных документах как «собрание докторов» (*congregatio doctorum*) или «теологический факультет» (*facultas theologica*), вероятно, проходили под рук. кард. П. д'Айи и Жерсона (см., напр.: *Hardt*. Т. 3. Col. 112–119; ср. также: *Ibid*. Т. 4. P. 14; подробнее см.: *Stuhr*. 1891. S. 69–75; *Minnich*. 2006. P. 62–69; *Frenken*. 2006; *Idem*. 2007. S. 122–144).

Основным способом представления мнений по определенному вопросу с целью их последующего обсуждения и утверждения на К. С. были т. н. записки (*schedulae*). Мн. участвовавшие в К. С. богословы и канонисты по собственной инициативе или по поручению президентов наций составляли такие записки (иногда анонимно) и предлагали их для рассмотрения на заседаниях наций. Одобренные нациями записки выражали общую позицию нации и после согласования в собрании наций становились основой для соборных постановлений. Нек-рые записки, по тем или иным причинам не принятые к рассмотрению или отклоненные нациями, в посл. переписывались и распространялись сторонниками изложенных в них взглядов, нередко превращаясь в краткие

трактаты или памфлеты. Важным способом представить широкой аудитории личную т. зр. по тому или иному вопросу во время К. С. были проповеди (*sermones*). Обязательные офиц. проповеди читались во время открывавших торжественные сессии К. С. месс; кроме того, участники Собора произносили проповеди на богослужениях, совершавшихся в храмах, к к-рым были приписаны соборные нации, а также во время общих городских праздничных богослужений. Известны заглавия ок. 400 проповедей, прочитанных в Констанце; мн. проповеди сохранились в рукописях, однако лишь малая часть из них опубликована полностью или фрагментарно (каталог и общую библиографию см.: *Nighman, Stump*. 2007; хронологический обзор с публикацией избранных фрагментов см.: *ACConstanc*. Bd. 2. S. 367–545; ср. также: *Schneyer*. 1965; *Idem*. 1967–1972; обзор и анализ содержания см.: *Arendt*. 1933). Ведение офиц. актов К. С. было возложено на группу нотариев, к-рые составляли подробные протоколы торжественных сессий и регистрировали все обсуждавшиеся документы. Ни одной рукописи актов К. С., к-рая была бы оригиналом, написанным и подписанным нотариями, в наст. время не известно; все имеющиеся рукописи являются копиями, выполненными по заказу светских или церковных властей, вслед. чего представленные в них тексты могут содержать редактуру офиц. актов, сделанную с учетом интересов заказчиков (общий обзор рукописных источников см.: *ACConstanc*. Bd. 4. S. IX–CIII; обзор и оценку изданий см.: *Crowder*. 1962; *Stump*. 1990; *Frenken*. 1998). Важнейшими неофиц. источниками, дополняющими акты Собора, являются дневники (*diarii, res gestae*) — подробные ежедневные записи о происходивших во время К. С. событиях, в к-рых нередко полностью или в пересказе приводятся связанные с работой Собора документы. Наиболее крупными по объему и богатыми по содержанию являются дневник кард. Г. Филластра (текст см.: *ACConstanc*. Bd. 2. S. 13–170) и дневник чиновника папской курии Я. Черретано (текст см.: *Ibid*. S. 171–348). Внешние обстоятельства работы К. С. подробно описаны в составленной жителем Констанца Ульрихом фон Рихенталем (ок. 1360–1437) «Хронике Констанц-

ского Собора» (последнее критическое изд.: *Buck*. 2010).

Работа К. С. Офиц. открытие К. С. состоялось 5 нояб. 1414 г. Торжественную процессию открытия возглавил Иоанн XXIII; затем в присутствии всех прибывших к этому времени участников К. С. он отслужил в городском соборе мессу Св. Духу (см.: *Hardt*. 1699. Т. 4. P. 13). Во время мессы прокуратор ключнейской конгрегации Жан де Венсель († 1436) произнес проповедь, в к-рой нашло отражение представление Иоанна XXIII о статусе и це-



Антипана Иоанн XXIII
везжает в Констанц.
Миниатюра из «Хроники...»
У. фон Рихентала. Нач. XVI в.
(Karlsruhe. BLB. Ettenheimmünster. 11.
Fol. 14v)

лях К. С. (текст см.: *ACConstanc*. Bd. 2. S. 190–196; в лит-ре проповедь нередко ошибочно датируют 16 нояб. 1414; см., напр.: *Nighman, Stump*. 2007. Pt. 3. P. 255). Венсель подчеркнул, что папа Римский является «единственным и высшим земным начальством» и обладает полнотой данной ему от Бога власти; он призвал участников К. С. действовать в согласии с папой и продолжать церковные реформы, начатые их предшественниками, указывая тем самым на необходимость следовать решениям Пизанского Собора 1409 г. (ср.: *Frenken*. 2015. S. 68).

16 нояб. 1414 г. прошла 1-я торжественная сессия К. С. В начале сессии Иоанн XXIII обратился к собравшимся с проповедью, в к-рой призвал их при обсуждении и решении всех вопросов заботиться «о мире и благосостоянии Церкви» (текст не сохр.; см.: *Hardt*. Т. 4. P. 16).





Далее был оглашен текст буллы о созыве К. С., после чего кард. Ф. Забарелла зачитал от имени Иоанна XXIII записку, в которой устанавливался регламент работы Собора (текст см.: CCCOGD. Vol. 2. Pt. 1. P. 541–544; *Hardt*. Т. 4. P. 17–19). Изложив порядок совершения церемониальной мессы перед каждой торжественной сессией Собора, Иоанн XXIII объявил, что первоочередным делом вселенского Собора является рассмотрение вопросов веры. Кроме того, папа предложил участникам К. С. представить ему и Собору мнения о том, каким образом в католической Церкви может быть проведено «необходимое реформирование» и достигнуто «желаемое примирение и умиротворение», обещая, что всем будет предоставлена полная свобода высказывания. В заключительной части записки Иоанн XXIII сообщил о составе аппарата К. С.: нотариях, писцах, ответственных за подсчет голосов и т. д. После соборного одобрения записки 1-я сессия К. С. завершилась; было объявлено о назначении 2-й сессии на 17 дек. 1414 г. Однако первоначально из-за требования кор. Сигизмунда I не проводить общих сессий до его прибытия в Констанц, а затем вслед. начавшихся в дек. 1414 г. споров о первоочередных задачах и повестке работы К. С. проведение общей сессии в дек. оказалось невозможным; 2-я сессия К. С. состоялась лишь в марте 1415 г. и проходила в радикально изменившихся церковно-политических обстоятельствах.

Определение задач К. С. Все участники К. С. соглашались с тем, что перед Собором стоят 3 основные задачи: «дело единства» (*causa unio-nis*), т. е. восстановление единства католич. Церкви и прекращение схизмы; «дело веры» (*causa fidei*), т. е. защита католич. веры от ересей, наиболее опасными из к-рых в этот период были признаны учения Уиклифа, Гуса и их последователей; «дело реформирования» (*causa reformatio-nis*), т. е. такое исправление церковного устройства, к-рое сделало бы невозможным повторение ситуации церковной схизмы и положило конец многочисленным злоупотреблениям и искажениям канонического порядка, особенно усилившимся и распространившимся в период схизмы. Однако при обсуждении способов решения этих задач и вы-

делении первоочередной задачи между участниками К. С. обнаружились серьезные разногласия.

Открывая работу Собора до прибытия в Констанц кор. Сигизмунда I и большей части участников, принадлежавших к герм., франц. и англ. нациям, Иоанн XXIII рассчитывал при поддержке своих итальянских союзников превратить К. С. в продолжение Пизанского Собора 1409 г., подтвердить свой статус законного папы Римского и тем самым исключить возможность собственного низложения. На 2-й сессии Иоанн XXIII намеревался принять соборное постановление о признании и утверждении всех решений Пизанского Собора 1409 г. Он надеялся, что Собор решит «дело единства» выгодным ему образом, низложив и отлучив от Церкви Григория XII и Бенедикта XIII; в случае принятия такого постановления Иоанн XXIII был готов пойти на уступки в «деле реформирования» и поддержать ряд адм. реформ, которые ограничивали папскую власть в пользу кардиналов и епископов (записку итал. делегации см.: *Hardt*. Т. 4. P. 23–24). Для выполнения этой программы Иоанну XXIII требовалось закрепить свой статус как высшего духовного и канонического судьи в католич. Церкви; он полагал, что этому будет способствовать выведение в разряд первоочередных «дела веры». Руководствуясь этими соображениями, Иоанн XXIII настаивал на том, чтобы в ожидании 2-й сессии кардиналы и теологи начали расследовать дело Гуса. Иоанн XXIII стремился подчеркнуть свой авторитет и внешними средствами; так, 2 февр. 1415 г. в Констанце состоялась организованная им торжественная канонизация католич. св. *Бургитты* Шведской (ок. 1302–1373).

Программа Иоанна XXIII была поддержана кардиналами и делегатами итал. нации, однако столкнулась с оппозицией теологов, к-рые в составленной в кон. нояб. 1414 г. записке отметили, что Собор должен прежде всего обратиться к «делу единства»; не оспаривая законность папской власти Иоанна XXIII, теологи предложили участникам К. С. незамедлительно начать переговоры с Григорием XII и Бенедиктом XIII и убедить их добровольно отказаться от претензий на папскую власть, пообещав взамен сохранить за ними епископское достоинство

и церковные привилегии (см.: *Hardt*. Т. 2. Col. 188–193). Прибывший в нач. дек. 1414 г. в Констанц кард. П. д'Айи поддержал и развил мнение теологов. 7 дек. он огласил на заседании общей конгрегации К. С. записку (текст см.: *Ibid.* Col. 192–195), в которой заявил, что как постановления Пизанского Собора 1409 г., так и в целом «естественное и божественное право» требуют, чтобы до рассмотрения всех частных вопросов был решен основной вопрос о «совершенном и полном единстве Церкви» (*Ibid.* Col. 194). Он указал, что дополнительное утверждение постановлений Пизанского Собора 1409 г. не имеет канонического смысла и способно лишь оттолкнуть сторонников Григория XII и Бенедикта XIII, к-рые, не признавая Пизанский Собор, тем не менее готовы обсуждать условия преодоления схизмы (*Ibid.* Col. 195). В других записках, относящихся к этому же времени, кард. П. д'Айи среди прочего отмечал, что К. С. созван «не только авторитетом [Римского] папы или апостольского престола, но и по настоянию римского короля», т. е. Сигизмунда I, к-рый «является адвокатом Церкви». Опираясь на концилиаристские идеи, кардинал писал, что в условиях схизмы король и епископы могут выступать инициаторами созыва вселенского Собора и не нуждаются в поддержке одного из претендентов на Папский престол. Исходя из этого, он утверждал, что кор. Сигизмунд I должен принять посланников Григория XII и Бенедикта XIII и предоставить им возможность донести их позицию по вопросу о способах восстановления единства Церкви до участников К. С. (см.: *Ibid.* P. 202–205; общий обзор полемики см.: *Lenné*. 1913).

После прибытия в Констанц кор. Сигизмунда I (25 дек. 1414), а также делегаций герм., франц. и англ. наций позиция сторонников незамедлительного обсуждения и решения «дела единства» значительно усилилась. 25 и 26 янв. 1415 г. кор. Сигизмунд I в присутствии конгрегации наций принял послов Григория XII, к-рые заявили, что Григорий XII готов отречься от папской власти и лично явиться на К. С., но лишь в том случае, если Иоанн XXIII не будет председательствовать на Соборе и также согласится на отречение (см.: *Hardt*. Т. 4. P. 37–39). Хотя формально это предложение





было отклонено, кор. Сигизмунд I после неск. встреч с послами окончательно убедился в том, что церковное единство станет возможным лишь после отречения или низложения Иоанна XXIII. Вступив в союз с кардиналами П. д'Айи и Г. Филластром, а также используя свое влияние на представителей герм., англ. и франц. наций, кор. Сигизмунд I стал планомерно реализовывать стратегию принуждения Иоанна XXIII к отречению от Папского престола. Ключевым этапом этой стратегии стало решение о голосовании «по нациям», принятое в нач. февр. 1415 г. (см.: Ibid. P. 40). Получив благодаря этому гарантированное большинство голосов на К. С., противники Иоанна XXIII отложили рассмотрение «дела веры» и объявили первоочередной задачей К. С. «дело единства»; при этом они исходили из убеждения, что единственным действенным способом преодоления схизмы является принуждение к отречению всех 3 претендентов на Папский престол, а в случае невозможности этого — их низложение властью вселенского Собора и последующее избрание нового папы Римского (см.: *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 173–184; *Frenken*. 2015. S. 75–79).

Преодоление схизмы (*causa unionis*). I. Переговоры с Иоанном XXIII об отречении от Папского престола и его бегство из Констанца. Общая позиция партии сторонников восстановления церковного единства путем принуждения к отречению всех 3 претендентов на Папский престол (*via sessionis*), была впервые выражена публично в записке «На вселенском Соборе...» (*In generali Concilio*), составленной в кон. янв. 1415 г., вероятнее всего, 30 янв. (текст см.: *Hardt*. Т. 2. Col. 208–213; *Mansi*. Т. 27. Col. 553–555; ср. также: *ACConstanc*. Bd. 3. S. 81–82. N 37; *Ibid*. Bd. 2. S. 18). Автором записки был кард. Г. Филластр, однако первоначально она распространялась среди участников К. С. анонимно. В записке были перечислены 3 способа восстановления церковного единства, ранее предлагавшиеся в трудах богословов и канонистов: 1) «посредством возвращения неподчиняющихся» (*per reductionem pop obedientium*), т. е. добровольного признания 2 претендентами власти 3-го и объявления его «законным» папой Римским; 2) «посредством рассмотрения и определения права» (*per discussionem et*

determinationem juris), т. е. вынесения вселенским Собором или императором суждения о том, какой из претендентов обладает законным правом на Папский престол; 3) «посредством уступки каждого из претендентов» (*per sessionem utriusque contententium*), т. е. добровольного согласия всех претендентов ради церковного мира отречься от престола и признать нового папу Римского, избранного вселенским Собором с полноправным присутствием представителей всех 3 претендентов. Подчеркивая, что лишь 3-й способ может быть реализован на практике, т. к. первые неизбежно приведут к новым раздорам, кард. Г. Филластр называл его «простым, возможным и полезным» путем к всеобщему миру и единству (*Mansi*. Т. 27. Col. 553–554). Т. к. истинный пастырь ради блага Церкви должен пожертвовать даже собственной жизнью, кардинал призывал Иоанна XXIII пожертвовать «суетными и случайными вещами: земными благами, властью, господством и всем прочим» и добровольно отречься от папской власти; в этом случае он приобретает «мир, славу, похвалу и честь пред Богом и перед людьми». Указывая на то, что в деле церковного единства вселенский Собор обладает высшим и безусловным авторитетом, кард. Г. Филластр утверждал, что в случае нежелания Иоанна XXIII совершить отречение добровольно К. С. имеет полное право «повелеть ему, чтобы он это сделал» (*jubeat ut faciat*), если он не подчинится — «принудить» (*compelli*) его, а если принуждение не будет иметь успеха — «низложить его, как соблазняющего Церковь Божию» (*Ibid*. Col. 554–555). Сразу же после появления записки ее поддержали кор. Сигизмунд I, кард. П. д'Айи, а также депутаты наций; собрание наций постановило довести ее до сведения Иоанна XXIII как общее предложение наций. Сторонники Иоанна XXIII составили неск. ответных записок, однако завязавшаяся полемика продемонстрировала слабость их позиции и отсутствие у Иоанна XXIII устойчивой поддержки среди неитал. участников К. С. (см.: *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 185–195). В это же время, вероятно, в рамках общей стратегии «принуждения к отречению», в Констанце стали распространяться анонимные записки, в к-рых Иоанн XXIII обвиняли в церковных зло-

употреблениях и преступлениях; их появление и обсуждение участниками К. С. сделало положение Иоанна XXIII еще более шатким (см., напр.: *ACConstanc*. Bd. 3. S. 66–74. N 29). 31 янв. 1415 г. кард. П. д'Айи представил коллегии кардиналов записку, в к-рой был предложен 1-й вариант «формулировки отречения» Иоанна XXIII (текст см.: *Ibid*. S. 82–83. N 38), по смыслу совпадавший с запиской кард. Г. Филластра; в процессе обсуждения этого документа нациями, проходившего в нач. февр. 1415 г., даже нек-рые итал. епископы согласились с необходимостью отречения (относящиеся к обсуждению тексты и материалы см.: *Ibid*. S. 83–115; общий обзор полемики см.: *Katterbach*. 1919).

Согласованная нациями формулировка отречения была представлена Иоанну XXIII 16 февр. 1415 г. на заседании общей конгрегации К. С. в присутствии кор. Сигизмунда I Иоанн XXIII заявил о готовности отречься от Папского престола, однако не принял предложенную ему формулировку и представил альтернативный вариант текста отречения; его автором был кард. Ф. Забарелла (текст см.: *Hardt*. Т. 2. Col. 232–233). В этом варианте подчеркивалась добровольность отречения и отмечалось, что отречение возможно лишь в том случае, если прежде отрекутся Григорий XII и Бенедикт XIII, «осужденные Пизанским Собором как еретики и схизматики». Такая формулировка не удовлетворила депутатов наций, посчитавших ее расплывчатой и ни к чему не обязывающей Иоанна XXIII (см.: *Ibid*. Col. 234–235). Вскоре была предложена новая формулировка, к-рой Иоанн XXIII «обещал перед Богом и Церковью», что он объявит о своем отречении, однако сохранял прежнее условие предварительного или одновременного отречения незаконных претендентов (*Ibidem*). Эта формулировка также не была принята нациями; депутаты потребовали, чтобы Иоанн XXIII заявил об отречении без всяких дополнительных условий и воздержался от оскорбительных замечаний в адрес других претендентов на Папский престол (*Ibid*. Col. 234–237). Многочисленные обсуждения формулировки и попытки выработать приемлемый для всех сторон вариант продолжались до кон. февр. 1415 г.; под давлением кор. Сигизмунда I Иоанн XXIII





был вынужден пойти на уступки и 1 марта согласился принять предложенную депутатами наций компромиссную формулировку текста отречения (Ibid. Т. 4. Р. 45–46; ср.: *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 209–213).

Во время 2-й торжественной сессии К. С., собравшейся 2 марта 1415 г., Иоанн XXIII принес клятвенное обещание отречься от Папского престола не только при условии отречения других претендентов (они были названы не еретиками и схизматиками, а «именующимися папами в подвластных им областях»), но и вообще в любом случае, «если посредством отречения окажется возможным обеспечить мир в Церкви Божией и искоренение схизмы» (см.: *Mansi*. Т. 27. Col. 567–568). В тот же день Иоанн XXIII издал буллу «Pacis votum», к-рой подтвердил свое решение и объяснил его причины (текст см.: Ibid. Col. 568–569).

Кор. Сигизмунд I, по-видимому, был убежден в искренности данного Иоанном XXIII обещания. Он незамедлительно принял членов делегаций Григория XII и Бенедикта XIII и поручил им передать 2 претендентам от имени К. С. предложение последовать доброму примеру Иоанна XXIII и заявить о готовности к отречению. Со стороны Григория XII никаких препятствий не предвиделось; переговоры с Бенедиктом XIII и его представителями были гораздо более сложными. Кор. Сигизмунд I смог договориться с кор. Фернандо I и Бенедиктом XIII о проведении 3-сторонней встречи в Ницце; он намеревался привезти на эту встречу уполномоченного представителя Иоанна XXIII и делегацию К. С. Однако Иоанн XXIII отказался назначать представителя, заявив, что готов сам отправиться в Ниццу. Опасаясь, что поездка в Ниццу является для Иоанна XXIII лишь способом покинуть Констанц, распустить К. С., укрыться в Авиньоне и отказаться от исполнения обещания об отречении, кор. Сигизмунд I выступил против этого. Нек-рые участники К. С., недовольные вызванной ожиданием ответа от Бенедикта XIII паузой в соборной работе, в марте 1415 г. начали покидать Констанц; чтобы воспрепятствовать этому, кор. Сигизмунд I распорядился закрыть городские ворота и не выпускать никого из города без особого дозволения. Это распоряжение настояжало Иоанна XXIII и сохраняв-

ших ему верность итал. делегатов К. С.; они настояли на созыве неск. общих конгрегаций, однако депутаты наций поддержали кор. Сигизмунда I. Утвердив решение короля, 15 марта 1415 г. общая конгрегация объявила, что К. С. ни под каким предлогом не может быть распущен до завершения «дела единства» (см.: *Hardt*. Т. 4. Р. 55–57). Однако вопрос о том, следует ли разрешать Иоанну XXIII поездку в Ниццу, вызвал раскол среди делегатов: герм. и англ. нации были на стороне кор. Сигизмунда I, тогда как франц. нация во главе с кардиналами Г. Филластром и П. д'Айи высказалась за поездку, поддержав итальянскую нацию. Позиция французов объяснялась благосклонным отношением к циркулировавшей в кулуарах, но не выносившейся на открытое обсуждение идее перенесения заседаний Собора в Авиньон. Возмущенный таким проектом кор. Сигизмунд I попытался сломить сопротивление франц. нации, однако это оказалось невозможным и привело лишь к ухудшению отношения участников К. С. к королю, к-рого стали обвинять в подавлении свободы высказывания и обсуждения спорных вопросов (см.: *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 214–223).

Вероятно, ослабление влияния кор. Сигизмунда I на участников К. С. способствовало решению Иоанна XXIII удалиться из Констанца. По мнению исследователей, отважившись на бегство, Иоанн XXIII ставил перед собой неск. целей: 1) обеспечение личной безопасности и защита собственной папской власти, т. к. в Констанце он оказался фактически пленником кор. Сигизмунда I и был принужден к принятию невыгодного решения об отречении; 2) прекращение работы К. С., т. к. Иоанн XXIII рассчитывал, что кардиналы последуют за ним, а участники К. С. откажутся считать законным Собор, на к-ром не присутствуют папа Римский и кардиналы; 3) перенесение папской кафедры в Авиньон и организация там при поддержке франц. короля, аристократии и духовенства нового вселенского Собора, к-рый подтвердил бы его полномочия (см.: *Frenken*. 2015. S. 92–93; ср. также письмо Иоанна XXIII королю Франции: *Mansi*. Т. 27. Col. 578–579). Несмотря на предостережения кор. Сигизмунда I, вероятно, догадавшегося о его планах, Иоанн XXIII при поддержке герц. Фридриха IV в ночь на 21 мар-

та 1415 г. тайно покинул Констанц. До 29 марта Иоанн XXIII находился вместе с герцогом в Шаффхаузене, а затем через Лауфенбург направился во Фрайбург. Такой маршрут



Бегство антипапы Иоанна XXIII из Констанца.

Миниатюра из «Бернской хроники» (Bern, Burgerbibliothek. 1. Vol. 1. Fol. 336). 1478–1483 гг.

свидетельствует, что Иоанн XXIII намеревался переправиться через Рейн и по территории дружественной ему Бургундии добраться до Авиньона. Известие о бегстве Иоанна XXIII привело участников К. С. в смятение; хронисты сообщают, что нек-рые кардиналы, а также мн. члены папской курии и представители духовенства также покинули город и отправились вслед за Иоанном XXIII. Однако по большей части присутствовавшие в Констанце делегаты подчинились кор. Сигизмунду I, к-рый уже 21 марта через глашатаев объявил всему городу, что К. С. будет продолжать работу, и запретил покидать Констанц, хотя и не стал удерживать кого-либо насильственно (подробнее об обстоятельствах побега см.: *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 225–228).

II. Вопрос о полномочиях вселенского Собора католич. Церкви и декрет «Haec Sancta Synodus». После бегства Иоанна XXIII из Констанца первоочередной задачей участников К. С. стало богословское и каноническое обоснование законности проведения вселенского Собора католич. Церкви без участия в нем папы Римского. Поскольку такое обоснование могло быть дано лишь в свете общих принципов концилиаризма, основными идеологами соборных решений, принятых на неск. сессиях К. С. в кон. марта — нач. апр. 1415 г., стали придерживавшиеся концилиаристских убеждений кардиналы





П. д'Айи, Г. Филластр и Ф. Забарелла, их сторонники среди клириков, а также Жерсон, возглавивший работу соборных теологов. Уже 23 марта Жерсон во время мессы произнес проповедь, в к-рой прозвучали основные тезисы концилиаризма (полный текст см.: *Gerson J. Œuvres complètes / Ed. P. Glorieux. P., 1964. T. 5. P. 39–50; ср. также: Mansi. T. 28. Col. 535–540*). Подчеркивая, что единство Церкви обеспечивается прежде всего единством ее небесного Главы — Иисуса Христа и лишь во 2-ю очередь единством ее земного главы — папы Римского, Жерсон на этом основании заявил, что всякий член Церкви, в т. ч. и папа, должен подчиняться представляющему всю полноту Церкви вселенскому Собору. Хотя вселенский Собор не может заменить собой папу Римского и присвоить полноту церковной власти, данную папе от Иисуса Христа, он может «ради созидания Церкви» (*in aedificationem Ecclesiae*) ограничивать власть папы, собираться вопреки желанию законного папы, судить «по евангельскому закону» папу, не исполняющего должным образом свои обязанности в Церкви, принимать служащие благу и единству Церкви решения, которые папа обязан исполнять.

Внешняя ситуация, сложившаяся в Констанце в кон. марта 1415 г., была крайне сложной и неопределенной. Для того чтобы обеспечить продолжение работы К. С., кор. Сигизмунд I с 22 марта начал вести консультацию с коллегией кардиналов и депутатами наций. Большинство кардиналов выступили за переговоры с Иоанном XXIII и рассчитывали, что делегации К. С. удастся убедить Иоанна XXIII вернуться в Констанц или по меньшей мере не делать офици. объявления о закрытии Собора. Кор. Сигизмунд I согласился направить к Иоанну XXIII посольство, состоявшее из 2 кардиналов и архиеп. Р. де Шартра, к-рые покинули Констанц 23 марта 1415 г. В течение неск. последующих дней почти все итальянские кардиналы по собственной инициативе уехали из Констанца в Шаффхаузен, где находился Иоанн XXIII. 25 марта вернувшийся в Констанц архиеп. Р. де Шартр привез адресованную всем кардиналам К. С. буллу Иоанна XXIII «*Intellectis quae*»; она была зачитана на заседании общей конгрегации в присутствии кор. Си-

гизмунда I (текст см.: *Hardt. T. 4. P. 68–69*). В булле Иоанн XXIII заявлял, что назначает всех членом коллегии кардиналов собственными прокураторами, т. е. представителями на К. С., и уполномочивает их вместо него заявить о его отречении в случае получения известий об отречении других претендентов на Папский престол; при этом возвращаясь в Констанц он решительно отказался. О том, что уступки и предложения Иоанна XXIII имели исключительно тактический характер и были направлены на то, чтобы затянуть переговоры и поставить под сомнение авторитет К. С., свидетельствуют отправленные им в этот же период письма поддерживавшим его европ. правителям: Иоанн XXIII утверждал, что К. С. нарушил каноническую церковную традицию, поскольку принятие решений оказалось отнято у высшего клира и передано в руки депутатов наций и мирян, т. е. докторов теологии и права (см.: *Brandmüller. 1999. Bd. 1. S. 231–232*).

Решающее значение для продолжения работы К. С. имела поддержка, к-рую кор. Сигизмунд I получил со стороны кардиналов П. д'Айи и Ф. Забареллы, согласившихся провести 3-ю торжественную сессию К. С. и объявить на ней о законности вселенского Собора независимо от присутствия на нем папы Римского. Сессия состоялась 26 марта 1415 г.; все прочие присутствовавшие в Констанце кардиналы под различными предложениями отказались явиться. Во время заседания кард. Ф. Забарелла зачитал «Декрет о целостности и авторитете Собора после бегства папы» (текст см.: *CCCOGD. Vol. 2. Pt. 1. P. 545–546; Mansi. T. 27. Col. 580–581; Hardt. T. 4. P. 72; подробнее о роли кард. Ф. Забареллы см.: Morrissey. 1978*), к-рый является 1-й краткой версией декрета «*Haec Sancta Synodus*» (сопоставление всех версий см.: *Alberigo. 1981. P. 167–173; Schneider. 1976. S. 380–384*). Формулировки документа свидетельствуют о том, что в его разработке принимал участие Жерсон; вероятно, подготовленный им текст был отредактирован кардиналами и депутатами наций в ходе предварительного обсуждения. В одобренных на сессии постановлениях участники Собора подтверждали, что К. С. созван законно и является полноправным вселенским Собором; за-

являли, что удаление из Констанца Иоанна XXIII и церковных прелатов не может нарушить целостность и авторитет К. С.; отмечали, что К. С. не может быть распущен или перенесен в др. место до того, как он решит стоявшие перед ним задачи, поэтому никто без уважительной причины не должен покидать Констанц. Обсуждение текста буд. декрета «*Haec Sancta Synodus*» продолжилось после возвращения в Констанц неск. ранее покинувших К. С. кардиналов, к-рые не пожелали ехать вместе с Иоанном XXIII во Фрайбург. Попытки выработать текст декрета, удовлетворивший бы и депутатов наций, и коллегию кардиналов, первоначально были безуспешными. Кардиналы отказывались включать в декрет общие концилиаристские тезисы о безусловной власти вселенского Собора во всех областях церковного управления, в т. ч. в области веры и церковных реформ, а также разделы, осуждавшие бегство Иоанна XXIII и содержавшие личные обвинения против него. Несмотря на это, нек-рые кардиналы согласились участвовать в 4-й торжественной сессии К. С., в ходе к-рой предполагалось утвердить подготовленную и одобренную собранием наций версию декрета. Причина согласия очевидна из последующих событий: во время состоявшейся 30 марта 1415 г. 4-й сессии кард. Ф. Забарелла при оглашении декрета намеренно исключил из него текст, неудовлетворявший кардиналов (см.: *CCCOGD. Vol. 2. Pt. 1. P. 546–548*). Это вызвало бурные протесты депутатов наций; хотя формально декрет был одобрен в сокращенном виде, участники К. С. постановили провести повторное чтение полного текста на следующей сессии (материалы дискуссии и заседания см.: *Hardt. T. 4. P. 74–91; ср.: Brandmüller. 1999. Bd. 1. S. 239–244; Frenken. 2015. S. 87–88*).

Ко времени проведения 5-й сессии К. С. (6 апр. 1415) кор. Сигизмунд I и поддерживавшие его участники К. С. смогли сломить сопротивление как итал. нации, к-рая согласилась одобрить полный текст декрета, так и коллегии кардиналов; большинство членов коллегии кардиналов решили принять участие в сессии, хотя и с оговоркой, что они не перестают подчиняться Иоанну XXIII и считать его законным папой Римским (текст «протестации»





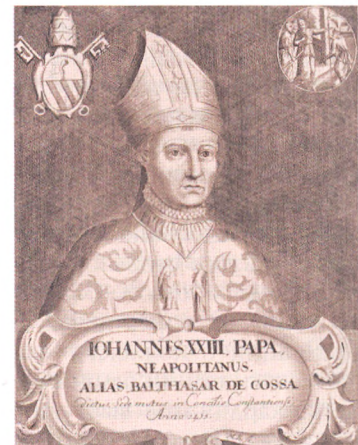
кардиналов см.: *Hardt*. Т. 4. Р. 101). О недовольстве кардиналов концилиаристским текстом декрета свидетельствует то, что кард. Ф. Забарелла отказался его оглашать, а несколько присутствовавших в Констанце кардиналов предпочли не являться на сессию; всего на сессии присутствовали 8 кардиналов. После торжественного открытия сессии Анджей Ласкаж († 1426), еп. Познанский, зачитал полный текст декрета «*Haec Sancta Synodus*» (см.: *CCCOGD*. Vol. 2. Pt. 1. Р. 548–550; *Mansi*. Т. 27. Col. 590–591; *Hardt*. Т. 4. Р. 98–99; текстологический комментарий см.: *Decaluwe*. 2006); он был одобрен всеми участниками заседания. Декрет начинается с констатации того, что К. С. «законно собран в Духе Святом», «представляет воинствующую вселенскую Церковь» и является полноправным вселенским Собором, вслед чего «имеет власть непосредственно от Христа» (*potestatem a Christo immediate habet*). Всякий член Церкви, даже обладающий папским достоинством, обязан повиноваться К. С. во всех вопросах, «которые относятся к вере, к искоренению схизмы и к реформированию Церкви во главе и в членах». Отказывающиеся подчиняться решениям К. С., а также «любого другого последующего законно созванного вселенского Собора» объявляются подлежащими церковному наказанию, для наложения к-рого может быть использована в т. ч. и помощь светской власти (см.: *Mansi*. Т. 27. Col. 590). Именно содержание этих 2 начальных разделов декрета вызывало наибольшие возражения у кардиналов: они полагали, что расширение полномочий вселенского Собора на область верования и сферу церковных реформ подрывает традиц. систему принятия догматических и церковно-канонических решений и ставит под сомнение уже сложившееся к этому времени католич. учение об особом значении папы Римского как хранителя истин веры и церковного законодателя. Говоря не только о К. С., но и вообще о любом вселенском Соборе, составители документа тем самым превращали вселенский Собор в постоянно действующий церковный институт, власть к-рого в Церкви объявлялась выше властных полномочий любого, даже законного папы Римского, и тем самым приобретала безусловный и неограниченный

характер (подробнее о значении декрета см.: *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 246–257; ср. также: *Alberigo*. 1981. Р. 187–240). Остальные пункты декрета имеют практическое содержание и в основном повторяют ранее принятые постановления: Иоанну XXIII запрещалось распускать или переносить К. С., а также перемещать папскую курию из Констанца в др. место; объявлялись не имеющими законной силы все церковно-адм. решения, к-рые Иоанн XXIII принял или намеревался принять, начиная с открытия К. С. (перемещения клириков, предоставление бенефициев, канонические наказания и т. п.); подтверждалось, что все решения К. С. принимались и принимаются «в полной свободе» (*in plenaria libertate*) и отвергались противоположные этому заявления, сделанные ранее Иоанном XXIII и некоторыми кардиналами (см.: *Mansi*. Т. 27. Col. 590–591). Завершался декрет неск. пунктами, адресованными непосредственно Иоанну XXIII (присутствуют не во всех рукописях): участники К. С. объявляли его отъезд из Констанца «незаконным и вредящим благу Церкви»; предписывали ему вернуться на К. С. и лично осуществить обещанное отречение; угрожали, что в случае отказа К. С. перестанет считать его законным папой Римским и начнет против него процесс, как против «пособника схизмы и заподозренного в ереси»; обещали, что в случае добровольного приезда в Констанц ему и его окружению будут представлены гарантии полной безопасности и свободы (*Ibid.* Col. 591).

Принятие декрета «*Haec Sancta Synodus*» стало твердым и ясным выражением уверенности большинства участников К. С. в наличии у них права решать любые вопросы церковной жизни без учета мнений Иоанна XXIII, коллегии кардиналов и отдельных клириков и богословов, выразивших сомнения в наличии у вселенского Собора абсолютной власти в Церкви. Утвердив собственный авторитет декларативно и законодательно, участники К. С. видели свою дальнейшую задачу в том, чтобы практически проявить этот авторитет во всех 3 «делах», т. е. в решении стоявших перед К. С. проблем. Уже на 5-й сессии К. С. было принято постановление об активизации расследования дела Гуса и утверждена соответствующая ко-

миссия (см.: *Ibid.* Col. 592); вскоре также были созданы комиссии для обсуждения необходимых церковных реформ. Однако в центре внимания К. С. продолжало оставаться «дело единства», для решения которого требовалось добиться отречения Иоанна XXIII и др. претендентов на Папский престол.

III. Процесс против Иоанна XXIII и его отречение от Папского престола. Следуя заявленным в декрете «*Haec Sancta Synodus*» общим принципам, участники К. С. в апр. 1415 г. приступили к обсуждению конкретных способов принуждения Иоанна XXIII к отречению от Папского престола. В ходе дискуссий обозначились 2 основные стратегии: сторонниками 1-й были кардиналы, предлагавшие во время переговоров получить от Иоанна XXIII формальное отречение и считавшие необязательным его личное присутствие в Констанце; сторонниками 2-й были кор. Сигизмунд I и поддерживавшие его депутаты наций, к-рые настаивали на незамедлительном личном



Антитана Иоанн XXIII.
Гравюра. XVII в.

приезде Иоанна XXIII в Констанц. Хотя кор. Сигизмунд I не препятствовал переговорам членов коллегии кардиналов с Иоанном XXIII и даже поощрял эти переговоры, принятые им самим практические меры свидетельствуют о том, что он изначально был уверен в бесплодности переговоров и был готов арестовать, судить и низложить Иоанна XXIII. На 5-й сессии К. С. кор. Сигизмунд I заявил, что он приложит все усилия для возвращения Иоанна XXIII в Констанц и намеревается вести военные действия против обеспечившего побег Иоанна XXIII и укрывающего его герц. Фридриха IV (см.:





Кор. Сигизмунд I
принимает герц. Фридриха IV.
Гравюра из кн.: [Ulrich von Richental].
Concilium zu Constanz. Augsburg.
1483. Bl. XXVIII

Hardt. Т. 4. Р. 100–101). Еще 30 марта 1415 г. кор. Сигизмунд I указом объявил о лишении герц. Фридриха IV всех законных прав на территории Свящ. Римской империи (т. н. Van und Acht; текст см.: Geschichtsblätter aus der Schweiz / Hrsg. J. E. Kopp. Lucern, 1856. Bd. 2. S. 106–108); вскоре после этого соседствовавшие с герц. Фридрихом IV германские князья вторглись в его владения. Подавленный военными успехами противников герц. Фридрих IV в сер. апр. 1415 г. обратился к кор. Сигизмунду I с просьбой о примирении; посредником в переговорах между ними стал курфюрст Пфальца Людвиг III.

На 6-й сессии К. С. (17 апр. 1415) было принято решение направить к Иоанну XXIII посольство с предложениями о форме отречения. 23 апр. 1415 г. возглавляемая кардиналами Ф. Забареллой и Г. Филластром делегация прибыла в Брайзах-ам-Райн, где с сер. апреля находился Иоанн XXIII с небольшой свитой. Переговоры кардиналов с Иоанном XXIII не привели к к.-л. результатам. Справедливо опасаясь, что герц. Фридрих IV заключит мир с кор. Сигизмундом I и согласится выдать его королю, 25 апр. Иоанн XXIII дважды пытался переправиться через Рейн, однако был задержан солдатами герцога и с этого момента фактически находился под арестом. На состоявшейся 26 апр. встрече курфюрста Людвиг III с герц. Фридри-

хом IV были согласованы условия мира между герцогом и кор. Сигизмундом I; герцог согласился доставить Иоанна XXIII во Фрайбург и передать его под охрану курфюрста Людвиг III. Даже оказавшись под стражей, Иоанн XXIII в ходе повторных переговоров с посольством выразил нежелание возвращаться в Констанц, однако заявил, что готов совершить отречение немедленно, не дожидаясь отречения др. претендентов, если ему будет гарантирована личная свобода. 2 мая посольство вернулось в Констанц и представило условия Иоанна XXIII имп. Сигизмунду I и депутатам наций. Однако кор. Сигизмунд I, уже получивший известия о пленении Иоанна XXIII, отказался обсуждать эти условия и заявил о начале судебного процесса против Иоанна XXIII (см.: Hardt. Т. 4. Р. 139–140; ср.: Brandmüller. 1999. Bd. 1. S. 267–278).

Несмотря на протесты кардиналов, в тот же день состоялась 7-я торжественная сессия К. С., где был зачитан офиц. вызов (citatio), предписывавший Иоанну XXIII предстать перед судом К. С. и содержащий перечень основных обвинений против него (см.: Mansi. Т. 27. Col. 625–627; Hardt. Т. 4. Р. 143–146). Полагавшиеся в соответствии с процедурой средневек. судопроизводства еще 2 вызова были оглашены на 9-й (13 мая 1415) и 10-й (14 мая 1415) сессиях (см.: Hardt. Т. 4. Р. 168, 172–175, 181–182); дополнительный 4-й вызов был обнародован 16 мая 1415 г. (Ibid. Р. 193–196). На 9-й сессии был утвержден состав следственной комиссии, состоявшей из 13 чел., которую возглавили кардиналы Дж. Орсини и Г. Филластр (Ibid. Р. 171). К этому времени Иоанн XXIII, все еще находившийся под стражей во Фрайбурге, полностью лишился поддержки кардиналов: хотя он поручил кардиналам Ф. Забарелле и Г. Филластру быть его представителями (procuratores) во время процесса, оба отказались, присоединившись к общему решению К. С., согласно к-рому обвиняемый должен был отвечать на обвинения лично, а не через представителей (Ibid. Р. 169–170). На 10-й сессии Иоанн XXIII был признан «невывшимся» (contumax, средневек. юридический термин) для ответа на обвинения, что позволяло вести процесс против него без его присутствия; после этого было прочитано и одобрено решение

о полной приостановке (suspensio) его папских полномочий (Ibid. Р. 183–186).

В результате работы следственной комиссии, с 16 по 24 мая рассматривавшей устные и письменные показания ок. 40 свидетелей, было составлено обширное обвинительное заключение из 70 пунктов с перечислением вмененных Иоанну XXIII преступлений (текст см.: Ibid. Р. 196–208; ACConstanc. Bd. 3. S. 157–209): он с юности вел нечестивую жизнь, посредством симонии сделал церковную карьеру ради наживы и жизни в роскоши, вымогал деньги у подчиненного ему духовенства, занял Папский престол, отравив антипапу Александра V, сожительствовал с женой своего брата, предавался распутству и содомии, торговал церковными должностями и бенефициями, заявлял в частных беседах о неверии в Бога и отвергал бессмертие души, намеренно препятствовал прекращению церковной схизмы. Разнообразие и тяжесть предъявленных обвинений заставляют совр. исследователей сомневаться в достоверности большинства из них. Выступавшие перед комиссией свидетели в большинстве случаев заявляли, что лишь «слышали» о тех или иных преступлениях Иоанна XXIII, вслед. чего не могут считаться свидетелями в строгом юридическом смысле этого слова. Задача следователей, по-видимому, заключалась не в объективном рассмотрении обвинений, а в их быстром утверждении на формальных основаниях. Целью процесса было создание образа морального чудовища ради оправдания канонически сомнительного акта низложения папы Римского, который незадолго до этого признавался законным и полноправным главой католич. Церкви и распоряжением к-рого был созван К. С. (Brandmüller. 1999. Bd. 1. S. 287–290). Последующее одобрение этого обвинительного заключения участниками К. С., многие из к-рых были хорошо осведомлены о том, что обвинения в значительной мере сводились к ложным измышлениям и слухам, является одним из наиболее мрачных и нравственно сомнительных решений К. С. (Idem. 2000)

17 мая 1415 г. Иоанн XXIII был доставлен в г. Радольфцелль, находящийся неподалеку от Констанца. Получив от представителей К. С. оповещение о ходе процесса против него, Иоанн XXIII сообщил о готовности



в любое время принести отречение, а также признать себя виновным во вменявшихся ему преступлениях и просил лишь пощадить его честь. Просьба Иоанна XXIII, поддержанная кардиналами, была выполнена лишь частично: при публичном оглашении и утверждении обвинительного заключения во время 11-й торжественной сессии К. С. (25 мая 1415) были зачитаны 54 пункта обвинения; наиболее оскорбительные пункты были опущены «ради чести апостольского престола» (см.: *Hardt*. Т. 4. P. 228–256). 27 мая 1415 г. окончательный список обвинений был доставлен Иоанну XXIII; ему было предложено согласиться с ними или представить доказательства их неправоты. Отказавшись оправдываться, Иоанн XXIII не без иронии заявил, что сонм участников К. С., утвердивший обвинение, не может ошибаться и что он во всем покорится решению Собора (*Ibid.* P. 272–276). 29 мая 1415 г. на 12-й торжественной сессии К. С. процесс завершился оглашением приговора и объявлением о низложении Иоанна XXIII (см.: *CCCOGD*. Vol. 2. Pt. 1. P. 558–561; *Mansi*. Т. 27. Col. 713–720; *Hardt*. Т. 4. P. 269–285). В документе участники К. С. заявляли, что вслед доказанных в ходе процесса тяжких преступлений Иоанн XXIII отстраняется от Папского престола, лишается всякой духовной и светской власти и низлагается вселенским Собором; все христиане освобождаются от обязанности повиновения ему; кор. Сигизмунду I предоставляется право содержать Иоанна XXIII под стражей до тех пор, пока это будет необходимо «ради единства Церкви» (*Hardt*. Т. 4. P. 280–281). После оглашения постановления участникам К. С. было предложено высказать возражения против него, однако ни одного возражения не прозвучало; приговор был утвержден голосованием «по нациям» и общим одобрением собравшихся. Затем публично была уничтожена папская печать Иоанна XXIII; с этого момента в офиц. документах он назывался мирским именем — Бальтазар Косса. Завершилась сессия принятием 2 постановлений: коллегии кардиналов без разрешения К. С. запрещалось собирать конклав и избирать нового папу Римского (*Ibid.* P. 282–285); было объявлено, что никто из 3 претендентов на Папский престол не является законным Римским па-

пой, что фактически означало начало периода *sede vacante* (*Ibid.* P. 284–285). 31 мая 1415 г. решение К. С. было доставлено Коссе; он признал и одобрил его, а также публично объявил о том, что «безусловно, свободно и добровольно» отрекается от папской власти (*Ibid.* P. 292–296). В нач. июня 1415 г. Косса был передан курфюрсту Людвигу III для содержания под стражей; он был освобожден лишь после окончания К. С., в 1419 г. (см.: *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 282–297, 305–310).

Оценивая церковно-каноническое значение низложения Иоанна XXIII, совр. католич. ученые, отчасти повторяя аргументы средневеков. католич. противников концилиаризма, нередко указывают на то, что низложение Иоанна XXIII не может рассматриваться как прецедент низложения законного папы Римского законно созванным вселенским Собором по 2 основаниям: 1) к моменту низложения Иоанн XXIII был согласен без к.-л. предварительных условий добровольно отречься от Папского престола, поэтому постановление К. С. низлагало папу Римского, заранее согласившегося быть низложенным; 2) участники К. С. не считали Иоанна XXIII законным папой Римским, поэтому его низложение фактически являлось актом объявления о непризнании его законности (см.: *Ibid.* S. 298–300). Оба аргумента, однако, вступают в противоречие с засвидетельствованными в документах фактами: 1) участники К. С. намеренно не приняли отречения Иоанна XXIII до вынесения приговора и низложения, тем самым продемонстрировав собственное безразличие к его согласию или несогласию с низложением; 2) несмотря на всю тяжесть обвинений, Иоанн XXIII во время процесса против него считался и именовался законным папой Римским. Хотя вопрос о том, являлся ли на момент низложения Иоанн XXIII объективно законным Римским папой, современным каноническим правом католич. Церкви решен отрицательно, участники К. С. были уверены в наличии у них права судить и низлагать папу Римского, которого они субъективно считали законным. Вслед этого защитники абсолютного характера папской власти не могут отрицать того, что К. С., признаваемый католич. Церковью полноправным вселенским Собором, *de jure* и *de facto*

отверг основополагающий принцип средневеков. и совр. католич. канонического права, согласно к-рому «первый престол никем не может быть судим» (CIC (1917). Can. 1556; CIC. Can. 1404).

IV. Отречение Григория XII от Папского престола. Низложением Иоанна XXIII оказалось устранено последнее препятствие к отречению Григория XII. 15 июня 1415 г.



Папа Римский Григорий XII.
Гравюра. XVII в.

в Констанц прибыло посольство Григория XII, возглавляемое его главным покровителем и защитником Малатестой. Церемония отречения, условия к-рого были согласованы Малатестой с кор. Сигизмундом I и депутатами соборных наций в ходе предварительных консультаций, состоялась во время 14-й сессии К. С. (4 июля 1415). Особый характер сессии подчеркивался тем, что во время 1-й части церемонии, предварявшей обычно открывавшую сессию мессу, место председательствующего занимал не кард. Ж. де Броньи, а кор. Сигизмунд I, облаченный в парадную королевскую мантию. В начале сессии были зачитаны 2 буллы Григория XII, подтверждавшие полномочия Малатесты, кард. Дж. Доминичи и др. членов делегации. Кард. Дж. Доминичи произнес проповедь, содержащую восхваления благоразумию и добродетели Григория XII. По окончании проповеди он же зачитал акт «*Quia sanctissimus*» (текст см.: *Mansi*. Т. 27. Col. 734; *Hardt*. Т. 4. P. 371), в к-ром Григорий XII объявил о том, что он признаёт К. С. законным вселенским Собором, официально «созывает» (*convoco*) его, а также одобряет и утверждает все его постановления. Кард. Г. Филластр сообщил,



что этот акт был одобрен представителями 4 наций и кардиналами, однако заметил, что это было сделано «по необходимости», ради последующего отречения Григория XII (см.: ACConstanc. Bd. 2. S. 46). В постановлении К. С. одобрение было выражено так, что не содержало прямого признания Григория XII законным папой Римским и не ставило К. С. в зависимость от его решений: «Вселенский Констанцкий Собор... целиком и полностью принимает... созыв, признание, одобрение и утверждение, сделанные ныне от имени Господина, именуемого в подчиненных ему областях Григорием XII... учитывая, что прибавление уверенности посредством благой гарантии никому не вредит, но всем приносит пользу...» (*Hardt*. Т. 4. Р. 372). После этого было объявлено о восстановлении церковного единства и представители Григория XII заняли полагающиеся им по чину места среди участников К. С. (см.: CCCOGD. Vol. 2. Pt. 1. P. 564–565).

Во время 2-й части заседания, начавшейся после совершения мессы, были оглашены и утверждены декреты, в которых оговаривались некоторые условия объединения: 1) признавались имеющими законную силу все постановления Григория XII, относящиеся к подчиненным ему областям; 2) объявлялось о принятии в коллегию кардиналов Григория XII и 6 подчиненных ему кардиналов; 3) гарантировалось, что чиновники курии Григория XII будут включены в курию К. С. и буд. папскую курию (*Ibid*. P. 567–571; *Hardt*. Т. 4. Р. 377–378). Завершило сессию провозглашение отречения Григория XII; Малатеста от его имени заявил, что Григорий XII «отрекается и отказывается от папства и от всех папских прав» (*Hardt*. Т. 4. Р. 380; CCCOGD. Vol. 2. Pt. 1. P. 571); с этого времени он именовался мирским именем — Анджело Коррарио. 20 июля 1415 г. в замке Монтефьоре близ Римини Коррарио объявил о своем отречении кардиналам. Из-за преклонного возраста он отказался от поездки на К. С., однако в нояб. 1415 г. в Констанц прибыли 3 кардинала, которые вместе с уже присутствовавшими на Соборе кард. Дж. Доминичи и католическим патриархом Дж. Контарини представляли интересы ранее подчинявшихся Коррарио клириков (см.: *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 311–321).

В католич. историографии и канонистике добровольному отречению Григория XII придано особое значение вслед. того, что совр. католич. Церковью именно рим. линия пап объявлена законной, тогда как другие претенденты считаются антипапами. Т. о., признание Григорием XII К. С. означает для католич. канонистов легитимацию созыва Собора законным папой Римским; его отречение признают началом периода *sede vacante* в строгом каноническом смысле.

V. Переговоры с Бенедиктом XIII и его низложение. Начатые еще до открытия К. С. при посредничестве кор. Фернандо I переговоры кор. Сигизмунда I с Бенедиктом XIII к сер.



Антипапа Бенедикт XIII.
Гравюра. XVII в.

1415 г. не привели к к.-л. заметным результатам. По настоянию кор. Сигизмунда I как К. С. в целом, так и отдельные его авторитетные участники обращались к Бенедикту XIII с посланиями, в которых призывали его к добровольному отречению. На 16-й сессии К. С., состоявшейся 11 июля 1415 г., был утвержден состав посольства, к-рое во главе с кор. Сигизмундом I должно было отправиться в Нарбон для встречи с Бенедиктом XIII. Всего в посольство входили ок. 20 чел.; более половины из них были куриальными юристами и университетскими докторами (см.: *Mansi*. Т. 27. Col. 769–770; *Hardt*. Т. 4. Р. 456–459; ср.: *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 401–402). Полномочия посольства были подтверждены в ходе 17-й сессии (15 июля 1415); через неск. дней после этого оно покинуло Констанц и в сер. авг. 1415 г. прибыло в Нарбон. Поскольку Бенедикт XIII отказался приехать в этот

город, переговоры с ним проходили в испан. г. Перпиньян (кон. сент.—нач. нояб. 1415), куда для участия в переговорах или наблюдения за ними съехались мн. представители испан. и франц. духовенства. В ходе переговоров Бенедикт XIII в очередной раз отверг предложение кор. Сигизмунда I и делегации К. С. о безусловном отречении и выдвинул ряд требований, лишь в случае выполнения к-рых он был согласен обсуждать отречение. В частности, Бенедикт XIII настаивал на необходимости проведения канонически безупречных выборов нового папы Римского, подчеркивая при этом, что он является единственным законным кардиналом, т. к. получил кардинальское достоинство еще до начала схизмы, поэтому ему должна принадлежать особая роль при организации выборов. Хотя переговоры кор. Сигизмунда I с Бенедиктом XIII завершились безрезультатно, Сигизмунду I удалось убедить кор. Фернандо I в том, что лишь незамедлительное отречение Бенедикта XIII сможет положить конец схизме. Кор. Фернандо I потребовал от Бенедикта XIII согласиться на отречение, угрожая в случае отказа вывести все собственные владения и владения своих союзников из подчинения ему. Опасаясь, что король задержит его и принудит к отречению силой, Бенедикт XIII 13 нояб. 1415 г. покинул Перпиньян и в скором времени обосновался в замке Пеньискола близ Валенсии, откуда управлял сохранявшим ему верность духовенством во Франции и в Испании (подробнее о переговорах см.: *Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 22–39; *Frenken*. 2015. S. 103–106; основные мат-лы см.: ACConstanc. Bd. 3. S. 427–509).

Разгневанный бегством Бенедикта XIII кор. Фернандо I привел в исполнение свою угрозу и созвал Собор духовенства Арагона, Кастилии и Наварры, участники к-рого согласились объявить о выходе из подчинения Бенедикту XIII. В ходе переговоров послов кор. Фернандо I и созданного им Собора с делегацией К. С. были составлены «Нарбонские главы» (*Capitula Narbonensia*) — подробное изложение условий прибытия испанского духовенства на К. С. и участия в выборах нового папы Римского; 13 дек. 1415 г. документ был подписан всеми представителями обеих сторон (текст с подписями см.: *Mansi*. Т. 27. Col. 812–824).



Согласно «Нарбонским главам», правители гос-в Пиренейского п-ова брали на себя обязательство обеспечить явку на К. С. делегаций из подчиненных им земель; участники К. С. со своей стороны обещали, что члены этих делегаций будут полноправными участниками Собора; что К. С. не будет отменять церковных распоряжений Бенедикта XIII (в т. ч. назначений на церковные должности и предоставлений бенефициев) и вторгаться в дела подчинявшихся ему диоцезов, но ограничится низложением Бенедикта XIII; что выборы папы Римского состоятся лишь после суда над Бенедиктом XIII, если он откажется добровольно отречься (подробнее см.: *Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 43–46). 4 февр. 1416 г. «Нарбонские главы» были ратифицированы общей конгрегацией К. С. (см.: *Hardt*. Т. 4. P. 586–602). Процесс распространения «Нарбонских глав» в диоцезах Пиренейского п-ова и последующей отправки делегатов на К. С. оказался сложным и продолжительным по времени; мн. епископы и клирики заявляли о верности Бенедикту XIII и отказывались признавать законность К. С. Лишь благодаря настойчивости гос. властей к кон. 1416 г. на К. С. прибыло значительное число испан. епископов, клириков и университетских докторов (см.: *Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 228–259). Появление на К. С. полноценного представительства испанской нации устранило сомнения в легитимности Собора, подтвердило его вселенский характер и сделало возможным проведение признанных всей католич. Церковью выборов папы Римского.

Ввиду упорного отказа Бенедикта XIII отречься от Папского престола участники К. С. на 23-й сессии (5 нояб. 1416) постановили начать против него судебный процесс с целью последующего низложения (*Hardt*. Т. 4. P. 959–966). Работу следственной комиссии возглавили кардиналы Г. Филластр и Ф. Забарелла; в комиссию входили епископы Ж. Мору и Р. Халлам, а также еще ок. 10 клириков, теологов и канонистов, в т. ч. и принадлежавших к испан. нации. Комиссия видела свою главную задачу в обеспечении канонической безупречности процесса, поскольку от его законности напрямую зависела законность избрания буд. папы Римского. Вскоре был составлен предварительный список вы-

двигаемых против Бенедикта XIII обвинений (см.: *Ibid*. P. 969–976), который использовался при последующем опросе свидетелей и при подготовке окончательного обвинительного заключения. В отличие от процесса против Иоанна XXIII все обвинения против Бенедикта XIII имели не нравственный, а церковно-канонический характер; подробно рассмотрев церковную деятельность Бенедикта XIII, составители обвинений выделили те его действия, к-рые привели к усилению церковной схизмы и препятствовали ее прекращению. Бенедикт XIII был обвинен в том, что он намеренно «доводил Церковь до такого состояния, в котором невозможно было ее врачевание» (*Ibid*. P. 974); на этом основании он был объявлен неисправимым схизматиком (*schismaticus inveteratus*), противящимся миру и единству Церкви, и еретиком, собственными поступками отвергшим догмат о единой и соборной Церкви (*Ibid*. P. 976; ср.: *Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 262–264). Во время 24-й торжественной сессии К. С. (28 нояб. 1416) был оглашен офиц. вызов Бенедикта XIII на суд Собора (*citatio*); Бенедикту XIII для явки на суд было дано 100 дней с момента оглашения вызова на К. С. или 70 дней с момента его доставки делегацией Собора в замок Пеньискола (*Hardt*. Т. 4. P. 986–995). В янв. 1417 г. текст обвинения и вызова был доставлен Бенедикту XIII; приняв посольство К. С., он заявил, что не признает Собор законным и отвергает все обвинения (протоколы встречи и письменный ответ Бенедикта XIII см.: *Ibid*. P. 1161–1183). На 32-й сессии К. С. (1 апр. 1417) Бенедикт XIII был признан «неявившимся» (*contumax*), Собор постановил вести процесс против него без его присутствия (*Ibid*. P. 1214–1217). Процессуальные действия продолжались до кон. июля 1417 г.; в этот период на нескольких торжественных сессиях К. С. зачитывались обвинения против Бенедикта XIII и заслушивались показания свидетелей. Вынесение окончательного приговора откладывалось как по причине постоянно увеличивавшегося списка обвинений (окончательный список содержит ок. 90 пунктов; текст см.: *Mansi*. Т. 27. Col. 1079–1100; *Hardt*. Т. 4. P. 1230–1271) и количества свидетелей, так и из-за желания участников К. С. дожидаться присоединения к Собору делега-

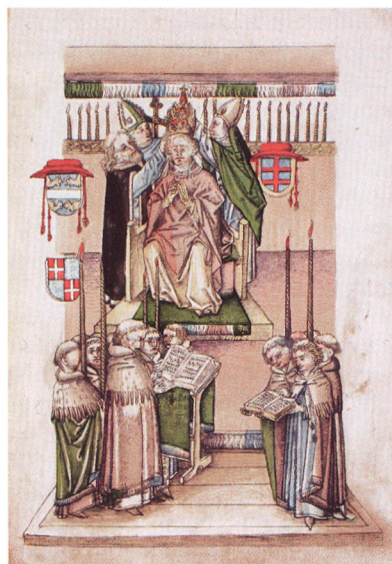
тов Кастилии, участие к-рых в утверждении приговора призвано было подчеркнуть отказ прежних сторонников Бенедикта XIII от подчинения ему (см.: *Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 269–274). Приговор (*sententia*) был оглашен на состоявшейся 26 июля 1417 г. в присутствии кор. Сигизмунда I 37-й сессии К. С. (текст см.: CCCOGD. Vol. 2. Pt. 1. P. 606–608; *Mansi*. Т. 27. Col. 1141–1142; *Hardt*. Т. 4. P. 1373–1377): Бенедикт XIII был признан «известным, явным и неисправимым еретиком», на словах и в поступках отвергшим веру в «единую, святую и соборную Церковь»; на этом основании он объявлялся лишенным папского достоинства и низложенным, а также отлученным от католич. Церкви. Бенедикт XIII, к-рый с этого момента в документах К. С. упоминается под мирским именем — Педро де Луна, не признал низложения и до конца жизни считал себя законным папой Римским, однако число его сторонников неуклонно уменьшалось, и серьезного противодействия решениям К. С. он оказать не мог.

VI. Избрание папы Римского Мартина V. Согласно общему мнению участников К. С., завершением «дела единства» должно было стать «согласное, благое и каноничное» избрание нового папы Римского, «единственного, истинного и несомненного Римского понтифика» (*ACConstanc*. Bd. 2. S. 107–108). Предварительное обсуждение условий и процедуры будущего избрания началось еще до окончания процесса против Бенедикта XIII и происходило в контексте острых споров о дальнейшей повестке работы К. С. В нач. 1417 г. кор. Сигизмунд I после долгого отсутствия на К. С. вернулся в Констанц; вскоре он выдвинул предложение, чтобы после низложения Бенедикта XIII К. С. занялся «делом реформирования» и принял декреты по вопросам церковных реформ до избрания нового папы Римского. Это предложение поддержали герм. и англ. нации, однако против него решительно возражали кардиналы, а также представители др. наций, считавшие, что задача положить конец неестественному состоянию католич. Церкви, лишенной законной главы, является более важной, чем реформирование частных церковных порядков и институтов. Желая ограничить влияние кардиналов на участников К. С., кор. Сигизмунд I





и его сторонники заявили, что избрание папы Римского не является привилегией кардиналов, а принадлежит вселенскому Собору, к-рый должен определить новый справедливый порядок избрания. Кардиналы настаивали на каноническом праве избирать папу Римского на конклаве; кор. Сигизмунд I обвинял их в нежелании прекращать схизму и наличии у него свящ. обязанности защищать единство Церкви любыми средствами, при необходимости даже применяя силу против схизматиков (см.: *Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 276–294). После многочисленных безрезультатных переговоров 29 мая 1417 г. кардиналы представили кор. Сигизмунду I записку «Ad laudem» (текст см.: *Mansi*. Т. 28. Col. 361–362; *Hardt*. Т. 2. P. 586–587), вероятно, составленную кард. П. д'Айи, с предложением компромиссного варианта процедуры избрания папы Римского. Соглашаясь с тем, чтобы представители наций принимали участие в избрании, кардиналы выдвигали след. условия: 1) число представителей наций при избрании должно быть меньше числа кардиналов; 2) законно избранным папой Римским может считаться лишь кандидат, к-рый одновременно получит $\frac{2}{3}$ голосов кардиналов и $\frac{2}{3}$ голосов др. выборщиков. Обсуждение записки нациями затянулось до окт. 1417 г.; причиной этого было упорное нежелание кор. Сигизмунда I давать кардиналам, принадлежавшим к итал. и франц. нациям, преимущество при избрании папы Римского. Согласно свидетельству кард. Г. Филластра, во время одного из обсуждений кор. Сигизмунд I в гневе воскликнул: «Французы и итальянцы хотят избрать для нас папу! Клянусь Богом, им не удастся это сделать» (ACConstanc. Bd. 2. S. 139). Лишь после нескольких важных уступок со стороны кардиналов кор. Сигизмунд I дал согласие на проведение выборов. Наиболее существенными уступками были следующие: 1) кардиналы от имени Римской Церкви и буд. папы Римского письменно гарантировали, что папа сохранит за кор. Сигизмундом I право патроната на территории всего Венгерского королевства, т. е. не будет распределять бенефиции и принимать др. церковно-адм. решения без его одобрения (*Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 318–320; *Stump*. 1994. P. 39–40); 2) кардиналы соглашались принять на неск.



Коронация папы Римского Мартина V.
Миниатюра из «Хроники...»
У. фон Рухенталя
(Konstanz, Rosgartenmuseum. 1.
Fol. 103r). Сеп. XV в.

сессиях до избрания папы Римского уже согласованные нациями декреты, касавшиеся реформирования католич. Церкви *in capite*, т. е. вопросов центрального церковного управления; 3) кардиналы от имени буд. папы Римского обещали, что К. С. не закроется, пока не будут рассмотрены все постановления, относящиеся к «делу реформирования» (их перечень см.: *Hardt*. Т. 4. P. 1452–1453; общий обзор дискуссий и подготовки избрания см.: *Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 312–355).

На 40-й торжественной сессии К. С. (30 окт. 1417) было официально объявлено о назначении выборов папы Римского. В основу утвержденного на сессии порядка избрания легла записка кардиналов «Ad laudem» с существенным изменением: для признания выборов состоявшимися требовалось, чтобы вместе с $\frac{2}{3}$ кардиналов за кандидата высказались $\frac{2}{3}$ выборщиков от каждой нации, а не $\frac{2}{3}$ выборщиков от всех наций (текст см.: CCCOGD. Vol. 2. Pt. 1. P. 620–621; *Hardt*. Т. 4. P. 1452–1457). Противники этого изменения указывали, что оно дает возможность 3 выборщикам от любой нации заблокировать решение всех прочих членов конклава, вслед. чего конклав может либо затянуться на долгий срок, либо вообще завершиться безрезультатно. Однако необходимость такой процедуры была обоснована тем, что лишь при такой форме избрания ни одна из наций не смо-

жет в посл. сказать, что она не избирала папу Римского. Каждая нация должна была представить в качестве выборщиков 6 епископов или клириков; т. о., конклав состоял из 23 кардиналов и 30 депутатов наций (список см.: *Hardt*. Т. 4. P. 1471–1474, 1479–1480; ср.: *Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 359–363; подробнее о процедуре избрания см.: *Truttmann*. 1899).

Заседания конклава начались 8 нояб. 1417 г. в специально переоборудованном для этого помещении торгового двора (в наст. время известно как «здание Собора» — *Konzilgebäude*), где были устроены комнаты для всех участников конклава, не покидавших здание до избрания папы Римского. 9 нояб. члены конклава приняли решение, что голосование будет открытым и письменным; 1-я подача голосов (*scrutinium*) состоялась на след. день, 2-я — 11 нояб. Поскольку ни один из кандидатов не получил $\frac{2}{3}$ голосов, было принято решение начать процедуру «присоединения» (*accessus*), в ходе к-рой каждый из выборщиков мог изменить свой голос в пользу одного из 4 кандидатов, набравших наибольшее число голосов; таковыми оказались кардиналы Амедео ди Салущо (ок. 1361–1419), Ж. де Броньи, Ф. Ландо и О. Колонна. В ходе опроса выборщиков большинство голосов было пересмотрено в пользу кард. О. Колонны; остальные члены конклава не стали возражать против его кандидатуры, вслед. чего было объявлено, что избрание совершилось «единодушно и единогласно» (*unanimitet et concorditer*). Впосл. некие члены конклава заявляли в письмах, что столь быстрый переход от разногласий и споров к полному согласию может быть объяснен лишь благодатным воздействием Св. Духа (см.: *Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 366–370; *Girgensohn*. 1987; ср. также: ACConstanc. Bd. 4. S. 147–155. N 347; *Hardt*. Т. 4. P. 1481–1482). Кард. О. Колонна выбрал для себя имя Мартин в честь свт. *Мартина*, еп. Туроны († 397), память к-рого совершалась в день избрания. Торжественная церемония возведения на престол и папская коронация Мартина V состоялись 21 нояб. 1417 г.; на них присутствовали кор. Сигизмунд I и все участники К. С. (описание см.: *Hardt*. Т. 4. P. 1488–1491). На следующий день Мартин V встретился с депутатами наций, подтвердил





намерение принять декреты о церковных реформах и утвердил новый состав комиссии для их разработки, включив в нее помимо представителей наций 6 кардиналов (Ibid. P. 1492–1494). С избранием Мартина V соборное «дело единства» было успешно завершено. Без к.-л. сопротивления со стороны кор. Сигизмунда I или представителей наций Мартин V возглавил работу К. С.; он председательствовал на всех последующих заседаниях и утверждал соборные решения в соответствующих буллах.

Осуждение Уиклифа и Гуса (causa fidei). Инициатива вызвать Гуса на К. С. принадлежала кор. Сигизмунду I, исполнявшему желание своего брата, кор. Чехии Вацлава IV (1378–1419). Учение Гуса и его последователей к нач. XV в. широко распространилось в Чехии и получило поддержку как со стороны католических клириков, дворян и теологов, так и в народной среде. Руководствуясь политическими мотивами, кор. Вацлав IV первоначально поддерживал Гуса в его богословских спорах с католическими теологами Пражского ун-та и Пражским архиеп. Збинеком Заицем (ок. 1376–1411). В 1412 г. Гус выступил с осуждением индульгенции Иоанна XXIII, выпущенной для поддержки объявленного против кор. Владислава I крестового похода; в ответ Иоанн XXIII наложил *интердикт* на Прагу и потребовал удаления Гуса из города. Гус поселился в Юж. Чехии, где написал «Трактат о Церкви» (Tractatus de Ecclesia, 1413), содержащий критику папства и мн. практик средневеков. католич. Церкви; нек-рые идеи были почерпнуты Гусом из сочинений Уиклифа, к этому времени уже неоднократно отлученного от католич. Церкви и признанного еретиком. Приглашая Гуса в Констанц, кор. Вацлав IV и кор. Сигизмунд I рассчитывали, что он подчинится авторитету Собора и откажется от осужденных католич. Церковью воззрений, в результате чего удастся положить конец религ. волнениям в Чехии, вызванным спорами сторонников и противников Гуса. По просьбе Гуса кор. Сигизмунд I предоставил ему охранную грамоту (*salvus conductus*), в к-рой объявил, что «принимает его под свою и имперскую защиту» и предписал всем властям Свящ. Римской империи обеспечить ему беспрепятственный проезд

в Констанц и возвращение оттуда (текст см.: *Palacký*. 1869. P. 237–238).

Сложность положения Гуса, прибывшего в Констанц 3 нояб. 1414 г., была обусловлена тем, что почти все участники К. С. воспринимали его как уже осужденного католич. Церковью еретика. С канонической т. зр. Гус был отлучен от католич. Церкви как сторонник Уиклифа, выступавший в защиту его сочинений и отказывавшийся осудить его мнения, архиеп. З. Заицем в 1410 г. (см.: Ibid. P. 397–399. N 26); кард. О. Колонной в 1411 г. (Ibid. P. 202) и кард. П. Стефанески в 1412 г. (Ibid. P. 461–464. N 48; подробный анализ процесса Гуса до К. С. см.: *Fudge*. 2013. P. 116–214). Многие прибывшие на К. С. клирики и теологи в разное время участвовали в церковных процессах против Уиклифа и его последователей, хорошо знали сочинения Уиклифа и считали их крайне опасными для католич. веры, вслед. чего любые ссылки Гуса на Уиклифа и все попытки защитить схожие богословские тезисы толковались как прямое признание в ереси. Занимая позицию защитников истинной католич. веры, участники К. С. стремились тем самым утвердить собственный церковный авторитет и подчеркнуть полноту власти К. С. как вселенского Собора католич. Церкви; несмотря на церковные и политические разногласия, они были готовы выступить единым фронтом против «врагов веры». Значительный вклад в создание негативного образа Гуса у участников К. С. внесли также многочисленные противники Гуса, прибывшие в составе делегации чешской католич. Церкви и Пражского ун-та; наиболее деятельными из них были Стефан Палеч (ок. 1370–1423), Ян Протива († 1430) и Михаэль де Каузис (ок. 1380–1432).

Первоначально Иоанн XXIII принял Гуса благосклонно; он обещал ходатайствовать за него чешским дворянам провести справедливое рассмотрение дела и отменил ранее наложенные церковные отлучения, что позволило Гусу свободно передвигаться в Констанце, посещать богослужения и проповедовать (см.: *Hardt*. Т. 4. P. 11–12; *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 328). В кон. нояб. 1414 г. Палеч и де Каузис подали Иоанну XXIII и кардиналам неск. жалоб на Гуса, в которых перечисляли его богословские заблуж-

дения (см.: *Palacký*. 1869. P. 194–196), а также указывали на то, что он беспрепятственно проповедует сомнительное учение в кругу своих единомышленников в Констанце (Ibid. P. 196–199; *Hardt*. Т. 4. P. 22). Вслед. этих доносов по распоряжению Иоанна XXIII 28 нояб. Гус был помещен под стражу (АСConstanc. Bd. 2. S. 189). 1 дек. на заседании общей конгрегации К. С. для проверки сочинений Гуса на предмет содержания в них ереси была образована комиссия, в которую вошли кардиналы П. д'Айи, Ф. Забарелла и Г. Филластр. Ведение процесса против Гуса было поручено еще одной комиссии во главе с титулярным лат. патриархом К-польским Жаном де ла Рошетаге (ок. 1365–1437). Поскольку ранее Гуса обвиняли в поддержке еретического учения Уиклифа, ему было предложено письменно выразить свое отношение к 43 артикулам, извлеченным из сочинений Уиклифа. В письменных ответах Гус проявил крайнюю осторожность, либо кратко и однозначно отвечая: «Я так не думал и не думаю», либо предлагая такое толкование высказываний Уиклифа, к-рое прямо не противоречило католич. вероучению (текст ответов см.: *Das Konzil von Konstanz*. 1964. S. 409–415; ср.: *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 331–332; *Fudge*. 2013. P. 245–249). В янв. 1415 г. Гус составил ответы еще к одному списку из 42 тезисов, почерпнутых Палечем из «Трактата о Церкви»; он признал большинство тезисов истинными и подтвердил их цитатами из Свящ. Писания и сочинений отцов Церкви (текст см.: *Palacký*. 1869. P. 204–224. N 9). С т. зр. содержания тезисы выражали 2 основные темы учения Гуса: 1) Церковь есть «совокупность предопределенных» (*universitas praedestinatorum*), поэтому всякий пребывающий во зле отлучен от Церкви; 2) власть папы Римского не происходит от Иисуса Христа, а имеет земной характер, поэтому папе следует повиноваться лишь в том случае, если он следует учению Евангелия и ведет добродетельную жизнь. Еще один список, содержащий 20 предполагаемых заблуждений Гуса, был представлен Жерсоном от имени теологов Парижского ун-та; в нем основной упор был сделан на учении Гуса о том, что христ. народ не обязан подчиняться светскому или церковному правителю, ведущему недостойную сво-





его звания жизнь (см.: *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 333–334). Обсуждение теологами артикулов и ответов на них Гуса продолжалось вплоть до перерыва в работе К. С., вызванного бегством Иоанна XXIII из Констанца.

На 5-й сессии К. С. (6 апр. 1415), сразу после утверждения декрета «*Haec Sancta Synodus*», было принято решение о возобновлении следствия по делу Уиклифа, Гуса и их единомышленников. Комиссии под рук. кардиналов П. д'Айи и Р. Филластра поручили подготовить осуждение артикулов Уиклифа и процесс против Гуса. В течение след. месяца доктора теологии составили 2 пространных опровержения 45 артикулов Уиклифа (*Hardt*. Т. 3. P. 168–335); эти артикулы были зачитаны и осуждены на 8-й сессии К. С. (4 мая 1415). На этой же сессии все книги Уиклифа были объявлены запрещенными и подлежащими уничтожению; сам Уиклиф признан еретиком и предан «проклятию памяти» (*condemnatio memoriae*); было постановлено извлечь его прах из освященной земли и уничтожить (*CCCOGD*. Vol. 2. Pt. 1. P. 550–558; *Hardt*. Т. 4. P. 153–157). В богословском отношении 45 артикулов представляли в неупорядоченной форме наиболее радикальные положения религ. учения Уиклифа; в них критиковались злоупотребления папской и епископской властью в католич. Церкви, говорилось о недопустимости для клириков и монахов владеть личным имуществом, а не исполнявшие этот обет монашеские ордены объявлялись лжехристианскими и еретическими, отрицалась возможность совершения таинств пребывавшими в смертных грехах клириками, отвергались евхаристическое пресуществление и реальное присутствие Иисуса Христа в Св. Дарах и т. д. Декрет К. С. об осуждении Уиклифа был вполн. подтвержден папой Мартином V в буллах «*In eminentis*» (см.: *Mansi*. Т. 27. Col. 1215–1220) и «*Inter cunctas*» (текст см.: *Ibid*. Col. 1209–1215; ср. также: *Denzinger*. *Enchiridion*. 1976³⁶. P. 316–320. N 1151–1195).

Подготовленные кард. П. д'Айи пункты обвинения и свидетельские показания были представлены Гусу в ходе организованных 5, 7 и 8 июня 1415 г. по настоянию кор. Сигизмунда I открытых предварительных слушаний, где присутствовали мн. участ-



Казнь Яна Гуса.
Миниатюра из «Хроники...»
У. фон Рихенталя
(*Vindob. 3044. Fol. 81v*).
Кон. XV в.

ники К. С., а также единомышленники Гуса (протоколы см.: *Palacký*. 1869. P. 273–315; общий обзор см.: *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 340–351). Члены следственной комиссии, предлагавшие вопросы Гусу, стремились подтвердить идейную связь его учения со взглядами Уиклифа; именно с таким расчетом кард. П. д'Айи подобрал 39 артикулов, извлеченных из сочинений Гуса. Часть артикулов Гус признал принадлежащими ему и истинными, а часть объявил лишь приписанными ему. Во время и после слушаний Гусу предлагали выразить покорность К. С., чтобы избежать тяжкого наказания за ересь; была составлена особая формулировка, в соответствии с которой он должен был заявить, что в отношении всех предъявленных ему обвинений он подчиняется «милосердию, определению, решению и исправлению, угодному священному вселенскому Собору» и готов к отречению и отказу от того, что Собор посчитает ошибочным. Гус отказался приносить такое отречение, указав, что в этом случае ему придется отречься от мн. истинных слов, к-рые лишь кажутся ошибочными; кроме того, по его словам, служителям Евангелия не подобает из страха наказания возводить на себя ложные обвинения и тем самым вводить в соблазн своих братьев по вере (см.: *Hardt*. Т. 4. P. 329–330; ср.: *Brandmül-*

ler. 1999. Bd. 1. S. 351–353). В повествованиях о пребывании Гуса в Констанце, составленных его последователями и в значительной мере имеющих агиографический характер, сообщается о многочисленных попытках склонить Гуса к отречению от своих взглядов; в беседах с кардиналами, епископами, докторами теологии и др. лицами, побуждавшими его к покорности, Гус заявлял, что он покорен Евангелию и собственной христ. совести, и выражал готовность идти на смерть за истину (см., напр.: *Hardt*. Т. 4. P. 385–387). Поскольку было признано, что надлежащие полные процессы по делу Гуса уже проведены при прежних обвинениях его в ереси, участники К. С. решили ограничиться принятием соборного декрета, осуждающего Гуса.

Оглашение декрета состоялось 6 июля 1415 г., во время 15-й торжественной сессии К. С., в присутствии Гуса (акты см.: *CCCOGD*. Vol. 2. Pt. 1. P. 572–589; *Mansi*. Т. 27. Col. 747–765; *Hardt*. Т. 4. P. 389–440). После общего изложения хода процесса были зачитаны 30 осуждаемых артикулов (см.: *Hardt*. Т. 4. P. 407–412); при оглашении некоторых из них Гус пытался возразить обвинителям и изложить свои взгляды, однако его немедленно прерывали, требуя не нарушать порядок заседания. Затем были осуждены сочинения Гуса; ему в последний раз предложили присоединиться к этому осуждению и признать себя виновным. На это Гус ответил, что он не может оскорблять Бога, совершать лжесвидетельство и обманывать поверивших ему людей (*Ibid*. P. 433–434). В оглашенном далее приговоре Гус был объявлен последователем «проклятого еретика» Уиклифа, обвинен в презрении к апостольскому престолу и церковным властям, признан еретиком, ересиархом и соблазнителем. Согласно приговору, Гус был немедленно подвергнут *деградации* и лишен сана, после чего его вывели из собора и передали городскому совету Констанца для исполнения светского наказания (*Ibid*. P. 437–440). В тот же день Гус был сожжен на костре; надзор за исполнением приговора по поручению кор. Сигизмунда I осуществлял курфюрст Пфальца Людвиг III (подробнее об обстоятельствах казни см.: *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 355–357; *Fudge*. 2013. P. 276–288).





Вопрос о том, являются ли 30 тезисов Гуса, осужденные К. С., безусловно еретическими с т. зр. средневеков. и совр. католич. теологии (аргументы в пользу этой т. зр. см., напр.: *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 357–363), или же при соответствующем толковании они могут быть согласованы с католич. вероучением (последовательное обоснование см.: *Vooght*. 1975; ср. также: *Spinka*. 1965. P. 73–79), неоднократно поднимался в науке в XIX–XX вв. и до наст. времени не получил общепризнанного решения. Формально все тезисы Гуса в католич. Церкви признаны еретическими, т. к. декрет К. С. об их осуждении был в посл. подтвержден папой Римским Мартином V в буллах «In eminentis» (*Mansi*. T. 27. Col. 1215–1220) и «Inter cunctas» (*Ibid.* Col. 1209–1215; ср. также: *Denzinger*. *Enchiridion*. 1976³⁶. P. 320–321. N 1201–1230). Анализ тезисов Гуса дополнительно осложняется тем, что однозначно принадлежащими ему могут считаться лишь те из них, к-рые дословно совпадают с его известными сочинениями; все проч. положения могут содержать намеренные искажения идей Гуса, внесенные с целью сблизить их со взглядами Уиклифа. Большая часть 30 тезисов относится к области экклезиологии, в основании которой у Гуса лежит концепция «вселенской Церкви предопределенных», возглавляемой Иисусом Христом. Как в едином Христе соединяются 2 природы, так и в единой Церкви соединены ее члены, причем как живущие на земле, так и пребывающие в загробном мире, т. е. в раю и *чистилище*. Поскольку единая Церковь — не только земная, но и небесная, папа Римский, согласно Гусу, не может быть признан ее главой. В учении о предопределении Гус не выходил за пределы богословских концепций ап. Павла и блж. Августина, еп. Гиппонского; он признавал, что предопределенные могут грешить, однако подчеркивал, что они не пребывают во грехе. Напротив, упорно пребывающие во грехе служители Церкви, по убеждению Гуса, не могут считаться представителями Иисуса Христа, теряют благодать служения и право требовать повиновения от верующих. Подобно Уиклифу, Гус в ряде тезисов подчеркивал, что лишившиеся внутреннего нравственного авторитета церковные власти прибега-

ют для удержания подчиненных им христиан в покорности к обрядам, церемониям, человеческим обычаям и юридическим институтам, к-рые никак не связаны с духовной природой Церкви. В сложном и оригинальном богословском учении Гуса, во многом предвосхитившем протестант. теологические системы эпохи *Реформации*, евангелические и реформаторские идеи оказались совмещены со стремлением оживить святоотеческую традицию нравственно-аскетического христианства. Поднятые Гусом принципиальные богословские проблемы не получили должного внимания со стороны участвовавших в К. С. теологов, которые оценивали его взгляды исключительно с позиций традиц. схоластики и канонического права, заботясь лишь о внешне корректном выделении и опровержении «еретических» утверждений.

Хотя после осуждения взглядов Уиклифа и Гуса «дело веры» формально было решено, в посл. К. С. вынужден был неоднократно возвращаться к нему. Мн. сторонники Гуса упрекали кор. Сигизмунда I в том, что, допустив казнь Гуса, он нарушил условия предоставленной охранной грамоты. С целью опровержения этих обвинений теологи и канонисты К. С. составили 2 декрета: в декрете «*Quia populi*» объявлялось, что Гус, став врагом истинной веры, лишился всех законных привилегий и прав, в силу чего все данные ему обещания «по естественному, божественному и человеческому праву» не имеют никакой силы; в декрете «*Praesens Sacra Synodus*» обобщались тезисы предыдущего документа и объявлялось, что никто из еретиков или заподозренных в ереси лиц не может рассчитывать на защиту охранных грамот, данных светскими властями, т. к. церковному суду принадлежит право вести расследование и выносить приговор по вопросам веры, не принимая во внимание охранных грамот (*Hardt*. T. 4. P. 521–522). В посл. декрет «*Praesens Sacra Synodus*» вошел в число постановлений К. С., утвержденных буллой папы Римского Мартина V «*In eminentis*» (*Mansi*. T. 27. Col. 1215–1220).

Длительным и сложным был строившийся по образцу осуждения Гуса процесс против его ученика Иеронима Пражского, который прибыл в Констанц с целью поддержать Гуса,

пытался получить от К. С. охранную грамоту, после отказа бежал из города, однако 23 мая 1415 г. был схвачен, помещен в тюрьму и подвергнут церковному суду как еретик (*Hardt*. T. 4. P. 218). Сломленный тяжелыми условиями тюремного содержания и болезнью Иероним Пражский согласился признать себя виновным в ереси и публично принести покаяние; на 19-й сессии К. С. (23 сен. 1415) он осудил артикулы Гуса и Уиклифа, заявив, что во всем подчиняется суду Собора и католич. Церкви (*Ibid.* P. 499–514). Несмотря на то что он согласился отправить осуждавшие Гуса письма чеш. королю и в Пражский ун-т, Иероним Пражский не был освобожден. В апр. 1416 г. ему вновь было предъявлено обвинение в ереси (*Ibid.* P. 628–691). После неудачной попытки оправдаться Иероним Пражский отозвал сделанное им отречение и вернулся к прежним убеждениям, объявив себя публично последователем Уиклифа и Гуса. На 21-й сессии К. С. (30 мая 1416) он был осужден как еретик и в тот же день предан казни через сожжение (CCCOGD. Vol. 2. Pt. 1. P. 603–605; *Hardt*. T. 4. P. 748–772).

Последователи и единомышленники Гуса в Чехии по большей части не приняли решений К. С. и активно выступали против попыток церковных властей насильственно искоренить учение Гуса. Считая борьбу с «гуситской ересью» своей прямой обязанностью, участники К. С. 4 сен. 1416 г. издали постановление, утверждавшее вызов на судебное заседание (*citatio*) как еретиков 424 представителей чешского дворянства; никто из них по этому вызову не явился (см.: *Hardt*. T. 4. P. 821–852). Следствием бескомпромиссной и односторонней религ. политики в области вероучения, закрепленной декретами К. С., стали гуситские войны (1419–1437), в к-рых чеш. последователи Гуса противостояли союзу имп. Сигизмунда I и папы Римского Мартина V.

Церковно-канонические вопросы (*causa reformationis*). Вопрос о церковных реформах был одним из смысловых центров дискуссий участников К. С. с самого начала работы Собора. В позднем средневековье тема реформирования Церкви была предметом постоянного внимания церковных писателей, богословов и канонистов; она регулярно





поднималась на Соборах католич. Церкви, в папских постановлениях, в переговорах между церковными и светскими властями. В богословском отношении важность этой темы была обусловлена представлениями о том, что институциональное человеческое начало в Церкви должно быть подчинено духовно-нравственному божественному началу, а земное устройство христ. Церкви должно соответствовать высшему евангельскому идеалу христ. единства. Вслед. строгой иерархической структуры средневек. общества, определявшей практическую жизнь католич. Церкви, в программах реформ XIV–XV вв. преимущественное внимание уделялось вопросам церковного управления, а основным средством сохранения церковного единства и исправления многочисленных злоупотреблений признавалось создание нравственно и канонически безупречной структуры церковной власти. Ситуация церковной схизмы лишь усилила эту тенденцию и подвигла сторонников реформ к разработке способов восстановления и последующего сохранения единства католич. Церкви. Общая структура реформаторских программ, предлагавшихся участниками К. С., соответствовала структуре католич. Церкви: наиболее важными и первоочередными признавались реформы «во главе» (*in capite*), т. е. относящиеся к полномочиям и обязанностям центральных органов управления католич. Церкви: папы Римского, вселенского Собора, папской курии и коллегии кардиналов; на их основе предполагалось далее осуществить реформы «в членах» (*in membris*), т. е. установить надлежащее соотношение центральной и местной церковной власти, определить принципы взаимодействия церковных и светских властей на разных уровнях, исправить недостатки в работе местных церковных институтов, в т. ч. ун-тов и монашеских общин (подробнее о средневек. концепции церковных реформ см.: *Helmuth*. 1991; *Idem*. 1992; ср. также: *Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 67–71).

На 1-й сессии К. С. Иоанн XXIII подтвердил свою готовность провести реформы в католической Церкви и предложил присутствующим на К. С. делегатам свободно представлять предложения и проекты «необходимого реформирования» (CCCOD. Vol. 2. Pt. 1. P. 543; *Hardt*.

T. 4. P. 18), однако в первые месяцы работы К. С. «дело реформирования» обсуждалось лишь неофициально, в кругу теологов и канонистов. Наиболее показательная подборка тем и содержания этих обсуждений представлена в «Главах о действиях, которые необходимо предпринять на Констанцском вселенском Соборе» (*Capitula agendum in concilio generali Constanciensi*), большую часть к-рых занимает подробный проект церковных реформ, составленный незадолго до К. С. франц. богословами из круга кард. П. д'Айи (ACConstanc. Bd. 4. S. 539–583). Декретом «Haec Sancta Synodus» участники К. С. подтвердили наличие у вселенского Собора права проводить церковные реформы; при этом депутатам наций пришлось столкнуться с сильным сопротивлением кардиналов, опасавшихся, что принятые в отсутствие папы Римского реформаторские постановления окажутся невыгодными для папской курии и коллегии кардиналов. Непосредственно к «делу реформирования» участники К. С. перешли лишь в нач. авг. 1415 г., во время вынужденной паузы в решении «дела единства», вызванной переговорами кор. Сигизмунда I с Бенедиктом XIII. Согласно сообщению кард. Г. Филластра, в это время была создана 1-я комиссия, или «реформаторий» (*reformatorium*), «для рассуждения о реформировании Церкви»; в нее вошли по 8 представителей от каждой нации, а также 3 кардинала (*Ibid.* Bd. 2. S. 50). К.-л. подробностей о ходе обсуждения отдельных вопросов в комиссии неизвестно, однако сохранилось значительное число подготовленных проектов соборных документов и постановлений (анализ источников и критическое издание документов см.: *Stump*. 1994. P. 273–381). Пять проектов имеют форму законченных декретов и по содержанию во многом соответствуют декретам, принятым К. С. в 1417 г. Так, 1-й проект, в к-ром говорится о необходимости регулярного созыва вселенских Соборов и излагается порядок действий, если вновь возникнет схизма, соответствует декретам «*Frequens*» и «*Si vero*» (*Ibid.* P. 317–321). Во 2-м проекте приводится исповедание веры, к-рое папа Римский обязан произносить после избрания (*Ibid.* P. 321–323), а также ограничивается папская власть

в области наиболее важных церковно-адм. действий. Согласно проекту, папа Римский не может единолично решать вопросы веры, проводить канонизации святых, возводить в епископское и кардинальское достоинство, создавать или упразднить диоцезы, совершать *экземпции* и т. д.; в одной из версий проекта указывается, что папа Римский должен действовать с согласия большинства кардиналов, в др. версии — с согласия вселенского Собора (*Ibid.* P. 323–326). В 3-м проекте говорится о наказании за *симионию* (без уточнения, какие именно действия могут быть квалифицированы как симония); в 4-м — о числе и порядке назначения кардиналов; в 5-м — о праве вселенского Собора католич. Церкви низлагать папу не только по обвинению в ереси, но и по обвинению в к.-л. др. преступлении (*Ibid.* P. 328–330). Остальные документы имеют отрывочный характер; они являются либо выдержками из представленных в комиссии записок с предложениями о реформах, либо краткими проектами решений по отдельным вопросам. Наибольшее внимание в них уделено реформированию папской курии и отмене основных папских налогов; помимо этого в них затрагиваются вопросы о порядке распределения бенефициев, о церковном судопроизводстве, об индульгенциях и мн. др. (см.: *Hübner*. 1867. S. 6–17; *Stump*. 1994. P. 26–29; *Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 78–80).

Поскольку кор. Сигизмунд I потребовал от участников К. С. не принимать важных декретов во время его отсутствия в Констанце (см.: ACConstanc. Bd. 2. S. 286), к нач. 1416 г. работа комиссии стала менее интенсивной, однако подготовленные ею проекты активно обсуждались в 1416–1417 гг. на собраниях наций и среди теологов. Некоторые из них вызвали острые и продолжительные дискуссии. Так, между делегатами франц. нации произошел раскол при рассмотрении вопроса об отмене *аннатов* (*Mansi*. T. 28. Col. 161–221; общий анализ вопроса см.: *Stump*. 1994. P. 173–205; ср. также: *Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 80–90); эта же тема стала предметом письменного спора между кард. Ф. Забареллой и Мавриkiem Рвачкой (ок. 1365 — после 1418), чешским теологом из Праги (тексты см.: ACConstanc. Bd. 4. S. 325–333), а также вызвала появление нескольких





полемиических произведений, к числу к-рых относится сочинение Жерсона «О симонии» (*De simonia*, 1416; текст см.: *Gerson, J. Œuvres complètes / Éd. P. Glorieux. P., 1965. T. 6. P. 166–173; ср.: Stump. 1994. P. 173–175*). После возвращения кор. Сигизмунда I в Констанц в нач. 1417 г. между ним и кардиналами была достигнута договоренность о том, что касающиеся реформы папской курии декреты будут приняты К. С. до избрания нового папы Римского. Для подготовки этих декретов в нач. авг. 1417 г. была создана 2-я комиссия, к-рая продолжила работу до нояб. того же года. В комиссию входило по 5 депутатов от каждой из 5 наций; по настоянию герм. и англ. наций кардиналы не принимали участия в работе комиссии; кроме того, было решено, что депутаты от итал. нации не могут быть членами коллегии кардиналов или папской курии (*ACConstanc. Bd. 2. S. 134–135*). За основу работы 2-я комиссия взяла подготовленные 1-й комиссией документы и предложения; по мере их рассмотрения и одобрения депутатами наций они дополнялись, перерабатывались и формулировались в виде проектов постановлений (материалы работы 2-й комиссии см.: *Stump. 1994. P. 382–410; ср. также: Hübler. 1867. S. 13–32*).

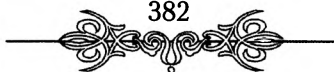
Обсуждение реформ внутри наций, последующее согласование их между нациями, а также переговоры с представителями кардиналов проходили крайне сложно вслед. постоянных столкновений групп делегатов К. С., имевших разные интересы; по словам Г. Филластра, «одна нация хотела одного, другая другого, труды были долгими, но сделано было очень мало» (*ACConstanc. Bd. 2. S. 147*). Если при обсуждении реформ папства и папской курии нациям все же удалось достичь согласия, хотя и вопреки протестам кардиналов, то документы, касавшиеся порядка распределения бенефициев, реформирования системы папских и епископских налогов, повышения морального и образовательного уровня духовенства становились предметами непрекращающихся споров, где на одной стороне находились представители высшего духовенства, стремившиеся сохранить собственные привилегии и доходы, а на другой — представители монашества, университетские теологи, а также князья и дворяне, на-

стаивавшие на необходимости таких реформ, к-рые бы уменьшили зависимость национальных Церквей от папской курии. В таких обстоятельствах желание кор. Сигизмунда I принять все декреты о церковных реформах до избрания папы Римского не могло быть реализовано; он добился лишь вынесения на утверждение К. С. уже готовых документов, касавшихся папской власти. Однако и это было важной стратегической победой, поскольку т. о. гарантировалось, что после избрания папа Римский будет вынужден им следовать.

Оглашение и утверждение декретов, касавшихся церковных реформ *in carite*, состоялось во время 39-й сессии К. С. (9 окт. 1417). Первым были приняты декреты «*Frequens*» и «*Si vengo*», устанавливавшие порядок созыва вселенского Собора католич. Церкви (текст см.: *CCCOGD. Vol. 2. Pt. 1. P. 608–614; Mansi. T. 27. Col. 1159–1161; Hardt. T. 4. P. 1435–1440*). Хотя декрет «*Si vengo*» в издании актов К. С. публикуется как самостоятельный документ, исследователи справедливо указывают, что он продолжает декрет «*Frequens*», который не имеет самостоятельной концовки (*Brandmüller. 1997. Bd. 2. S. 337–339*). Декрет «*Frequens*» открывается указанием на то, что частый созыв вселенских Соборов имеет благотворное значение для жизни Церкви, т. к. благодаря Соборам «искореняются тернии ересей, заблуждений и расколов». Подчеркнув пагубность отказа от созыва вселенских Соборов, ставшего одной из причин плачевного состояния католич. Церкви, участники К. С. «вечным эдиктом» (*edicto perpetuo*) постановили, что следующий вселенский Собор должен быть созван через 5 лет, 2-й — через 7 лет, а далее Соборы должны созывать постоянно через каждые 10 лет. По завершении работы Собора папа Римский обязан объявлять о месте проведения следующего Собора; об изменении места и времени проведения Собора вслед. неких непредвиденных обстоятельств понтифик должен заранее оповещать всех приглашенных на Собор делегатов. В части декрета, начинающейся словами «*Si vengo*», описывался порядок действий в том случае, если в католич. Церкви вновь возникнет схизма и появятся 2 или больше претендентов на Папский престол. В таких об-

стоятельствах без всякого оповещения и приглашения имеющие право участвовать в Соборе прелаты и др. лица должны были в течение года съехаться на Собор; императору и светским властям надлежало обеспечить внешние условия для проведения Собора. Никто из претендентов на Папский престол не мог председательствовать на Соборе; их полномочия приостанавливались до вынесения Собором решения вопроса о том, следует ли признать одного из претендентов законным папой Римским или провести новые выборы. В заключительной части документа подробно рассматривалась ситуация выбора папы Римского коллегией кардиналов «в состоянии страха» (*per metum*), аналогичная обстоятельствам избрания папы Урбана VI в 1378 г.; К. С. предписывал кардиналам, сомневающимся в законности решения конклава, не проводить повторных выборов при живом понтифике, но принудить папу Римского созвать вселенский Собор для подтверждения или отмены его избрания (ср.: *Stump. 1994. P. 104–108*).

Отдельным декретом «*Quanto romanus pontifex*» на 39-й сессии К. С. было утверждено исповедание веры, которое папа Римский должен был произносить после избрания (текст см.: *CCCOGD. Vol. 2. Pt. 1. P. 614–615; Mansi. T. 27. Col. 1161–1162; Hardt. T. 4. P. 1439–1440*). По сравнению с версиями этого исповедания, представленными в материалах 1-й и 2-й комиссий, окончательный текст является гораздо более кратким. Папа Римский обещает хранить истинную «католическую веру в соответствии с преданиями апостолов, общих Соборов (*generalium conciliorum*) и святых отцов, а более всего — согласно решениям священных вселенских Соборов (*sacrorum conciliorum universalium*)»; далее приводится список вселенских Соборов, в к-рый помимо признаваемых православ. и католич. Церквами 7 древних Соборов включены *Константинопольский Собор* 869–870 гг., 4 Латеранских Собора (1123, 1139, 1179, 1215), 2 Лионских Собора (1245, 1274) и *Вьеннский Собор* (1311–1312). Из дополнявших исповедание в материалах комиссий проектов многочисленных ограничений папской власти в пользу кардиналов и вселенского Собора на 39-й сессии был утвержден лишь





запрет переводить епископов и аббатов из одного места служения в другое без уважительной причины и согласия большинства кардиналов; этот запрет был сформулирован в декрете «Cum ex praelatorum» (текст см.: CCCOGD. Vol. 2. Pt. 1. P. 615–616; *Mansi*. Т. 27. Col. 1162; *Hardt*. Т. 4. P. 1441–1442). Последним на 39-й сессии был принят декрет «Cum per papam» (текст см.: CCCOGD. Vol. 2. Pt. 1. P. 616–617; *Mansi*. Т. 27. Col. 1162; *Hardt*. Т. 4. P. 1441–1442), отменявший 2 источника папского дохода: прокурации (procuraciones), т. е. взимаемые папой Римским с приходов и монрей в свою пользу денежные средства, которые первоначально предназначались на покрытие расходов совершающих визитации епископов, и *сполии* (spolia), т. е. все движимое имущество почивших прелатов и др. клириков, к-рое по существовавшему до этого нормам имел право затребовать папа Римский (ср.: *Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 355–357).

Хотя в лит-ре XIX–XX вв. нередко высказывалось мнение, что утвержденные на 39-й сессии декреты являются свидетельством торжества на К. С. сторонников концилиаризма, стремившихся к преодолению папского абсолютизма, в действительности эти документы имеют компромиссный характер; их составители стремились не столько ограничить папскую власть, сколько предотвратить некоторые возможные злоупотребления. Анализ источников свидетельствует о том, что участники К. С. не ставили под сомнение наличие у папы Римского сакрального права единолично управлять католич. Церковью и желали лишь упорядочить адм. и финансовые отношения папской курии с национальными Церквями. Хотя требование регулярно созывать вселенский Собор было важным достижением сторонников концилиаризма, этот Собор рассматривался не как орган контроля над папой Римским, но скорее как консультативный орган, к-рый приобретает адм. функции в Церкви лишь при отсутствии законной папской власти. Показательно, что в декрете «Frequens» нет упоминаний о необходимости к.-л. мер, если законный папа Римский откажется созывать вселенский Собор каждые 10 лет (см.: *Stump*. 1994. P. 104–108; *Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 335–354). Не

был утвержден и декрет о низложении папы Римского в случае совершения им «явной симонии» и др. преступлений, «соблазняющих все-ленскую Церковь Божию», хотя законченные проекты декрета присутствуют в материалах комиссий (см.: *Stump*. 1994. P. 328–330, 389).

Исполняя обещание, данное кардиналами кор. Сигизмунду I, в нояб. 1417 г. папа Римский Мартин V распорядился продолжить подготовку декретов, относящихся к церковным реформам in membris. В созданную



Папа Римский Мартин V.
Гравюра. XVII в.

им 3-ю комиссию вошли по 6 депутатов от каждой из 5 наций, а также 6 кардиналов (см.: *ACConstanc*. Bd. 2. S. 160). О работе комиссии известно лишь из косвенных источников (см.: *Stump*. 1994. P. 44–48). После долгих дискуссий по поручению папы был составлен список предложений папской курии, соответствовавший 18 артикулам о церковных реформах, к-рые были утверждены в качестве программы Собора еще до избрания Мартина V. Сохранились ответы на папские предложения, составленные герм. (*ACConstanc*. Bd. 2. S. 673–680), франц. (*Ibid*. S. 680–682) и испан. (неопубл.) нациями (общий обзор см.: *Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 390–393). Опираясь на представленные нациями записки, папа Мартин V 20 янв. 1418 г. направил депутатам наций новый список предполагаемых реформ, в лит-ре обычно называемый «Responsio» (текст с комментарием см.: *Hübler*. 1867. S. 128–157; ср. также: *Mansi*. Т. 27. Col. 1177–1184, здесь документ ошибочно помещен в акты 43-й сессии

К. С.), к-рый обсуждался с кон. янв. до нач. марта 1418 г. (ср.: *Stump*. 1994. P. 45–46).

Поскольку по многим вопросам мнения наций оказались несовместимыми, было принято решение утвердить на К. С. лишь те постановления, к-рые к марту 1418 г. согласовали нации и кардиналы. Документы были представлены в виде 7 папских декретов, одобренных на 43-й сессии К. С. (21 марта 1418) (тексты см.: CCCOGD. Vol. 2. Pt. 1. P. 623–628; *Mansi*. Т. 27. Col. 1174–1176; *Hardt*. Т. 4. P. 1535–1542). Декретом «Attendentes quod» было объявлено о возврате под управление местных епископов всех экземпций, сделанных со времени кончины папы Римского Григория XI (1370–1378), т. е. в период церковной схизмы, и об обязательстве Римского понтифика впредь не пользоваться правом экземпции, за исключением тех случаев, когда для этого имеется «ясная причина» и получено согласие заинтересованных лиц. Согласно декрету «Uniones et incorporationes», недействительными объявлялись все произвольные объединения бенефициев, сделанные в период схизмы. В декрете «Item fructus» сообщалось об отказе папы Римского и папской курии от права на изъятие fructus medii temporis, т. е. доходов от бенефиция, получаемых в период его вакантности. Декретом «Multae contra simoniam» устанавливалось наказание в виде отлучения от Церкви за установленный факт симонии, т. е. покупки или продажи церковных должностей и посвящений в сан; при этом действие декрета распространялось даже на лиц, имеющих папское или кардинальское достоинство (etiam si pontificali aut cardinalatus praeferant dignitate). Наиболее важным по содержанию и масштабу является декрет «Quoniam beneficia», в к-ром сообщалось об отмене всех папских диспенсаций держателям бенефициев, за исключением диспенсации на время обучения в ун-тах, утвержденной декреталией папы Римского *Бонифация VIII* «Cum ex eo» (Liber Sextus. I 6. 34); держатели бенефициев, к-рые в течение 6 месяцев после издания декрета не приняли посвящения в сан и не начали заниматься пастырским окормлением прихожан, подлежали лишению права на бенефиций. В декрете «Praecipimus et mandamus» говорилось об отказе





папы Римского от взимаемой со всех клириков десятины (*decima*); она могла взиматься лишь однократно «ради пользы всей Церкви» в случае «великой и острой нужды», с согласия кардиналов и епископов. Заключительный декрет «*Inter ceteros clericorum*» предписывал прелатам и клирикам даже в повседневном обиходе носить одеяния, полагающиеся им по сану, и не облачаться в мирские одежды (см.: *Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 395–397).

На 43-й сессии К. С. было также объявлено, что некоторые вызывавшие разногласия между нациями вопросы решаются в папских договорах с каждой из наций, т. н. конкордатах (эти договоры не являются конкордатами в формально-юридическом смысле, т. к. были заключены не с главами гос-в, а с представленными на К. С. нациями). Сохранились конкордаты, заключенные от имени папы Мартина V вице-канцлером кард. Ж. Алларме де Броньи с 4 нациями (тексты см.: *Mercati*. 1919); был ли заключен конкордат с итальянской нацией — неизвестно. Все конкордаты основываются на проектах, разработанных комиссиями по церковным реформам, но не вошедших в принятые К. С. общие декреты. Конкордаты содержат договоренности по нескольким вопросам: 1) устанавливается постоянное число кардиналов — 24; новые кардиналы должны назначаться папой с учетом рекомендаций членов коллегии кардиналов; 2) излагаются общие принципы распределения бенефициев, а также ограничивается возможность папы принимать решения, касающиеся бенефициев, без консультации с национальными Церквами и местными епископами; 3) определяются порядок и условия выплаты анатов; 4) выделяется круг дел, относящихся к юрисдикции папской курии; 5) запрещается коммендация кардиналам епархиальных храмов и мон-рей; допускается владение лишь одним бенефицием при отсутствии у кардинала иных источников дохода. В конкордате с герм. нацией помимо общих договоренностей содержатся неск. дополнительных важных пунктов: 1) все виновные в симонии или незаконном приобретении бенефициев в период схизмы после принесения покаяния получают полное прощение и будут освобождены от церковных наказаний; 2) отлучение от

Церкви может совершаться папой Римским только после проведения законного и справедливого следствия и судебного процесса; 3) индульгенции, изданные в период схизмы, отменяются; папа Римский обязуется в будущем «избегать чрезмерного распространения индульгенций» (анализ содержания конкордатов и процесса их рецепции в европ. государствах см.: *Hübner*. 1867. S. 217–329).

Оценивая комплекс церковных реформ, подготовленных участниками К. С. и поддержанных папой Римским Мартином V, совр. исследователи отмечают, что представителям соборных наций удалось добиться от Папского престола мн. принципиальных уступок, благодаря к-рым адм. и финансовая зависимость национальных Церквей от папской курии оказалась ослаблена (о финансовом значении реформ К. С. см.: *Stump*. 1994. P. 56–76). Однако успех наций во многом был обусловлен слабостью папской курии, не имевшей ресурсов для защиты собственных привилегий. Если в годы понтификата Мартина V утвержденные на К. С. реформы и достигнутые договоренности по большей части признавались и исполнялись, то по мере укрепления власти Римских пап в XV в. мн. реформы либо официально отменялись в папских декретах, либо не реализовывались на практике. Разработанный сторонниками фундаментальных церковных реформ комплекс предложений, касавшихся повышения нравственного и образовательного уровня католич. духовенства и устранения негативных явлений повседневной церковной жизни, был проигнорирован основной массой участников К. С. Тем самым оказалась упущена возможность укрепить авторитет католич. Церкви и нейтрализовать общественное возмущение многочисленными злоупотреблениями церковных служителей, в посл. ставшее одной из основных причин Реформации.

Частные вопросы. Опираясь на уверенность в том, что вселенский Собор католич. Церкви имеет право принимать решения, затрагивающие все сферы церковной и общественной жизни, кор. Сигизмунд I и др. влиятельные участники К. С. предлагали для обсуждения на Соборе некоторые вопросы, по своему происхождению имевшие не общецерковный, а локально-националь-

ный характер и тесно связанные с конкретными историческими обстоятельствами нач. XV в. Необходимость их обсуждения на вселенском Соборе была обусловлена тем, что вслед. сложного переплетения в них политических, церковных и теологических интересов различных партий эти вопросы оказывались неразрешимыми на уровне государств и церковных провинций. Принятые в этой связи постановления К. С. и предварявшие их дискуссии в ряде случаев имеют важное историческое и богословское значение.

I. Вопрос о евхаристической чаше. В 10-х гг. XV в. в Чехии распространилось представление о необходимости отказа от закрепившейся в XIII в. католич. практики преподания Св. Даров мирянам лишь под видом Хлеба. Наиболее активным сторонником проведения соответствующей церковной реформы был чеш. пресвитер и богослов Якуб из Стржибро († 1429), развивавший свои взгляды в многочисленных проповедях и трактатах. Хотя Гус не был инициатором возвращения к практике причащения под двумя видами, он поддержал эту идею и присоединился к сторонникам восстановления раннехрист. порядка причащения (общий обзор истории вопроса см.: *Girgensohn*. 1964; ср. также: *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 364–365). В Констанце вопрос о способе причащения мирян, в лит-ре обычно обозначаемый как вопрос о «чаше для мирян» (нем. *Laienkelch*), впервые был озвучен де Каузисом, включившим соответствующий пункт в список обвинений против Гуса, представленный им соборной комиссией. Хотя Гус не отрицал своего одобрительного отношения к этой практике, во время его процесса вопрос о «чаше для мирян» не затрагивался. Поводом для вынесения вопроса на соборное обсуждение стал спор 2 делегатов К. С. из Чехии: Петра из Младонёвице (ок. 1390–1451), сторонника Гуса, выступившего в защиту чеш. практики использования «чаши для мирян», и Яна Железни († 1430), еп. Литомишля. По настоянию еп. Я. Железни депутаты наций поручили комиссии соборных теологов рассмотреть составленные представителями обеих сторон трактаты (основные материалы полемики см.: *Hardt*. T. 3. P. 334–933); одним из этих теологов

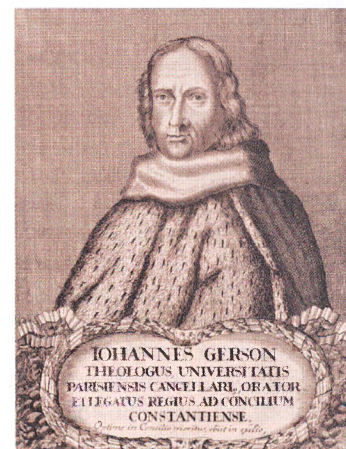


был П. фон Пулкау, автор трактата «Опровержение Иакова» (*Confutatio Jacobi de Misa*; текст см.: *Girgensohn*. 1964. S. 217–250; ср. также: *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 372). Составленное комиссией теологов под рук. кард. П. д'Айи на основании этого трактата и др. материалов общее заключение было представлено депутатам наций в нач. июня 1415 г. и после обсуждения стало основой для соборного декрета. Утверждение декрета «*Cum in nonnullis*» состоялось на 13-й сессии К. С., заседавшей 15 июня 1415 г. (текст см.: CCCOGD. Vol. 2. Pt. 1. P. 562–564; *Mansi*. Т. 27. Col. 727–728; *Hardt*. Т. 4. P. 332–335; ср. также: *Denzinger*. *Enchiridion*. 1976³⁶. P. 320–321. N 1198–1200). Декретом признается, что Иисус Христос установил таинство Евхаристии после трапезы и преподал его апостолам под двумя видами, а также что традиция приобщения под двумя видами существовала в древней Церкви, однако отвергается правомерность использования этих примеров при совершении таинства Евхаристии священнослужителями, принадлежащими к католич. Церкви. Практика приобщения мирян под двумя видами, а также случаи причащения после трапезы и др. нарушения евхаристического поста объявляются кощунственными и противоречащими «авторитету священных канонов и общепринятому обычаю Церкви». Особо отмечается, что «Тело и Кровь Христовы целиком и истинно содержатся как под видом Хлеба, так и под видом Вина», в силу чего принятие мирянами одного Хлеба является полноценным евхаристическим приобщением. Все лица, несогласные с декретом, объявляются виновными в ереси; светским и церковным властям предписывается пресекать попытки введения практики приобщения под двумя видами. Декрет К. С. был с возмущением воспринят в Чехии, где к этому времени приобщение под двумя видами стало одним из главных символов гуситского движения. 10 марта 1417 г. собрание магистров Пражского ун-та, обладавшего высшим богословским авторитетом в католической Церкви в Чехии, приняло «Исповедание», в к-ром приобщение под двумя видами было объявлено установленным Иисусом Христом «таинством двух видов и единой веры»; противоречащие ясному евангельскому

учению человеческие постановления, в т. ч. и декрет К. С., были объявлены не имеющими никакой законной силы (текст см.: *Hardt*. Т. 3. P. 761–766). Получив известия о позиции Пражского ун-та, участники К. С. подтвердили ранее принятые декреты, подчеркнув, что авторитет вселенского Собора, представляющего всю католич. Церковь, не может ставиться под сомнение одной из частей Церкви (*Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 139–144). Кор. Сигизмунд I, надеявшийся найти приемлемый для всех сторон конфликта компромисс, настаивал на повторном рассмотрении вопроса о «чаше для мирян» на К. С., однако дело ограничилось лишь дискуссиями теологов, результатом к-рых стали полемические трактаты против гуситов, составленные Жерсоном (текст см.: *Hardt*. Т. 3. P. 765–780), Н. фон Динкельсбюлем (см.: *Nikolaus von Dinkelsbühl*. *De sub utraque // Idem*. *Texte zum Problem des Laienkelchs* / Hrsg. R. Damerau. Giessen, 1969. S. 33–225) и др. католич. авторами. В этих трактатах тематика полемики сместилась в область рассуждений о высшем вероучительном авторитете; основной тезис противников практики причащения под двумя видами заключался в том, что любое, даже буквальное толкование Евангелия является заведомо ложным, если оно противоречит законно принятому общецерковному учению (см.: *Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 144–148). Декрет К. С. «*Cum in nonnullis*» был подтвержден папой Римским Мартином V в числе прочих декретов К. С. в булле «*In eminentis*» (см.: *Mansi*. Т. 27. Col. 1215–1220); в булле «*Inter cunctas*» отвержение практики приобщения мирян только под видом Хлеба было отнесено к числу еретических мнений последователей Уиклифа и Гуса и включено в список инквизиционных вопросов, предлагавшихся обвиняемым в ереси (см.: *Ibid*. Col. 1212; *Denzinger*. *Enchiridion*. 1976³⁶. P. 327–328. N 1258). Впосл. декрет был повторно подтвержден в изданной 25 янв. 1426 г. булле «*Apostolicae Sedis praecellens*» (текст см.: *Bullarium Magnum Romanum*. Т. 4. P. 726–727).

II. Вопрос об убийстве тирана. Проблема моральной и религ. допустимости убийства тирана обсуждалась франц. теологами с 1408 г., когда магистр богословия Париж-

ского ун-та *Иоанн Малый* († 1411) выступил в защиту своего покровителя Иоанна Бесстрашного, герц. Бургундии, к-рого обвиняли в организации убийства герц. Людовика Орлеанского, брата франц. кор. Карла VI. Иоанн Малый утверждал, что убийство герц. Людовика Орлеанского не только не являлось гре-



Жан Жерсон.
Гравюра. XVII в.

хом, но даже было добродетелью, поскольку герцог незаконно посягал на королевскую власть во Франции. Противостояние бургундской и орлеанской партий, боровшихся за власть во Франции, привело к расколу духовенства и теологов на 2 группы: одни поддерживали Иоанна Малого, другие призывали осудить его учение как еретическое. 23 февр. 1414 г. Парижский Собор, основными участниками к-рого были поддерживавшие орлеанскую партию теологи Парижского ун-та во главе с Жерсоном, признал еретическими тезисы, представленные Жерсоном как извлечения из сочинения Иоанна Малого, известные под названием «Девять утверждений» (*Novem Assertiones*; оригинальный франц. текст см.: *Chartularium Universitatis Parisiensis* / Ed. H. Denifle, E. Chate-lain. P., 1897. Т. 4. P. 277–278. N 2011; лат. версию см.: *Mansi*. Т. 28. Col. 757–759). Герц. Иоанн Бесстрашный подал апелляцию на это решение Иоанну XXIII, однако расследование в папской курии не привело к к.-л. результатам, и к открытию К. С. вопрос оставался нерешенным (см.: *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 375–377). Инициатива вынесения «дела Иоанна Малого» на К. С. принадлежала Жерсону. 11 апр. 1415 г. на неформальном собрании теологов и прелатов в доме кард. П. д'Айи Жерсон представил



записку с 4 тезисами, содержание к-рых сводилось к тому, что всякий, отказывающийся принимать постановление Парижского Собора, виновен в ереси. Бургундская партия, основными представителями которой в Констанце были еп. М. Пуаре и Пьер Кошон (1371–1442), немедленно выступила с протестом и потребовала, чтобы «дело Иоанна Малого» было рассмотрено и решено на К. С.; герц. Иоанн направил соответствующее формальное обращение к Собору (см.: *Mansi*. Т. 28. Col. 740–744). На 13-й сессии К. С. (15 июня 1415) была назначена комиссия из 4 кардиналов и депутатов наций, к-рая до кон. июля 1415 г. рассматривала «Девять утверждений», заслушав обвинения Жерсона и возражения его бургундских оппонентов (см.: *Hardt*. Т. 4. P. 335–336; о работе комиссии см.: *Brandmüller*. 1999. Bd. 1. S. 386–390). В ходе дискуссий выяснилось, что «Девять утверждений» представляют собой не точные цитаты из сочинения Иоанна Малого, а составленные Жерсоном на его основе обобщенные тезисы, в которых идеи Иоанна Малого нередко передавались искаженно. Ссылаясь на это, представители бургундской партии потребовали, чтобы в решении К. С. не упоминали ни об Иоанне Малом, ни о герц. Иоанне Бесстрашном. Такой компромисс устроил всех членов комиссии; на основе 1-го тезиса из «Девяти утверждений» было составлено общее положение о допустимости убийства тирана: «Какой угодно тиран может быть и должен быть законно и заслуженно убит каким угодно своим вассалом или подданным, причем даже с помощью заговора, обмана и лжи; не следует считать препятствием к этому некие заключенные с ним договора и соглашения, а также не нужно ожидать приговора или указа некоей судебной инстанции». В декрете «*Præcipua sollicitudine*», принятом на 15-й сессии К. С. (6 июля 1415), это положение было осуждено как «еретическое, соблазнительное, искушающее и открывающее путь для лжи, обмана, предательства и беззакония» (текст см.: CCCOGD. Vol. 2. Pt. 1. P. 589–590; *Mansi*. Т. 27. Col. 765–766; *Hardt*. Т. 4. P. 439–440). Поскольку подвергшийся осуждению тезис не был сформулирован в такой форме Иоанном Малым, герцог Бургундии и его представители в Кон-

станце и после принятия соборного декрета не прекращали попытки добиться отмены решения Парижского Собора 1414 г. и оправдания Иоанна Малого (см.: *ACConstanc*. Bd. 4. S. 268–272), а Жерсон и его единомышленники, следуя распоряжениям франц. королевского двора, требовали подтверждения решения Парижского Собора (*Ibid.* S. 292–299). Еще в июне 1415 г. кор. Сигизмунд I распорядился, чтобы все присутствующие на К. С. теологи и канонисты представили письменные мнения по поводу «дела Иоанна Малого». К нояб. 1415 г. эти мнения были собраны рассматривавшей дело комиссией; из 87 давших отзывы докторов, магистров, лиценциатов и бакалавров 61 чел. высказался против осуждения «Девяти утверждений», а 26 чел. — за (офиц. отчет комиссии см.: *Ioannis Gersonii Opera Omnia*. Hagae Comitum, 1728². Т. 5. Col. 639; 51 отзыв «против» и 24 отзыва «за» опубликованы: *Ibid.* Col. 719–1010; в рукописях имеются дополняющие эту публикацию указания имен авторов отзывов, к-рые при публикации не были известны; см.: *ACConstanc*. Bd. 4. S. 244–246). Это усилило позиции бургундской партии; ее представителям удалось добиться проведения публичного диспута (*contestatio litis*), в ходе к-рого франц. позицию защищали кард. П. д'Айи и Жерсон, а бургундскую позицию — францисканец Жан де ла Рош († 1434) (*Mansi*. Т. 28. Col. 807–808). Еще одним успехом бургундской партии стало издание кардиналами Дж. Орсини, А. Панчьерой и Ф. Забареллой, к-рым Иоанн XXIII поручил рассмотрение дела в 1414 г., постановления (*judicium*) об отмене решения Парижского Собора на том основании, что местный епископ (в данном случае — утвердивший решение епископ Парижа) не вправе выносить окончательного суждения о «деле веры», а обязан направить его на рассмотрение папы Римского или вселенского Собора католич. Церкви (*Ibid.* Col. 813–821). Однако сторонники франц. партии немедленно оспорили это постановление, заявив, что кардиналы не имели права решать дело, т. к. делегированные им Иоанном XXIII полномочия потеряли силу после его низложения. Представители обеих партий подавали многочисленные записки и апелляции, адресованные рассматривавшей дело комиссии и К. С. в це-

лом; к нач. 1417 г. всякая надежда на достижение компромисса была потеряна и заинтересованные стороны признали, что из-за политической сложности дела принять окончательное решение по нему на К. С. невозможно и нежелательно (подробнее см.: *Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 95–115).

III. Дело Иоганна Фалькенберга. В заключительный период работы К. С. был вынужден вновь вернуться к вопросу о допустимости убийства тирана в связи с делом принадлежавшего к ордену доминиканцев магистра теологии Иоганна Фалькенберга (о нем см.: *Voockmann*. 1975), автора памфлета «Сатира против ересей и прочих гнусностей поляков и их короля Ягелло» (*Satira contra hereses et cetera nephanda Polonorum et eorum regis Jaghel*; текст см.: *Ibid.* S. 312–353). В памфлете Фалькенберг выступил в поддержку Ливонского ордена, с к-рым Польша вела войну за спорные территории. Фалькенберг утверждал, что польск. кор. Владислав, для борьбы с христ. войсками Ливонского ордена нанявший отряды из язычников и жестоко истреблявший сражавшихся на стороне ордена христиан, вслед этого должен сам считаться отпавшим от христианства язычником и братоубийцей. Согласно Фалькенбергу, долгом всех христиан, а в особенности христ. правителей, является убийство как кор. Владислава, так и подчиняющихся ему поляков. Присутствовавшие на К. С. польск. представители обвинили Фалькенберга, который также был делегатом К. С., в ереси. Свидетельств о расследовании дела Фалькенберга соборной комиссией не сохранилось, однако имеется значительное число материалов и документов, относящихся к рассмотрению выдвинутых против него обвинений нациями. Особенно интенсивно идеи Фалькенберга обсуждали в кон. апр. — кон. авг. 1417 г. депутаты франц. нации вслед сходства с тезисами Иоанна Малого; представители бургундской партии защищали Фалькенберга, Жерсон и др. представители франц. партии требовали его осуждения (материалы дискуссий см.: *ACConstanc*. Bd. 4. S. 356–415). Мнение герм. нации было выражено Динкельсбюлем, к-рый утверждал, что тезисы Фалькенберга являются соблазнительными и склоняющими к ереси, однако в строгом





смысле их нельзя считать еретическими (см.: Ibid. S. 415–427); на этом основании герм. нация выступила против вынесения их на общую сессию К. С. и соборного осуждения. Хотя было подготовлено неск. проектов соборных постановлений, ни один из них не был согласован и утвержден (Ibid. S. 430–432; ср.: *Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 166–175). Во время заключительной 45-й сессии К. С. (22 апр. 1418) члены польской делегации обратились к папе Римскому Мартину V с требованием объявить об осуждении сочинения Фалькенберга как еретического и публично утвердить соответствующее решение наций, угрожая в противном случае подать апелляцию на бездействие папы Римского буд. вселенскому Собору. В ответ на это неск. высокопоставленных участников К. С., принадлежавших к ордену доминиканцев, заявили, что нации не принимали совместного постановления об осуждении; папа Римский Мартин V отказался выносить решение. Через неск. дней польск. делегация подала папе Римскому Мартину V офиц. апелляцию, датированную 1 мая 1418 г. (текст см.: *Monumenta medii aevi historica res gestas Poloniae. Cracoviae*, 1883. T. 8. P. 432–440. N 581). Ответ на апелляцию был дан во время открытой консистории, состоявшейся 10 мая 1418 г. Отвергнув обвинения польской делегации, папа Римский Мартин V приказал зачитать документ, из которого известна лишь цитата, приводимая Жерсоном, называющим ее папским «постановлением» (*constitutio*): «Никому не позволено подавать апелляцию на высшего судью, то есть на апостольский престол, или на Римского понтифика, викария Иисуса Христа на земле, равно как и отклонять его суждение, относящееся к делам веры» (*Hardt*. T. 4. P. 1532; приведенная здесь и в ряде др. источников датировка 10 марта 1418 ошибочна). Хотя канонический статус этого «постановления» не вполне ясен ввиду отсутствия соответствующего письменного источника, мн. католич. исследователи полагают, что оглашение этого положения в открытой консистории тождественно акту офиц. принятия его в качестве папского учения, и на этом основании заключают, что папа Римский Мартин V еще в Констанце заявил о несогласии с учением о главенстве вселенского Со-

бора и намеренно подчеркнул абсолютный характер папского примата в вопросах веры (обзор лит-ры см.: *Bäumler*. 1964; *Frenken*. 1995. S. 240–244; ср.: *Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 412–413). 14 мая 1418 г. назначенная Мартином V комиссия из 3 кардиналов признала сочинение Фалькенберга «ошибочным, противоречащим добрым нравам и соблазнительным» и предписала уничтожить памфлет (см.: *Bess*. 1896. S. 462–463). Фалькенберг лично предстал перед судьями и зачитал текст добровольного отречения от всех осужденных мнений (см.: Ibid. S. 458–460). Тайный характер этого отречения, вероятно, объясняется влиянием членов ордена доминиканцев, не желавших, чтобы осуждение Фалькенберга бросило тень на весь орден. Постановление комиссии кардиналов было вполн. утверждено Мартином V в изданной 10 янв. 1424 г. булле «*Ea quae pro extirpandis*» (Ibid. S. 460–464).

Тема восстановления единства католической и православной Церквей. В составленных незадолго до начала К. С. теологами из круга кард. П. д'Айи «Главах о действиях...» тема христ. единства была включена в число вопросов, которыми должен заняться буд. вселенский Собор: «Необходимо выработать способ [восстановления] единства (*unio*) и возвращения (*reductio*) греков; должны быть избраны депутаты, которые найдут пути и средства, позволяющие достичь соединения греков с латинянами, а затем представят их Собору» (*ACConstanc*. Bd. 4. S. 551). Вслед. того что прямые дипломатические связи между К-польским патриархом и Папским престолом в период схизмы в католич. Церкви фактически прекратились, Восточные православные Церкви не были представлены на К. С. офиц. послами или наблюдателями. Однако в Констанце поочередно присутствовали члены 2 посольств византийского имп. *Мануила II Палеолога* (1391–1425). В 1411–1412 гг. кор. Сигизмунд I обратился к имп. Мануилу II с письмами, в которых, выражая намерение поддержать визант. императора в борьбе с турками, призывал его вступить с Иоанном XXIII в переговоры о церковной унии и отмечал, что вопрос церковного единства Вост. и Зап. Церквей может быть поднят на буд. вселенском Соборе (текст см.: *ACConstanc*. Bd. 1. S. 391–394. N 111–112). Летом

1414 г. кор. Сигизмунд I уведомил имп. Мануила II о созыве К. С. и предложил направить на Собор делегацию, уполномоченную вести переговоры о соединении христиан (Ibid. S. 399–401. N 113). О прибытии делегации в Констанц и ее составе известно лишь из косвенных источников, дающих неполную и противоречивую информацию (общий обзор см.: *RegImp*, N 3345, 3354, 3355; *Loenertz*. 1939; *Gill*. 1959. P. 23–28). Предположительно, посольство прибыло в Констанц в нач. 1415 г.; в его состав входил Мануил Хрисолор, однако, вскоре он скончался и 15 апр. 1415 г. был погребен в Констанце (дата указана на сохранившейся надгробной надписи; см.: *Thürlemann*. 2013; ср. также: *Thorn-Wickert*. 2006. S. 105–119). Согласно сообщению неизвестного чешского участника К. С., 3 марта 1415 г. в Констанц прибыл «всадник, легат императора греков, для переговоров о соединении греков и христиан (т. е. католиков.— Д. С.)» (см.: *Palacký*. 1869. P. 538–539. N 67). Возможно, речь идет о посланнике, привезшем имп. инструкции Мануилу Хрисолору; вместе с тем нельзя исключать, что это сообщение неверно датировано издателями и в действительности в нем рассказывается о 2-м посольстве, прибывшем в Констанц в 1416 г. В «Хронике...» Ульриха фон Рихенталя упоминаются 3 «посланника и советника Константинопольского императора»: «Николай Морейский (*von der Morea*), рыцарь, и Андривоко Морейский, его сын, рыцарь, оба с 16 человеками свиты; Эмануил Хрисоленский (*Emanuel von Chrisolena*), рыцарь, с 8 человеками свиты» (*Das Concilium buch geschehen zu Costencz...* [Augsburg, 1483]. Fol. 225v; ср.: *Loenertz*. 1939. P. 14, 25–28). По мнению исследователей, «Эмануил Хрисоленский» — это Мануил Хрисолор; указание на Морею (п-ов Пелопоннес) позволяет восстановить имена 2 других послов — это визант. дипломат Николай Евдемоноаноанн, в нач. XV в. наместник императора в Монемиасии, и его сын Андроник Евдемоноаноанн. Однако у Рихенталя упоминаются и другие имена послов: Филипп фон Троппи (*von Troppi*) и его сын Михаил; в «Хронике...» приводятся также тексты письма имп. Мануила II Филиппу фон Троппи и его ответа императору (их подлинность





как исторических документов сомнительна; в одной из рукописей «Хроники...» сохранилась лат. версия писем (Zentralbibliothek Zürich. A80. Fol. 52r–54r), вероятно являющаяся оригиналом, с к-рого в посл. был сделан нем. перевод; см.: *Vuck*. 2001)). Исследователям не удалось отождествить Филиппа и Михаила с к.-л. историческими лицами; т. о., речь идет либо об ошибке в именах, либо о неизвестных византийских дворянах, сопровождавших Мануила Хрисолора в 1-м посольстве, которые в посл. были смешаны Рихен-талем с представителями 2-го посольства (*Loenertz*. 1939. P. 25–28). В источниках засвидетельствовано, что 2-е посольство во главе с Николаем Евдемоноиоанном находилось в Венеции 8 февр. 1416 г.; вероятно, в кон. февр.—нач. марта того же года оно прибыло в Констанц. Известный чеш. участник К. С. сообщал об этом: «Прибыло в Констанц посольство великого императора греков и всего клира той земли с полными полномочиями, или мандатом, и желают они перейти в нашу покорность (ad obedientiam nostram, т. е. признать власть папы Римского.— *Д. С.*) и полностью присоединиться к нашей вере» (*Palacký*. 1869. P. 622–624. N 99).

Официально тема восстановления единства католич. и правосл. Церквей на обсуждение К. С. не выносилась; это объясняется как желанием участников К. С. решить прежде всего острые и актуальные вопросы, касавшиеся внутренней жизни католич. Церкви, и лишь затем, возможно, на буд. вселенском Соборе, обратиться к рассмотрению внешних проблем (см.: *ACConstanc*. Bd. 4. S. 712), так и тем, что в составе визант. посольств не было ни одного епископа или клирика и оно не могло полноценно представлять К-польского патриарха и обсуждать конкретные условия объединения Церквей. Присутствовавший на К. С. в качестве делегата член ордена августинянцев-еремитов Дитрих Ври (ок. 1370 — ок. 1434) в посвященном изложению событий К. С. соч. «Об утешении Церкви» (*De consolatione Ecclesiae*) сообщает, что византийские послы были официально приняты «президентами и депутатами наций священного Собора в помещении германской нации», т. е. в констанцском мон-ре августинянцев-еремитов. После представ-

ления грамот, подтверждавших их полномочия, послы заявили, что визант. император готов «со всеми своими [подданными], то есть со всей Грецией, подчиниться (subiiciendum) Римскому понтифику», чтобы тем самым «полностью уничтожить схизму» и «утвердить непоколебимый мир святой Церкви». Ври также свидетельствует, что послы сообщили о намерении вернуться в К-поль, а затем вновь приехать в Констанц вместе с «нунциями» императора; по его словам, в посл. новое посольство прибыло в Констанц и оставалось там до завершения К. С. (см.: *Hardt*. Т. 1. Pars 1. P. 161). Поскольку упоминание о визант. посольстве находится у Ври между сообщениями о низложении Иоанна XXIII (май 1415) и об отречении Григория XII (июль 1415), исследователи полагают, что Ври знал о 2 посольствах; при этом К. С. официально было принято только 1-е посольство (см.: *Loenertz*. 1939. P. 16–17). То, что 2-е посольство находилось в Констанце до завершения Собора и вело переговоры о церковном единстве, подтверждают и др. источники (см.: *ACConstanc*. Bd. 1. S. 401. Not. 1; *Gill*. 1959. P. 22). Хотя эти переговоры не имели офици. характера, о наличии у некоторых участников К. С. устойчивого интереса к вопросу о воссоединении католиков и православных свидетельствуют публичные выступления и записки. Так, еп. Ж. Дюпюи в проповеди говорил 11 марта 1415 г. проповеди говорил о том, что одной из задач К. С. является «возвращение на путь истины греков и всех прочих, уклонившихся от веры» (см.: *ACConstanc*. Bd. 1. S. 410). Кард. П. д'Айи затрагивал тему восстановления христ. единства в записке о церковных реформах, зачитанной им 1 нояб. 1416 г.; в переговорах с православными он предлагал опираться на соч. «Трехчастный опус» (*Opus tripartitum*), составленное Гумбертом Романским († 1277) для участников II Лионского Собора (см.: *Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 192–193). Постоянное употребление участниками К. С. по отношению к православным наряду с нейтральным термином «соединение» (*unio*) термина «возвращение» (*reductio*) свидетельствует о том, что воссоединение Вост. и Зап. Церквей они понимали не как возможный результат равноправного богословского диалога,

но как следствие признания православными своей неправоты с последующим вхождением их в католич. Церковь. Поскольку деятельность православного посольства воспринималась в контексте таких представлений, невозможно с уверенностью определить, в какой мере свидетельства участников К. С. о готовности визант. императора подчинить правосл. Церковь папе Римскому отражают действительное содержание выступлений и переговоров, к-рые визант. послы вели в Констанце.

Дополнительные сведения о деятельности 2-го византийского посольства предоставляет визант. историк Сильвестр Сиропул (XV в.), излагая предысторию унии, заключенной на *Ферраро-Флорентийском Соборе* (1438–1439). Сиропул, ошибочно утверждая, что 2-е посольство было направлено в Рим, из членов посольства называет по имени лишь возглавлявшего его Николая Евдемоноиоанна (см.: *Sylo. Syrop. Hist.* II 5). Согласно Сиропулу, Евдемоноиоанн во время К. С. «по мере сил трудился и усердствовал ради единства и согласия Западной Церкви и ради подчинения всех латинских народов одному папе». После публичного объявления об избрании папы Римского Мартина V Евдемоноиоанн выступил с речью, в которой рассуждал о соединении Зап. и Вост. Церквей и свидетельствовал о стремлении к этому визант. императора. Сиропул также сообщает, что в Констанце с визант. посольством сотрудничал монах-доминиканец греческого происхождения *Андрей Хрисоверг* († 1451), убежденный сторонник церковной унии. Участие Хрисоверга в работе К. С. подтверждает его речь на Базельском Соборе; в ней Хрисоверг отметил, что выполнил в Констанце перевод с греческого на латинский язык «тридцати шести артикулов», которые византийское посольство передало участникам К. С. и папе Мартину V от имени визант. императора и патриарха К-польского, с предложениями относительно объединения Вост. и Зап. Церквей (см.: *Mansi*. Т. 29. Col. 476; текст артикулов не сохр., их содержание не известно). Хрисоверг произнес во время работы К. С. как минимум 2 проповеди, развивая в них тему необходимости достижения церковного единства между православными





ми и католиками (проповеди сохр. в нескольких рукописях, однако полностью не издавались; описание см.: *Nighman, Stump*. 2007. Pt. 3. P. 90, 95; небольшие отрывки см.: *ACConstanc*. Bd. 2. S. 517, 529–530; атрибуция Хрисовергу еще одной проповеди (*Ibid*. S. 536), произнесенной в начале работы К. С., сомнительна; см.: *Nighman, Stump*. 2007. Pt. 3. P. 184). Согласно Сиропулу, после завершения К. С. Евдемоноиоанн был принят папой Мартином V, который одобрил его посольство и вручил ему послания, адресованные императору и патриарху К-польскому (*Sylv. Syrop*. Hist. II 6). Кроме того, папским легатом к визант. императору был назначен кард. Дж. Доминичи, однако в 1419 г. он скончался в Венгрии, не успев добраться до Византии. Прибыв в К-поль, Евдемоноиоанн в беседах с императором и патриархом «побуждал их действовать в пользу единства» и способствовал установлению церковно-дипломатических связей между К-полем и Римом (*Ibid*. 6–7). Т. о., именно во время К. С. благодаря деятельности посланной на Собор делегации был начат прямой диалог между Вост. и Зап. Церквями, итогом к-рого стало прибытие представительной визант. делегации на Ферраро-Флорентийский Собор и заключение церковной унии. При этом либо вследствие действительно имевшей место чрезмерной готовности визант. послов к компромиссам и их заявлений о желании визант. императора присоединиться к католич. Церкви, либо вслед. предвзятой интерпретации их позиции в таком смысле, у католич. стороны создалось ложное впечатление, что вся Вост. Церковь готова признать власть папы Римского и перейти в подчинение ему (см.: *Loenertz*. 1939. P. 30–34, 42–47; *Gill*. 1959. P. 27–45).

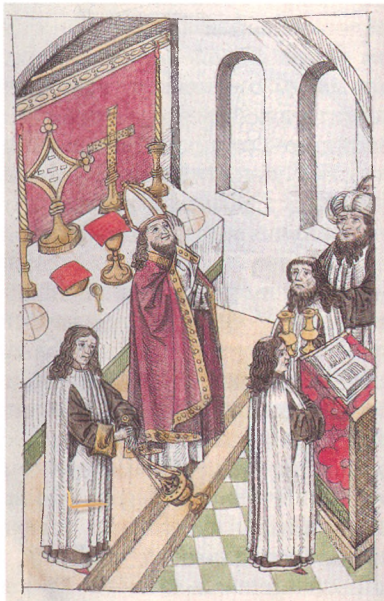
Помимо правосл. представителей визант. императора в Констанце в 1418 г. присутствовал православный митр. Киевский Григорий Цамблак. Он занял Киевскую кафедру при поддержке вел. кн. литовского Витовта и польск. кор. Владислава (Ягайло) при живом митр. свт. Фотии, вслед. чего первоначально он не был признан К-польскими патриархами Евфимием III (1410–1416) и Иосифом II (1416–1439). Источники не позволяют с уверенностью оп-

ределить, состоялось ли примирение митр. Григория с патриархом Иосифом II до поездки митр. Григория в Констанц, однако есть косвенные свидетельства в пользу этого. Митр. Григорий не был офици. представителем К-польского патриарха; инициатором его поездки на К. С. был польск. кор. Владислав. В 1415 г. кор. Владислав назначил одним из своих представителей на К. С. Феодора Хрисоверга, брата Андрея Хрисоверга, доминиканца, занимавшегося проповеднической и дипломатической деятельностью в Польше и Литве. Феодору дано было поручение свидетельствовать перед К. С. о тех усилиях, к-рые кор. Владислав предпринимал для восстановления церковного единства, а также представить планы присоединения православных к католич. Церкви, о содержании к-рых источники не сообщают (*Loenertz*. 1939. P. 17–22). Отправляя в Констанц митр. Григория, кор. Владислав желал, чтобы тот встретился с папой Римским Мартином V и подтвердил намерение короля осуществить объединение католиков и православных на подвластных ему территориях (*Codex epistolaris Vitoldi Magni Ducis Lithuaniae*. Cracoviae, 1882. P. 1030; ср.: *Thomson*. 1998. P. 77–84). Митр. Григорий и сопровождавшее его духовенство были приняты Мартином V в присутствии кор. Сигизмунда I во время открытой консистории 25 февр. 1418 г. (*ACConstanc*. Bd. 2. S. 164–167; ср. также: *Firnhaber*. 1856. S. 68). Во вступительной речи чеш. теолог Маврикий Рвачка представил митр. Григория папе и объявил, что митрополит прибыл в Констанц, чтобы заявить о собственной готовности «перейти к вере и послушанию Римской Церкви» и о намерении соединить с католич. Церковью «все царство», т. е. всех христиан Польши и Литвы. Речь Рвачки содержит значительное число прямых нападок на правосл. веру: греки названы в ней «немоощными в вере» и «болящими», к-рых папа Римский должен исцелить (ср.: Рим 14. 1); правосл. отрицание исхождения Св. Духа от Сына объявляется «безумием в вере»; подчеркивается «уклонение» греческой Церкви от католич. Церкви в области учения о клире (в т. ч. о папском примате), о таинствах и обрядах (полный текст, не приведенный кард. Г. Филластром, см.: *Brandmüller*. 1998. S. 141–148). По

окончании речи Рвачки было зачитано письменное обращение митр. Григория к папе Римскому Мартину V, вероятно, составленное заранее из-за того, что митрополит не знал латинского языка и нуждался в услугах переводчика (см.: *ACConstanc*. Bd. 2. S. 164). Вопреки часто встречающемуся в литературе мнению (см., напр.: *Thomson*. 1998. P. 77), представленный кард. Г. Филластром текст обращения был не сделанным им конспектом устной речи, а оригинальным документом, т. к. вводящие его слова «содержание его следующее» (*cuius tenor talis est*) кард. Г. Филластр использует в тех случаях, когда цитирует доступные ему источники. Кем был выполнен перевод обращения на лат. язык — неизвестно; гипотеза о том, что переводчиком был Андрей Хрисоверг, не подтверждается источниками. В своем обращении митр. Григорий выражал радость по поводу прекращения схизмы в католич. Церкви и соединения всех зап. христиан под властью «высшего и несомненного понтифика, истинного викария Иисуса Христа» (*ACConstanc*. Bd. 2. S. 165). Заявляя, что и он лично, и его покровители кор. Владислав и вел. кн. Витовт всегда были сторонниками соединения Вост. Церкви со «святой Римской Церковью», митр. Григорий сообщал, что «священнейшего единства» желают также визант. император, патриарх К-польский и вообще все вост. христиане (*Ibid*. S. 165–166). Митр. Григорий призывал папу Римского способствовать тому, чтобы «отделенные от лона святой римской Церкви были возвращены в единство Церкви». Он указывал, что «надлежащий, честный и привычный» путь к этому единству — это созыв Собора, на котором теологи и канонисты смогут вынести суждения по вопросам веры и решить все разногласия между вост. христианами и католич. Церковью (*Ibid*. S. 166). Папа Мартин V объявил, что он приветствует намерение митр. Григория и позднее назначит время для обсуждения условий соединения, однако никаких сведений о последующих встречах или переговорах между ними нет. Далее были зачитаны письма кор. Владислава и вел. кн. Витовта; после этого все члены делегации во главе с митр. Григорием получили папское благословение,



«облобызав его ноги, руки и уста» (Ibid. S. 167). Исследователи предлагали разнообразные и противоречивые объяснения недвусмысленно прокатолического содержания обращения митр. Григория и его поведения во время встречи с папой Римским (см., напр.: *Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 400–408; *Thomson*.



Митр. Григорий Цамблак совершает правосл. богослужение в Констанце.

Миниатюра из «Хроники...»
У. фон Рихентала
(Vindob. 3044. Fol. 147v).
Кон. XV в.

1998. P. 85–89). Поскольку нет серьезных оснований считать приводимый кард. Г. Филластром текст неподлинным или неточным, а его рассказ искажающим реальные события, наиболее убедительным представляется мнение, что митр. Григорий был готов любой ценой выполнить в Констанце поручение кор. Владислава и вел. кн. Витовта, от покровительства которых он всецело зависел, и в дипломатических целях действительно заявлял о признании примата папы Римского и о желании незамедлительно восстановить единство с католич. Церковью. Однако в действительности он не был сторонником польск. идеи скорейшего проведения локальной унии на территории Польши и Литвы, не намеревался принимать практические меры по ее проведению и отстаивал традиц. правосл. представление о том, что единство христиан должно быть восстановлено на вселенском Соборе. Дополни-

тельным аргументом в пользу этого является сохранившееся только на слав. языке «Слово похвальное иже у Флорентии и у Костентии Собору» (опубл.: ИОРЯС. 1903. Т. 8. Кн. 2. С. 70–75; по вопросу об авторстве см.: *Thomson*. 1998. P. 89–94; *Афанасенко*. 2014). Вероятно, «Слово...» было произнесено митр. Григорием во время одного из правосл. богослужений в Констанце, на котором присутствовали в т. ч. и участники К. С. (подробнее о богослужении см.: *Kohlschein*. 1987). В «Слове...» отсутствуют прямые упоминания о способе соединения Вост. и Зап. Церквей, однако, обращаясь к слушателям, митр. Григорий побуждает их собраться для братской беседы, «любомудро, а не любопрительно, апостольски, а не фарисейски», и тогда Бог дарует Собору способность «по первым отец преданию» обновить «благочестивое исповедание веры».

Завершение К. С. После избрания папы Римского Мартина V участники К. С., многие из к-рых к этому времени провели в Констанце ок. 3 лет, выступили за скорейшее окончание работы Собора и за перенесение всех вопросов, не получивших надлежащего решения, на буд. вселенский Собор католич. Церкви, к-рый должен был состояться через 5 лет. Хотя из-за споров о церковных реформах К. С. продолжал работу до апр. 1418 г., мн. делегаты в этот период стали покидать Констанцу: одни из них были назначены папскими послами, другие желали вернуться к управлению своими диоцезами и мон-рями, третьи потеряли интерес к соборным дискуссиям, приобретшим исключительно церковно-адм. характер. Важным этапом на пути к завершению К. С. стало издание папой Мартином V 22 февр. 1418 г. 2 булл, «In eminentis» и «Inter cunctas», которые подвели итог соборного рассмотрения «дела веры». В булле «In eminentis» сообщалось об основных этапах церковного расследования дел Уиклифа, Гуса и Иеронима Пражского, а также были приведены и утверждены осуждавшие их документы: одобренная Римским Собором булла Иоанна XXIII «In generali Concilio» и 5 декретов К. С. Булла «In eminentis» была впервые опубликована О. Ринальди и Э. Схелстрате, а затем перепечатана в собрании Дж. Манси (см.: *Schelstrate*. 1686.

P. 274–296; *Mansi*. Т. 27. Col. 1215–1220); все публикации являются неполными, т. к. в них опущены декреты К. С. вслед. их наличия в актах К. С. Однако представленная в булле версия декретов текстологически важна, поскольку именно она является окончательной и офици. (оригинал буллы хранится в архивах Ватикана в составе регистров папы Римского Мартина V: ASVat. V 358. Fol. 117r – 132r; в собрании Г. Денцингера эта булла ошибочно датирована 1 сент. 1425; см.: *Denzinger*. *Enchiridion*. 1976³⁶. P. 315, 320, 326). Булла «Inter cunctas» содержит адресованные церковным прелатам и инквизиторам подробные указания о содержании осужденных учений Уиклифа, Гуса и их последователей и о надлежащем порядке борьбы с еретиками; в ней приводятся 45 осужденных положений Уиклифа, 30 осужденных положений Гуса, а также более 50 вопросов, которые предписывалось задавать на депозах всем заподозренным в ереси (текст см.: *Mansi*. Т. 27. Col. 1204–1215; *Hardt*. Т. 4. P. 1518–1531). После подтверждения вероучительных декретов, принятия декретов о церковных реформах и заключения дополнявших их конкордатов с нациями рабочая повестка К. С. была исчерпана. На 44-й сессии К. С., состоявшейся 19 апр. 1418 г., во исполнение установленного в декрете «Frequens» порядка от имени папы Римского Мартина V было оглашено постановление «Cupientes et etiam volentes» о проведении через 5 лет следующего вселенского Собора католической Церкви в Павии (*Mansi*. Т. 27. Col. 1195–1196; *Hardt*. Т. 4. P. 1546–1549); франц. нация, безуспешно требовавшая проведения Собора во Франции, в знак протеста отказалась присутствовать на этой сессии (ср.: *Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 410–411). Заключительная 45-я сессия К. С. состоялась 22 апр. 1418 г.; кард. А. де Шаллан зачитал от имени папы Римского Мартина V постановление «Nos etiam requirente», в к-ром объявлялось о закрытии Собора; все участники получили разрешение на возвращение домой и папскую индульгенцию (текст см.: *Mansi*. Т. 27. Col. 1199–1200; *Hardt*. Т. 4. P. 1559–1560). 16 мая 1418 г. папа Римский Мартин V, кардиналы и члены папской курии торжественно выехали из Констанца (см.: *Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 414).



Итоги и значение К. С. Уникальность стоявшей перед К. С. задачи требовала достижения компромисса между сторонниками концилиаризма и сторонниками абсолютной папской власти. Первые согласились объявить целью Собора избрание законного папы Римского и признали его вероучительный и адм. авторитет после избрания; вторые согласились принять концилиаристские формулировки декрета «*Haec Sancta Synodus*», поскольку лишь авторитет вселенского Собора мог легитимировать папскую власть в условиях схизмы, и не препятствовали вмешательству Собора в дела веры и церковных реформ в период *sede vacante* (ср.: *Frenken*. 2015. S. 262–263). Мн. компромиссные решения К. С. были спорными и неоднозначными с т. зр. канонического права католич. Церкви, однако они выполняли необходимые задачи; по точному замечанию Жерсона, сделанному уже после окончания К. С., «ревностное желание обрести единство в условиях безнадежной и длительной схизмы заставило допустить многое, что в других обстоятельствах было бы и невозможно, и непозволительно допускать» (*Gerson J. Dialogus apologeticus // Idem. Œuvres complètes / Éd. P. Glorieux*. P., 1965. Т. 6. P. 303). Хотя в своей деятельности К. С. опирался на принципы Соборного движения, он вместе с тем выявил глубокую проблематичность концилиаризма как метода корпоративного принятия церковных решений. Созыв и эффективная работа К. С. во многом были обеспечены сильной гос. властью в лице кор. Сигизмунда I, однако эта же гос. власть нередко выступала как внешняя по отношению к католич. Церкви инстанция, принуждавшая участников К. С. к действиям, мотивированным исключительно политически и противоречившим христ. убеждениям. Разделение делегатов К. С. на нации, призванное обеспечить равноправие участников, часто приводило к длительным и неразрешимым конфликтам как между нациями, так и между имевшими разные цели партиями и общественными классами внутри одной нации. Достигнутое на К. С. внешнее согласие всех представителей католич. Церкви (кардиналов, курiales чиновников, епископов, монахов, дворян, ученых) было крайне хрупким и стало воз-

можным лишь перед лицом схизмы, угрожавшей существованию католич. Церкви; снятие этой угрозы открыло путь для новых разногласий и раздоров.

Значение К. С. в истории католич. Церкви определяется основным результатом его работы: преодолением схизмы и избранием Римского папы, к-рый был признан подавляющим большинством правителей католической Европы. В чрезвычайно сложной исторической ситуации организаторы и участники К. С. смогли совместными усилиями добиться восстановления церковного единства. Как приверженцы папского абсолютизма, так и радикальные сторонники концилиаризма признают, что каноническое начало продолжающейся до наст. времени линии Римских понтификов было положено решениями К. С., к-рый отказал в праве на Папский престол 3 соперничавшим претендентам и избрал одного законного папу Римского. Так, в 1964 г. папа Павел VI (1963–1978), выражая офиц. позицию католич. Церкви, в послании Г. Й. Шойфеле, архиеп. Фрайбургскому (1958–1977), по случаю юбилея К. С., отмечал, что К. С. «сияет как символ верности Церкви и преемнику святого Петра, на котором Христос основал Церковь», поскольку находившееся в опасности единство Церкви было восстановлено на Соборе путем избрания Римского папы (AAS. 1964. Vol. 56. P. 684). Нем. теолог Г. Кюнг, подчеркивая, что даже противники концилиаризма не могут ставить под сомнение авторитет К. С., утверждал: «Легитимность Мартина V и всех последующих Римских пап вплоть до сегодняшнего дня зависит от легитимности Констанцского Собора и избранного на нем способа решения вопроса о папской власти» (*Küng*. 1962. S. 246). Принимаемая результат К. С., католич. теологи, историки и канонисты с XV в. до наст. времени ведут непрекращающиеся дискуссии о средствах, которыми этот результат был достигнут, и предлагают многочисленные интерпретации церковно-канонического статуса и богословского смысла декретов и постановлений К. С. (наиболее полный и удачный обзор истории рецепции К. С. в связи с проблемой концилиаризма см.: *Schneider*. 1976).

В первые годы после завершения К. С. обязательность его решений

внутри католич. Церкви никем открыто не подвергалась сомнению. Папа Римский Мартин V формально исполнял основные обещания, данные участникам К. С. (подробнее см.: *Studt*. 2004); в 1423 г. он созвал Собор в Павии, заседания которого из-за эпидемии чумы были перенесены в Сиену (см. *Сиенский Собор*). Хотя этот Собор не смог собрать представительные делегации и не имел значимых результатов, факт его проведения подтвердил внешнюю действенность постановлений К. С. Однако действительное отношение папы Римского Мартина V к решениям К. С. было не столь однозначным: еще в последние месяцы работы К. С. он неоднократно отмечал, что Папский престол обладает высшим и безусловным авторитетом в вопросах веры и церковных реформ. Озвученный им запрет подавать апелляцию на решение папы Римского вселенскому Собору означал отказ от признания богословских оснований декрета «*Haec Sancta Synodus*», пусть и без внешнего отвержения самого декрета. Следующий Собор, созванный папой Римским Мартином V в Базеле (см. *Базельский Собор*), начал работу уже при его преемнике, папе Римском Евгении IV (1431–1447). Возникший вскоре после открытия заседаний конфликт участников Собора с папой Римским, который не пожелал лично явиться на Собор и предпринял попытку своей властью прекратить его работу, привел к тому, что компромиссные решения К. С. были интерпретированы участниками Базельского Собора в радикально концилиаристском смысле. В мае 1439 г. декрет «*Haec Sancta Synodus*» был объявлен ими «истиной католической веры», согласно к-рой вселенский Собор обладает безусловной высшей властью в католич. Церкви, не обязан подчиняться даже законно избранному папе Римскому, но, напротив, вправе судить и низлагать его (см.: *Mansi*. Т. 29. Col. 178–180). Осуждение этого и др. решений Базельского Собора папой Римским Евгением IV в буллах «*Moyses vir Dei*» от 4 сент. 1439 г. и «*Etsi non dubitemus*» от 20 апр. 1441 г. предполагало также пересмотр отношения католич. Церкви к решениям К. С.: сохранявшие верность Папскому престолу теологи и канонисты занялись выработкой многообразных схем,





которые позволяли признать законность совершенного на К. С. избрания папы Римского, но отвергнуть все реально или потенциально концилиаристские акты и постановления К. С. В этот период было впервые высказано несколько мнений по вопросу о том, с какого времени К. С. может считаться законным вселенским Собором католической Церкви, каждое из которых впоследствии находило сторонников среди католических богословов и ученых: 1) с самого начала работы, причем подтверждение статуса произошло при принятии декрета «Haec Sancta Synodus» (позиция концилиаристов); 2) с момента «созыва» К. С. папой Римским Григорием XII перед отречением от Папского престола, т. к. именно он являлся законным папой Римским (позиция папы Римского Евгения IV); 3) со времени прибытия испанских делегаций, т. к. до этого на Соборе была представлена не вся католич. Церковь (мнение кард. Х. де Торквемады, поддержанное кард. Фомой Казтаном, кард. Робертом Беллармином и др. теологами); 4) со дня интронизации папы Римского Мартина V, т. к. законный вселенский Собор не может быть созван при отсутствии законно избранного папы Римского (подробнее см.: *Izbicki*. 1986).

В XVI–XX вв. вопрос о статусе К. С. и принятых им декретов продолжал оставаться постоянной темой богословских дискуссий. Подробную аргументацию, обосновывающую каноническую законность и вероучительную корректность декрета «Haec Sancta Synodus» развили представители *галликанизма*, *феврониянства*, *иозефинизма* и др. прогос. и национальных концилиаристских течений в католицизме, находившихся в оппозиции к Папскому престолу (см.: *Schneider*. 1976. S. 49–88). Лидеры европ. Реформации, в целом оценивавшие К. С. негативно вслед. принятых на нем решений об осуждении Уиклифа и Гуса, нередко ссылались на декрет «Haec Sancta Synodus» в спорах с католиками, считая его показательным свидетельством наличия сомнений в абсолютном характере папского примата даже внутри католич. Церкви (см., напр.: *Luther M. WA*. Bd. 5. S. 451–452; Bd. 54. S. 208). Реакцией на постоянные попытки оппонентов Папского престола ис-

пользовать решения К. С. в антикатолич. полемике стала жесткая позиция кард. Р. Беллармина, который исключил К. С. из составленного им списка вселенских Соборов католич. Церкви; это решение, однако, не было официально поддержано Римскими понтификами (подробнее о списках см.: *Sieben*. 2010. S. 153–190). В период подготовки *Ватиканского I Собора* декрет «Haec Sancta Synodus» приводился в качестве одного из церковно-канонических и исторических аргументов против принятия догмата о непогрешимости Римского папы. В совр. католич. богословии преобладающей является позиция, подробно обоснованная кард. В. Брандмюллером: предполагается, что К. С. изначально работал в ситуации *sede vacante*, т. к. ни один из претендентов на Папский престол не был бесспорно законным папой Римским; концилиаристские декреты К. С. являются не общими вероучительными положениями, а частными административно-каноническими решениями, принятыми в конкретной исторической ситуации и значимыми лишь в ее пределах (см.: *Brandmüller*. 1969; ср. также: *Pichler*. 1967; *Brandmüller*. 1997. Bd. 2. S. 415–436; *Grohe*. 2014. P. 339–340). Однако среди католич. богословов есть сторонники и иной т. зр., отмечающие, что богословская значимость К. С. связана с предпринятой его участниками попыткой преодолеть исторически сложившуюся в католич. Церкви абсолютизацию папской власти с помощью обращения к учению о том, что лишь соборное мнение Церкви, провозглашаемое на вселенском Соборе, может быть признано безусловно истинным и безошибочным (см.: *Küng*. 1962; *Vooght*. 1965; ср. также: *Fink*. 1968. S. 565–567).

Ист.: COD. P. 403–451; CCCOGD. Vol. 2. Pt. 1. P. 517–629; *Magnum Oecumenicum Constantiense Concilium De Universali Ecclesiae Reformatione, Unione, Et Fide...* / Opera et labori Hermanni von der Hardt. Francofurti; Lipsiae, 1696–1700. T. 1–6; Berolini, 1742. T. 7. [= *Hardt.*]; *Mansi*. 1784, 1903^r. T. 27. Col. 519–1240; 1785, 1903^r. T. 28. Col. 1–958; *Palacký F.*, ed. Documenta mag. Joannis Hus vitam, doctrinam, causam in Constantiensi Concilio actam et controversias de religione in Bohemia annis 1403–1418 motas illustrantia. Praga, 1869; *Acta Concilii Constantiensis* / Hrsg. H. Finke. Münster, 1896–1928. 4 Bde [= ACConstanc.]; *Mercati A.*, ed. Concordati di Costanza // *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*. R., 1919. P. 144–168; *The Council of Constance: The*

Unification of the Church / Transl. L. R. Loomis; Ed. and Annot. J. H. Mundy, K. M. Woody. N. Y., 1961; *Buck Th. M.*, Hrsg. *Chronik des Konstanzer Konzils 1414–1418 von Ulrich Richental*. Ostfildern, 2010.

Библиогр.: *Frenken*. 1995. S. 421–491; *idem*. 2015. S. 271–302; *Nighman Chr. L.*, *Stump Ph.* A Bibliographical Register of the Sermons and Other Orations Delivered at the Council of Constance (1414–1418). [N. Y.,] 2006, 2007² // <http://www.bibsocamer.org/BibSite/Nighman-Stump/> [Электр. ресурсы].

Лит.: *Schelstrate E.* Tractatus de sensu et auctoritate decretorum Constantiensis Concilii. R., 1686; *Firnhaber F.* Petrus de Pulka, Abgesandter der Wiener Universität am Concilium zu Constanx // *Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen*. W., 1856. Bd. 15. S. 1–70; *Hübner B.* Die Constanzer Reformation und die Concordate von 1418. Lpz., 1867; *Finke H.* Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils. Paderborn, 1889; *idem*. Die Nation in den spätmittelalterlichen allgemeinen Konzilien // *Historisches Jb.* 1937. Bd. 57. S. 323–338; *Нахимов Т. А.* Вопрос о папской власти на Констанцском Соборе. СПб., 1890; *Stuhr F.* Die Organisation und Geschäftsordnung des Pisaner und Konstanzer Konzils: Diss. Schwerin, 1891; *Fromme B.* Die spanische Nation und das Konstanzer Konzil: Ein Beitrag zur Geschichte des grossen abendländischen Schismas. Münster, 1896; *Bess B.* Johannes Falkenberg O.P. und der preussisch-polnische Streit vor dem Konstanzer Konzil // *ZKG*. 1896. Bd. 16. S. 385–464; *Truttmann A.* Das Konkclave auf dem Konzil zu Konstanz: Diss. Strassburg, 1899; *Dax L.* Die Universitäten und die Konzilien von Pisa und Konstanz: Diss. Freiburg i. Br., 1910; *Lenné A.* Der erste literarische Kampf auf dem Konstanzer Konzil im November und Dezember 1414: Diss. R., 1913; *Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles. 1916. T. 7. Pt. 1. P. 71–584; *Riegel J.* Die Teilnehmerlisten des Konstanzer Konzils: Ein Beitrag zur mittelalterlichen Statistik: Diss. Freiburg i. Br., 1916; *Katterbach J.* Der zweite literarische Kampf auf dem Konstanzer Konzil im Januar und Februar 1415: Diss. Fulda, 1919; *Hollnsteiner J.* Studien zur Geschäftsordnung am Konstanzer Konzil // *Abhandlungen aus dem Gebiete der mittleren und neueren Geschichte und ihrer Hilfswissenschaften* / Hrsg. R. d'Alós-Moner. Münster, 1925. S. 240–256; *Powers G. C.* Nationalism at the Council of Constance (1414–1418). Wash., 1927; *Loomis L. R.* The Organization by Nations at Constance // *Church History*. Chicago etc., 1932. Vol. 1. N 4. P. 191–210; *idem*. Nationality at the Council of Constance: An Anglo-French Dispute // *AHR*. 1939. Vol. 44. N 3. P. 508–527; *Arendt P.* Die Predigten des Konstanzer Konzils: Ein Beitrag zur Predigt- und Kirchengeschichte des Ausgehenden Mittelalters. Freiburg i. Br., 1933; *Zähringer K.* Das Kardinalkollegium auf dem Konstanzer Konzil bis zur Absetzung Papst Johannes XXIII. Münster, 1935; *Gatzmeier K.* Stellung und Politik der Kardinäle auf dem Konstanzer Konzil nach der Absetzung Johanns XXIII. (29. Mai 1415): Diss. Mosbach, 1937; *Loenertz R.-J.* Les dominicains byzantins Théodore et André Chrysoberges et les négociations pour l'union des Églises grecque et latine de 1415 à 1430 // *AFP*. 1939. T. 9. P. 5–61; *Гриварь В. Э.* Вселенские соборы западно-христ. церкви и светские конгрессы XV в. // *СВ*. 1946. Вып. 2. С. 253–277; *Crowder Chr. M. D.* Some Aspects of the English «Nation» at the Council of Constance to the





Election of Martin V: Diss. Oxf., 1954; *idem.* Le Concile de Constance et l'edition de von der Hardt // RHE. 1962. T. 57. N 2. P. 409–445; *Gill J.* Martin V and the Greeks (1414–1431) // *Idem.* The Council of Florence. Camb., 1959. P. 16–45; *idem.* Constance et Bâle-Florence. P., 1965. (Histoire des conciles oecuméniques; 9); *Goñi Gaztambide J.* Los españoles en el Concilio de Constanza // Hispania sacra: Revista española de historia eclesiástica. Madrid, 1962. Vol. 15. P. 253–286; 1965. Vol. 18. P. 103–158, 265–332; *Küng H.* Strukturen der Kirche. Freiburg i. Br., 1962; *Bäumler R.* Das Verbot der Konzilsappellation Martins V. in Konstanz // Das Konzil von Konstanz. 1964. S. 187–213; *Girgensohn D.* Peter von Pulkau und die Wiedereinführung des Laienkelches: Leben und Wirken eines Wiener Theologen in der Zeit des grossen Schismas. Gött., 1964; *idem.* Berichte über Konklave und Papstwahl auf dem Konstanzer Konzil // AHC. 1987. Bd. 19. S. 351–391; *Koep L.* Die Liturgie der Sessiones Generales auf dem Konstanzer Konzil // Das Konzil von Konstanz. 1964. S. 241–251; Das Konzil von Konstanz: Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie // Hrsg. A. Franzen, W. Müller. Freiburg i. Br., 1964; *Schneyer J. B.* Konstanzer Konzilspredigten: Eine Ergänzung zu H. Finkes Sermones- und Handschriftenlisten // Zschr. f. die Geschichte des Oberrheins. Karlsruhe, 1965. Bd. 113. S. 361–388; *idem.* Konstanzer Konzilspredigten: Texte // Ibid. 1967. Bd. 115. S. 117–166; 1968. Bd. 116. S. 127–164; 1970. Bd. 118. S. 99–155; 1971. Bd. 119. S. 175–231; 1972. Bd. 120. S. 125–214; *Spinka M., ed.* John Hus at the Council of Constance. N. Y., 1965; *Vooght P., de.* Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au Concile de Constance: Le décret «Haec Sancta Synodus» du 6 avril 1415. P., 1965; *idem.* L'Hérésie de Jean Huss. Louvain, 1975². 2 t.; Die Welt zur Zeit des Konstanzer Konzils: Reichenau-Vorträge im Herbst 1964. Konstanz; Stuttgart, 1965; *Esch A.* Bankiers der Kirche im Grossen Schisma // QFIAB. 1966. Bd. 46. S. 277–394; *Leidl A.* Die Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien: Von Konstanz bis Florenz. Paderborn, 1966; *Pichler I. H.* Die Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete: Untersuchungen zur Frage der Interpretation und Verbindlichkeit der Superioritätsdekrete «Haec Sancta» und «Frequens». W., 1967; *Fink K. A.* Das Konzil von Konstanz. Martin V. // Handbuch der Kirchengeschichte / Hrsg. H. Jedin e. a. Freiburg i. Br. etc., 1968. Bd. 3. Hbd. 2. S. 545–572; *Brandmüller W.* Besitzt das Konstanzer Dekret «Haec sancta» dogmatische Verbindlichkeit? // AHC. 1969. Bd. 1. S. 96–113; *idem.* Konstanz, Konzil von // TRE. 1990. Bd. 19. S. 529–535; *idem.* Das Konzil von Konstanz: 1414–1418. Paderborn etc., 1991, 1999². Bd. 1; 1997. Bd. 2; *idem.* Martin V. und die Griechenunion: Der Sermo in presentacione cuiusdam episcopi Ruteni des Magisters Mauricij Rvačka in Konstanz, 25. Februar 1418 // Life, Law and Letters: Historical Studies in Honour of A. García y García. R., 1998. Vol. 2. P. 133–148; *idem.* Johannes XXIII. im Urteil der Geschichte, oder die Macht des Klischees // AHC. 2000. Bd. 32. S. 106–145; *Schimmelpfennig B.* Zum Zeremoniell auf den Konzilien von Konstanz und Basel // QFIAB. 1969. Bd. 49. S. 272–292; *Tierney B.* Hermeneutics and History: The Problem of Haec Sancta // Essays in Medieval History Presented to B. Wilkinson / Ed. T. A. Sandquist, M. R. Powicke. Toronto, 1969. P. 354–370; *Boockmann H.* Johannes Falkenberg, der Deutsche Orden und die polnische Politik: Untersuch. z. politi-

schen Theorie des späteren Mittelalters. Gött., 1975; *Schneider H.* Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie: Die Geschichte der Auslegung der Konstanzer Dekrete von Febronius bis zur Gegenwart. B.; N. Y., 1976; *idem.* Die Siegel des Konstanzer Konzils: Ein Beitrag zur Geschichte der spätmittelalterlichen Reformkonzile // AHC. 1978. Bd. 10. S. 310–345; Das Konstanzer Konzil / Hrsg. R. Bäumler. Darmstadt, 1977; *Morrissey Th. E.* The Decree «Haec Sancta» and Cardinal Zabarella: His Role in Its Formulation and Interpretation // AHC. 1978. Bd. 10. S. 145–176; *idem.* After Six Hundred Years: The Great Western Schism, Conciliarism, and Constance // ThSt. 1979. Vol. 40. N 3. P. 495–509; *Alberigo G.* Chiesa conciliare: Identità e significato del conciliarismo. Brescia, 1981; *Izbicki Th. M.* Papalist Reactions to the Council of Constance: Juan de Torquemada to the Present // Church History. 1986. Vol. 55. N 1. P. 7–20; *Kohlschein F.* Die älteste deutsche Beschreibung der orthodoxen Liturgie in der Chronik des Ulrich von Richental über das Konzil von Konstanz // AflW. 1987. Bd. 29. S. 234–241; *Stump P. H.* The Official Acta of the Council of Constance in the Edition of Mansi // The Two Laws: Studies in Medieval Legal History Dedicated to S. Kuttner / Ed. L. Mayali, S. A. J. Tibbetts. Wash., 1990. P. 221–239; *idem.* The Reforms of the Council of Constance (1414–1418). Leiden; N. Y., 1994; *idem.* The Council of Constance (1414–1418) and the End of the Schism // A Companion to the Great Western Schism (1378–1417) / Ed. J. Rollo-Koster, Th. M. Izbicki. Leiden, 2009. P. 395–442; *Helmtrath J.* Reform als Thema der Konzilien des Spätmittelalters // Christian Unity: The Council of Ferrara-Florence 1438/39–1989 / Ed. G. Alberigo. Leuven, 1991. P. 75–152; *idem.* Theorie und Praxis der Kirchenreform im Spätmittelalter // Rottenburger Jb. f. Kirchengeschichte. Sigmaringen, 1992. Bd. 11. S. 41–70; *Frenken A.* Die Erforschung des Konstanzer Konzils (1414–1418) in der letzten 100 Jahren. Paderborn, 1995. (AHC; 25); *idem.* Die Quellen des Konstanzer Konzils in den Sammlungen des 17. und 18. Jh. // AHC. 1998. Bd. 30. S. 416–439; *idem.* Theologischer Sachverstand in der Auseinandersetzung um aktuelle und grundsätzliche Fragen: Der Rückgriff der Konstanzer facultas theologica auf die Heilige Schrift, die Kirchenväter und die alten Konzilien // I Padri e le scuole teologiche nei concili: Atti del VII Simposio Intern. d. Facoltà di Teologia, Roma, 6–7 marzo 2003 / Ed. J. Grohe. Vat., 2006. P. 365–383; *idem.* Gelehrte auf dem Konzil: Fallstudien zur Bedeutung und Wirksamkeit der Universitätsangehörigen auf dem Konstanzer Konzil // Die Konzilien von Pisa (1409), Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449) / Hrsg. H. Müller, J. Helmtrath. Ostfildern, 2007. S. 107–147; *idem.* Die Rolle der Kanonisten auf dem Konstanzer Konzil: Personen, Aktivitäten, Prozesse // Sacri canones servandi sunt: Ius canonicum et status ecclesiae saeculis XIII–XV / Ed. P. Krafl. Praha, 2008. P. 398–417; *idem.* Darstellende Quellen zum Konstanzer Konzil: Krit. Anm. zum Genus der «Tagebücher Fillastres, Cerretanis und Turres» und ihres spezifischen Quellenwerts // AHC. 2010. Bd. 42. S. 379–402; *idem.* Das Konstanzer Konzil (1414–1418). Stuttgart, 2015; *Buck Th. M.* Die Riegelschen Teilnehmerlisten: Ein wissenschaftsgeschichtliches Detail der Konstanzer Konzilsforschung // Freiburger Diözesan-Archiv. 1998. Bd. 118. S. 347–

356; *idem.* Fiktion und Realität: Zu den Textinserten der Richental-Chronik // Zschr. f. die Geschichte des Oberrheins. 2001. Bd. 149. S. 61–96; *idem.* Zur Überlieferung der Konstanzer Konzilschronik Ulrich Richentals // DA. 2010. Bd. 66. S. 95–108; *idem.* «Und wie vil herren dar koment, sy wärend gaistlich oder sy wäremd weltlich»: Zu den Namen- und Teilnehmerlisten der Konstanzer Konzilschronik Ulrich Richentals // Das Konstanzer Konzil als europäisches Ereignis. 2014. S. 305–347; *Thomson F. J.* Gregory Tsamblak: The Man and the Myths // Slavica Gandensia. Gent, 1998. Vol. 25. N 2. P. 1–149; *Prügl Th.* «Antiquis iuribus et dictis sanctorum conformare»: Zur antikonziliaristischen Interpretation von «Haec sancta» auf dem Basler Konzil // AHC. 1999. Bd. 31. S. 72–143; *Schmidt H. J.* Land, Sprengel und Nation auf den ökumenischen Konzilien des Spätmittelalters // *Idem.* Kirche, Staat, Nation: Raumgliederung der Kirche im mittelalterlichen Europa. Weimar, 1999. S. 440–512; *Kwiatkowski S.* Der Deutsche Orden im Streit mit Polen-Litauen: Eine theol. Kontroverse über Krieg und Frieden auf dem Konzil von Konstanz (1414–1418). Stuttgart, 2000; *Rathmann Th.* Geschehen und Geschichten des Konstanzer Konzils: Chroniken, Briefe, Lieder und Sprüche als Konstituenten eines Ereignisses. Münch., 2000; *Sieben H. J.* Von Konstanz bis Vatikan II: Konzilsgeschäftsordnungen und ihre Vorläuferinnen // AHC. 2000. Bd. 32. S. 338–370; *idem.* Studien zum Ökumenischen Konzil: Definition und Begriffe, Tagebücher und Augustinus-Rezeption. Paderborn etc., 2010; *Studt B.* Papst Martin V. (1417–1431) und die Kirchenreform in Deutschland. Köln etc., 2004; *Decaluwe M.* A New and Disputable Text-Edition of the Decree Haec Sancta of the Council of Constance // Cristianesimo nella storia. Bologna, 2006. Vol. 27. P. 417–445; *Minnich N. H.* The Role of Schools of Theology in the Councils of the Late Medieval and Renaissance Periods: Konstanz to Lateran V // I Padri e le scuole teologiche nei concili. Vat., 2006. P. 59–95; *Thorn-Wickert L.* Manuel Chrysoloras (ca. 1350–1415): Eine Biographie des byzant. Intellektuellen vor dem Hintergrund der hellenistischen Studien in der italienischen Renaissance. Fr./M. etc., 2006; *Müller H.* Die Kirchliche Krise des Spätmittelalters: Schisma, Konziliarismus und Konzilien. Münch., 2012. (Enzyklopädie Deutscher Geschichte; 90); *Buck Th. M., Kraume H.* Das Konstanzer Konzil: Kirchenpolitik – Weltgeschehen – Alltagsleben. Ostfildern, 2013; *Fudge Th. A.* The Trial of Jan Hus: Medieval Heresy and Criminal Procedure. N. Y., 2013; Das Konstanzer Konzil: Essays / Hrsg. K.-H. Braun e. a. Darmstadt, 2013; *Thürlemann F.* Von Konstantinopel nach Konstanz: Zwei lateinische Inschriften im Kontext des Konzils // Ibid. S. 164–168; *Афанасенко Ю. Ю.* «Похвальное слово отцам Констанцского собора» Григория Цамблака: Проблемы изучения // УЗ Витебского гос. ун-та им. П. М. Машерова. 2014. Т. 17. С. 84–89; Das Konstanzer Konzil: Katalog / Badisches Landesmuseum. Darmstadt, 2014; Das Konstanzer Konzil als europäisches Ereignis: Begegnungen, Medien und Rituale // Hrsg. G. Signori, B. Studt. Ostfildern, 2014; *Grohe J.* Concilio di Constanza (1414–1418) // Storia dei concili ecumenici: Attori, canonici, eredità / Ed. O. Bucci, P. Piatti. R., 2014. P. 319–344.

Д. В. Смирнов





КОНТ [франц. Comte] Огюст (19.01.1798, Монпелье, Франция — 05.09.1857, Париж), французский философ, основатель и крупнейший представитель философии первого (классического) *позитивизма*, один из основоположников социологии и философии науки, создатель позитивистской «религии человечества» (франц. religion de l'humanité).

Жизнь, деятельность, сочинения. К. происходил из семьи провинциального франц. торговца Л. О. Конта (1776–1859), который в 90-х гг. XVIII в. поселился в Монпелье и занял должность городского сборщика налогов; по словам К., его детство прошло в «целиком католической и монархической семье» (см.: *Pickering*. 1993. Vol. 1. P. 14–16). В 1807 г. К. поступил в городской лицей Монпелье, который в этот период был организован по принципу полного пансиона. Предлагаемое в лицее образование было преимущественно гуманитарно-классическим; из точных и естественных наук преподавалась лишь математика, в к-рой К. добился значительных успехов.

Большое влияние на формирование характера и взглядов К. оказала противоречивая общественно-политическая ситуация, сложившаяся во Франции на рубеже XVIII и XIX вв. У К., сознательно выступавшего против консервативных убеждений семьи и окружения, в детские и юношеские годы сформировалась уверенность в прогрессивном характере Французской революции (1789–1799); он был убежден, что французское общество должно быть реорганизовано в соответствии с революционными республиканскими принципами. В области религии К. также испытал значительное влияние идей, связанных с Французской революцией. Хотя он получил католическое воспитание и хорошо знал основные положения христ. веры, по собственному признанию К., уже в возрасте 13 лет он отказался от всех «сверхъестественных верований», от «католических догм» и от христ. веры в Бога (*Comte*. Testament. P. 9). Общась в Монпелье с прореволюционно настроенными единомышленниками, К. познакомился с нехристианскими «революционными религиями», административно вводившимися в городе в период Французской революции: с «Культом Разума» (*Culte de la Raison*) и с «Культом Верховного Существа» (*Culte de l'Être Suprême*);



О. Конт. Портрет.
1860 г. Худож. Ж. Леонар
(Дом-музей О. Конта в Париже)

впоследствии многие элементы этих псевдорелигиозных систем были в переработанном виде введены К. в созданную им «религию человечества».

В окт. 1814 г. К. поступил в Политехническую школу в Париже; он занял 4-е место из 75 студентов. С т. зр. организации учебного процесса Политехническая школа фактически являлась военной академией: студенты жили в казармах, многих из них зачисляли на воинскую службу, обязательным было участие в регулярных военных тренировках, администрация осуществляла постоянный надзор за студентами и требовала от них неукоснительного соблюдения режима и дисциплины. Вслед. покровительственного отношения к Политехнической школе гос. властей в нач. XIX в. она стала наиболее престижным и известным учебным заведением Франции, в котором преподавали мн. выдающиеся франц. ученые. В 1814–1816 гг. К. посещал лекции физика А. Т. Пти (1791–1820), физика, астронома и математика Ф. Араго (1786–1853), математика и механика Л. Пуансо (1777–1859). Среди студентов К. был известен своими прореволюционными и республиканскими взглядами. Политическое свободомыслие К. и демонстративное нарушение им дисциплины приводили к многочисленным выговорам и порицаниям; после громкого конфликта с одним из преподавателей в 1816 г. К. угрожал отчисление. Однако 13 апр. 1816 г. по указанию властей, недовольных политической активностью студентов, занятия в Политехнической школе были прекращены на неопределенный срок, а все студенты распущены. К. вынужден был вернуться в Мон-

пелье, где провел май и июнь 1816 г. К этому периоду относится наиболее раннее сохранившееся сочинение К. — небольшое эссе «Мои размышления: Человечность, истина, справедливость, свобода, отечество: Сопоставление режимов 1793 и 1816 гг., адресованное французскому народу» (*Mes Réflexions: Humanité, vérité, justice, liberté, patrie. Rapprochements entre le régime de 1793 et celui de 1816, adressés au peuple français*), впервые опубликованное лишь в 1882 г. (совр. переизд.: *Comte*. *Ecrits de jeunesse*. 1970. P. 417–431; о содержании см.: *Pickering*. 1993. Vol. 1. P. 34–38; *Grange*. 2010). Выступая в эссе с либерально-республиканской позиции, К. указывал, что революционная тирания 1793 г. и тирания кор. Людовика XVIII по своей природе одинаковы, т. к. они представляют собой деспотичное подавление всех прогрессивных общественных настроений властями, опирающимися на молчаливое одобрение боящегося перемен непросвещенного большинства. Согласно К., лишь «прогресс знания» и широкое распространение образования могут положить конец ограничивающей общественное развитие консервативной тирании. Уже в этом раннем эссе К. выказывает представление о том, что основой подлинной общественной и народной власти должна являться не слепая «народная воля», а осознанная деятельность «просвещенных людей, ученых и философов», направляющих народ в его движении по пути прогресса. Т. о., для К. демократическое переустройство общества предполагает признание необходимости формирования класса «новой аристократии», вслед. чего либерализм в его понимании оказывается неразрывно связан с элитаризмом.

В июле 1816 г. К., тяготившийся скукой провинциальной жизни, принял решение вернуться в Париж; не имея постоянного источника доходов, он первоначально жил на средства родителей и покровительствовавшего ему ген. Ж. де Кампредона (1761–1837), который проявлял интерес к наукам и ввел К. в интеллектуальные круги Парижа. После возобновления занятий в Политехнической школе в кон. 1816 г. К. и другим студентам была предоставлена возможность продолжить обучение, сдав заново экзамены, однако К. не воспользовался ею, предпочитая вес-





ти жизнь богемного интеллектуала. В кон. 1816 г. К. с энтузиазмом отнесся к предложению занять должность преподавателя геометрии в США, где в это время предполагалось открытие высшей инженерной школы по образцу парижской Политехнической школы. Готовясь к поездке в США, К. активно знакомился с лит-рой, описывавшей гос. устройство североамер. штатов и историю их борьбы за независимость. Особенно сильное впечатление на него произвели сочинения и письма Б. Франклина (1706–1790), в котором К. увидел идеальный образец интеллектуала, т. к. он являлся одновременно свободомыслящим философом, ученым-энциклопедистом и практиком, использовавшим свои знания для переустройства общественных отношений на рациональных принципах. Из сочинений Франклина К. почерпнул учение о том, что в основании морали лежит разумная природа человека, вслед. чего мораль независима от религии, а религия вторична по отношению к морали. В кон. 1816 — нач. 1817 г. К. изучал научные трактаты математиков Ж. Л. Лагранжа (1736–1813) и Г. Монжа (1746–1818), познакомился с общественно-политическими сочинениями Ш. Л. де Монтескье (1689–1755), а также с работами Ж. А. Н. де Кондорсе (1743–1794), в к-рых обсуждалась проблематика научного прогресса, философии истории, общественных отношений. К. с энтузиазмом воспринял представление Монтескье о том, что жизнь человеческого общества может быть предметом строгого научного анализа, в ходе которого исследователь призван с помощью историко-дескриптивного метода выводить из совокупности фактов общественной жизни лежащие в их основе общие законы общественного многообразия и социального развития. Приняв использовавшийся Монтескье и Кондорсе типологический метод описания истории человечества, в рамках к-рого исторический прогресс связывался не с деятельностью конкретных индивидов, но с изменениями общественной морали и общественного сознания, которые в каждую историческую эпоху задают цельный характер общества и определяют индивидуальные качества представителей этой эпохи, К. пришел к убеждению, что объектом социальной науки должна яв-

ляться не конкретная личность, но идеализированное «человечество». В поисках надежного источника доходов К. пробовал себя в различных сферах деятельности: давал частные уроки математики, занимался переводами и заказной публицистикой. Летом 1817 г. К. познакомился с философом и общественным деятелем А. де Сен-Симоном (1760–1825). Увидев в К. восторженного единомышленника, Сен-Симон вскоре после знакомства решил привлечь его к делу систематизации и популяризации своих воззрений и предложил ему место личного секретаря с постоянным жалованьем. В качестве секретаря Сен-Симона К. участвовал в работе над альманахом «Индустрия» (*L'Industrie*), издававшимся на средства подписчиков, в число к-рых входили мн. гос. деятели, а также влиятельные промышленники и финансисты Франции. Идейной основой альманаха являлась поддержка К. концепции Сен-Симона, в соответствии с к-рой развитие общества неразрывно связано с развитием «индустрии», т. е. производительной деятельности в самом широком смысле. Задачу либеральных мыслителей Сен-Симон и К. видели в выработке «науки производства» и в пропаганде моральных, политических и экономических принципов индустриализма как новой прогрессивной идеологии; распространение этих принципов объявлялось единственным средством мирного преодоления господства реакционных слоев общества, не вовлеченных в производство — гос. бюрократии, аристократии и духовенства. Поскольку статьи в альманахе выходили либо за подписью Сен-Симона, либо анонимно, невозможно с точностью определить, какие из них были созданы К., однако большинство исследователей полагают, что автором 9 статей, опубликованных в 1817 г. в 4 тетрадях 3-го т. и в 1-й тетради 4-го т. «Индустрии» (совр. переизд.: *Comte. Ecrits de jeunesse*. 1970. P. 43–107), был К., а Сен-Симон лишь определял общую тематику статей и просматривал материалы перед публикацией, возможно, внося при этом нек-рые исправления в тексты. В различных по тематике, но объединенных общей идейной установкой статьях К. предложил своеобразную программу теоретических и практических мер, необходимых для торжества ин-

дустриальной идеологии. В области науки и философии К. призвал вернуться к идее энциклопедического знания, заявляя, что ученые должны отказаться от профессиональной узости и перейти от анализа единичных фактов к совместной деятельности по построению цельной системы науки на общих принципах, задаваемых рациональной философией; они призваны стать из кабинетных теоретиков творцами знания, служащего «благу человечества». В области политической экономии К., ссылаясь на учение И. Бентама (1748–1832), признавал основополагающим принцип утилитаризма, утверждая, что 2 производящих класса, ученые и индустриалы (т. е. владельцы производств и участвующие в производстве рабочие), совместно трудятся ради общей цели — производства «полезных вещей». При этом недостаток политической экономии К. видел в том, что она рассматривает производство как самоцель, в отрыве от социального и морального прогресса общества. В политической сфере индустриализму, согласно К., соответствует релятивизм, предполагающий отсутствие абсолютистской власти и равновесие политических интересов всех классов; развитие парламентаризма и представительной власти, по утверждению К., является залогом взвешенных и утилитарных решений. Выступая с критикой христианства и христ. морали, К. отмечал, что историческое христианство сыграло положительную роль, предложив веру в единого Бога как универсальный консолидирующий принцип для общества. Однако сверхъестественный характер христианства делает его противником индустриальной идеологии, отвергающей всякую трансцендентную и потустороннюю цель общественного прогресса. Новая мораль, по словам К., должна базироваться не на метафизических принципах и тем более не на обещаниях загробной награды или наказания, но на «позитивных идеях», на признании высшей целью всякой деятельности «наибольшего счастья человечества». Полагая, что борьба с католицизмом силовыми методами в годы Французской революции была ошибкой и не достигла цели, К. предлагал программу «внутреннего реформирования» духовенства, заявляя, что власти должны принудить духовенство





изучать естественные науки и моральную философию. Согласно К., позитивное знание способно постепенно сделать из реакционного класса духовенства прогрессивный класс «учителей морали», служащих нравственному развитию общества (подробнее см.: *Pickering*. 1993. Vol. 1. P. 102–121). Т. о., в созданных для «Индустрии» статьях К., опираясь на идеи Сен-Симона и развивая их, впервые высказал мн. положения, ставшие в посл. центральными в разработанной им позитивной философии.

Вскоре после публикации последней статьи К. в «Индустрии» мн. влиятельные подписчики альманаха отказались поддерживать его издание; исследователи объясняют это тем, что нападки К. на христ. мораль и католич. Церковь были чрезмерно радикальными для представителей крупной буржуазии, не желавших ассоциировать себя с ними и опасавшихся негативных политических последствий. В 1818 г. Сен-Симон вынужден был прекратить выпуск альманаха и потерял возможность выплачивать жалованье К.; несмотря на это, в кон. 10-х — нач. 20-х гг. XIX в. они сохраняли дружеские отношения и работали над общими лит. проектами. С кон. 1818 г. К. работал над статьями для организованного Сен-Симоном альманаха «Политика» (*Le Politique*), которые публиковались под псевдонимом или анонимно. После закрытия «Политики» К. получил предложение писать статьи для альманаха «Европейский критик» (*Le Censeur européen*); выходявшие на протяжении 1819 г. небольшие статьи стали первыми подписанными собственной фамилией произведениями К. Продолжая сотрудничество с Сен-Симоном, в 1819–1820 гг. К. участвовал в работе над его новым альманахом «Организатор» (*L'Organisateur*), материалы в котором публиковались под именем Сен-Симона. В многочисленных статьях 1819–1822 гг., а также в относящихся к этому периоду неопубликованных заметках К., используя идеи Сен-Симона и других мыслителей, впервые обозначил основное проблемное направление собственных философских исследований (см.: *Pickering*. 1993. Vol. 1. P. 140–191).

Итоговой и обобщающей работой раннего периода философской деятельности К. стало написанное по

заказу Сен-Симона соч. «План научных работ, необходимых для реорганизации общества» (*Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*; окончательный вариант текста опубл.: *Comte. Système de politique positive*. 1854. Т. 4. Append. P. 47–136; рус. пер.: Система позитивной политики // *Сен-Симон А. Катехизис промышленников. Конт О. Катехизис промышленников, или Система позитивной политики*. СПб., 1910. (Родоначальники позитивизма; 2). М., 2011. С. 75–163), к-рое К. в посл. называл своим «фундаментальным произведением» (*Comte. Système de politique positive*. 1854. Т. 4. Append. P. III). Разногласия К. и Сен-Симона, связанные с публикацией этого сочинения, привели к ссоре и окончательному разрыву между ними. Впервые трактат был напечатан в 1822 г. ограниченным тиражом (100 экз.) под названием «Продолжение работ, имеющих целью обоснование индустриальной системы: Об общественном договоре»; в качестве автора на титульном листе был указан Сен-Симон. Экземпляры не поступали в продажу, а были разосланы Сен-Симоном влиятельным политикам и финансистам для ознакомления. В 1824 г. Сен-Симон принял решение переиздать трактат, сделав его 3-й тетрадью альманаха «Катехизис промышленников»; при этом 2 первые тетради представляли собой популярное изложение идей Сен-Симона, подготовленное им без участия К. По неск. причинам К. выступал против публикации: он отмечал, что сочинение является незавершенным, и требовал от Сен-Симона дождаться написания 2-й части; настаивал, что трактат должен быть издан под его именем, а не под именем Сен-Симона, а также с собственным названием, а не как тетрадь альманаха; он возражал против намерения Сен-Симона предпослать трактату собственное предисловие. Возмущенный этими требованиями, Сен-Симон опубликовал 2 издания трактата: на титульном листе 1-го издания, напечатанного в количестве 100 экз. (которые были переданы К.), было помещено название «Система позитивной политики. Том первый, часть первая», а также указан автор: «Огюст Конт, ученик Политехнической школы, ученик Анри Сен-Симона»; 2-е издание, опубликованное тиражом 1000 экз., содержало дополнитель-

ный титульный лист с заглавием «Катехизис промышленников. Тетрадь третья», а также краткое предисловие Сен-Симона, в к-ром он признавал авторство К., однако сообщал о своих разногласиях с ним, а также о том, что при написании трактата К. уклонился от поставленной перед ним задачи, предложив вместо систематизации взглядов Сен-Симона собственные рассуждения по занимавшим его философским вопросам (текст см.: *Сен-Симон А. Катехизис промышленников // Он же. Избр. соч.* М.; Л., 1948. Т. 2. С. 237–238). Т. о., основной причиной разрыва между К. и Сен-Симоном было желание К. освободиться от внешнего влияния Сен-Симона и заявить о себе как о самостоятельном мыслителе. Однако к этому времени между ними уже существовали и серьезные идейные разногласия: Сен-Симон упрекал К. в сциентизме и «аристотелизме», отмечая, что К. ставит научную способность человеческого разума выше философской, промышленной и духовной, т. е. морально-религ. способностей (Там же. С. 238); К. со своей стороны отмечал, что Сен-Симон не пожелал освободиться от религ. морали и индивидуалистического сентиментализма, вслед. чего подчинил философию религ. чувству индивида и тем самым фактически лишил ее научного статуса (см.: *Pickering*. 1993. Vol. 1. P. 192–244).

В нач. 20-х гг. XIX в. К. познакомился с К. Массен; 19 февр. 1825 г. они вступили в светский брак. По свидетельству мн. современников и друзей К., Массен проявляла интерес к философским идеям К. и относилась к нему с уважением и заботой, однако вслед. различного интеллектуального уровня супругов, а также несходства их характеров и привычек совместная жизнь оказалась неудачной. Согласно утверждениям К., содержащимся в составленном им за год до смерти секретном приложении к завещанию, Массен до знакомства с К. зарабатывала на жизнь проституцией; совместная жизнь с ней была для К. источником постоянного нервного напряжения и моральной неудовлетворенности (текст см.: *Comte. Testament*. P. 36a–36g). Совр. исследователи скептически оценивают уничижительные высказывания К. о Массен, полагая, что они по меньшей мере являются сильным преувеличением,





а возможно, и вовсе недостоверны. С течением времени отношение К. к Массен становилось все более презрительным и враждебным; с 1842 г. супруги жили раздельно и не встречались, однако состояли в переписке (подробнее см.: *Pickering*. 1993. Vol. 1. P. 315–326, 362–380).

После ссоры с Сен-Симоном К. с энтузиазмом занялся поиском новых сторонников и покровителей; он разослал полученные им 100 экз. соч. «План научных работ» наиболее известным франц. ученым, либеральным и консервативным политикам, банкирам и промышленникам. От мн. адресатов из числа ученых он получил благожелательные отклики, утвердившие его в мысли о правильности избранного им пути; однако политики и предприниматели особого интереса к трактату не проявили, вслед. чего финансовое положение К. продолжало оставаться плачевным. В поисках поддержки К. обращался как к либеральным, так и к консервативным представителям интеллектуальных кругов Франции. Значительное влияние на развитие идей К. в этот период оказало знакомство с представителями франц. христ. консерватизма Ж. де Местром (1753–1821) и Ф. Р. де Ламенне (1782–1854). К. не принимал христ. элементов во взглядах консерваторов, однако соглашался с ними в критике моральной и ценностной анархии, индивидуализма и эгоизма. Все более отдаляясь от собственного ему в юности либерализма, К. поддерживал представление консерваторов о том, что для развития общества необходимо единое духовное учение, задающее «твердые, положительные и обязательные для всех принципы», однако считал таким учением не христианство, а собственную позитивную философию. В 1822 г. К. познакомился с Г. де Эйхталем (1804–1886), происходившим из семьи банкира. Эйхталь с энтузиазмом воспринял идеи К., считал себя его учеником и оказывал ему финансовую поддержку. В 1824–1825 гг. К. в переписке с Эйхталем, находившимся в Германии, подробно обсуждал новую нем. философию. Благодаря переводам и пересказам Эйхталь К., не владевший нем. языком, познакомился с сочинениями и идеями И. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, И. Г. Гердера. Хотя К. в посл. высоко оценивал философское значение нем. идеализма, он имел лишь поверхностные и

отрывочные сведения о нем. философии и в основном выбирал из трудов ее представителей идеи, к-рые казались ему подтверждающими позитивную философию, игнорируя проч. философское содержание. Так, у Гердера внимание К. привлекло учение о человечестве как о социально-исторической общности, как о единой динамически развивающейся в истории цивилизации. Наиболее ценными достижениями Канта К. считал критику метафизического абсолютизма, выразившуюся в учении о творческой силе разума, к-рый способен сам по себе формировать идеи и гипотезы; связываемые в метафизике с объективным миром чувственные восприятия всегда преобразуются разумом и потому имеют релятивный, а не абсолютный характер. Учение Гегеля об абсолютном духе К. оценивал как чрезмерно метафизичное, однако находил в нем и положительные элементы, отмечая, что оно может быть совмещено с позитивной философией (см.: *Ibid.* P. 245–314). В кон. 1825 г. К. согласился сотрудничать с издававшимся последователями Сен-Симона ж. «Производитель» (*Le Producteur*). В нескольких опубликованных в журнале статьях (период.: *Comte. Système de politique positive*. 1854. Т. 4. Append. P. 137–216) К. развивал концепцию «духовной власти», т. е. основывающейся на моральном и интеллектуальном авторитете власти философов и ученых; рассуждения К. здесь во многом предвосхищают его позднейшее учение о позитивистском «священстве» (см.: *Pickering*. 1993. Vol. 1. P. 331–357).

К сер. 20-х гг. XIX в. у К. сложилось твердое убеждение, что его миссия как философа состоит в разработке построенного по строгим правилам науки учения об обществе и об общественном прогрессе. Полагая, что путем обоснования строго научного характера этого учения и демонстрации его взаимосвязи с др. науками он сможет добиться принятия позитивной философии франц. и европ. интеллектуальными кругами и приобрести репутацию «научного философа», К. принял решение обратиться к философскому осмыслению содержания естественных наук. Весной 1826 г. К. начал читать в своей квартире цикл лекций под общим названием «Курс позитивной философии». Интерес к лекциям проявили мн. ученые; сре-

ди слушателей были ученый-энциклопедист А. фон Гумбольдт (1769–1859), медик Ф. Бруссе (1772–1838), биолог А. М. Дюкроте де Бленвилль (1777–1850), математик и физик Ж. Б. Ж. Фурье (1768–1830) и др.

После 2 вводных лекций и 1-й лекции по математике курс был прерван по причине внезапного психического заболевания К. В состоянии острого маниакально-параноидального психоза, причинами к-рого сам К. в посл. считал конфликтные отношения с супругой и умственное переутомление, К. предпринял попытку суицида, после к-рой был помещен друзьями в клинику известного парижского психиатра Ж. Э. Д. Эскироля (1772–1840), где находился ок. 8 месяцев. В дек. 1826 г. психическое расстройство К. было признано неизлечимым; он был выписан из клиники и находился дома под надзором супруги. В домашней обстановке здоровье К. неожиданно начало улучшаться; в кон. 1826 — нач. 1827 г. его интеллектуальные способности восстановились, и он страдал лишь от одиночных приступов параноидальной агрессии, сменявшихся депрессивными и суицидальными настроениями.

Осенью 1827 г. К. вновь начал давать частные уроки математики, однако избегал философских занятий, опасаясь, что они вновь приведут к психическому расстройству. Лишь в кон. 1828 г. он решил возобновить философскую деятельность, начав публиковать журнальные статьи. В янв. 1829 г. К. возобновил чтение лекций по позитивной философии; в дек. того же года он завершил курс, прочитав всего 72 лекции. В нач. 1830 г. К. удалось договориться с издателями о публикации переработанного и расширенного текста лекций под заглавием «Курс позитивной философии» (*Cours de philosophie positive*). Работа над этим масштабным проектом была основным занятием К. в 30-х гг. XIX в.; объем сочинения постоянно увеличивался, а сроки завершения отдалялись. В 1830 г. был издан 1-й том, содержащий вводные лекции и лекции по математике; 2-й том, включавший лекции по астрономии и физике, вышел в 1835 г.; 3-й том, в который были помещены лекции по химии и биологии, — в 1838 г. Заключительные 3 тома «Курса позитивной философии» К. посвятил изложению «социальной физики»,



т. е. разработанной им науки об обществе; их издание завершилось в 1842 г.

В 1830 г. К. поддержал Июльскую революцию; после восшествия на престол кор. Луи Филиппа I (1830–1848) К. обратился к нему с письмом, побуждавшим короля реорганизовать гос. управление на республиканских началах. Косвенной реакцией К. на революционные события стало его участие вместе с нек-рыми преподавателями Политехнической школы и др. учеными в организации «Политехнического общества» (*Association Polytechnique*), члены которого объявили о намерении читать бесплатные общедоступные курсы лекций для пролетариата по различным отраслям научного знания. К. с воодушевлением отнесся к этой идее; избрав предметом лекций астрономию, К. регулярно читал соответствующий курс по воскресным дням с 1831 по 1848 г. Несмотря на благожелательное отношение к нему мн. парижских ученых, положительно оценивших начальные тома «Курса позитивной философии», все попытки К. получить место профессора в Политехнической школе не имели успеха. В 1832 г. благодаря помощи друзей он был назначен на малопочетную, но оплачиваемую должность репетитора по математическому анализу и механике в Политехнической школе; обязанности репетитора К. исполнял до 1851 г. С 1837 по 1844 г. К. являлся также одним из 4 экзаменаторов Политехнической школы; каждый год он посещал провинциальные лицеи Франции, проверял знания тех выпускников, к-рые планировали поступать в Политехническую школу, и представлял свои рекомендации приемной комиссии.

Во время работы над 4-м т. «Курса позитивной философии» в 1838 г. К. вновь стал испытывать приступы паранойи и депрессии. Для борьбы с ними К. обратился к поэзии и музыке; по его утверждению, он пережил «эстетическую революцию», результатом к-рой стало признание им принципиальной важности аффективной стороны человеческой жизни и выделение «чувства» в качестве фундаментального принципа, соединяющего человеческое общество. К. не интересовался совр. ему франц. лит-рой и предпочитал читать классические и романтические произведения англ., итал. и ис-

пан. лит-ры; он выучил итал. язык, красотой к-рого восхищался, и регулярно посещал итал. оперу. С целью уберечь себя от вредных для психического здоровья раздражителей К. в это же время выработал принцип «мозговой гигиены», сводившийся к отказу от чтения любых философских и научных работ, а также газет и журналов. Как отмечают исследователи, в действительности К. неоднократно нарушал этот принцип и был не в состоянии удержаться от ознакомления с отзывами на его работы и с др. интересовавшими его публикациями. Однако само провозглашение такого принципа свидетельствует о все более усиливавшемся отчуждении К. от философского и научного сообщества, а также о его желании подчеркнуть собственную исключительность и независимость, к-рое нередко принимало маниакальные формы. Отсутствии интереса к его философским идеям среди франц. ученых К. объяснял их консерватизмом и ограниченностью, а в отказах предоставить ему профессорские места, которых он добивался, К. видел интриги завистников, боявшихся его философского гения и свободомыслия. В предисловии к 6-му т. «Курса позитивной философии», вышедшему в 1842 г., К. предложил своеобразную интеллектуальную автобиографию, в которой, апеллируя к мнению «всех просвещенных людей Европы», подверг беспощадной критике своих подлинных и мнимых противников, якобы намеренно препятствовавших успеху его позитивной философии: католич. теологов, политических консерваторов, «поверхностного философа» Сен-Симона и его последователей; особенно жесткие и местами оскорбительные замечания были высказаны в адрес ученых, в т. ч. математиков Араго и С. Д. Пуассона (см.: *Comte. Cours de philosophie positive. 1842. T. 6. P. V–XXXVIII*). С целью продемонстрировать свою значимость как ученого К. в 1843 г. опубликовал математический учебник под заглавием «Элементарный трактат по аналитической геометрии» (*Traité élémentaire de géométrie analytique*), однако математики восприняли это сочинение критически, указав на отсутствие в нем оригинальных научных идей и на наличие нек-рых неточностей и ошибок в рассуждениях К. В 1844 г. К. опубликовал соч.

«Философский трактат по популярной астрономии» (*Traité philosophique d'astronomie populaire*), составленное на основе читавшегося им курса общедоступных лекций. Вводные лекции курса, имевшие общефилософский характер, К. издал в том же году отдельно в виде соч. «Слово о положительном мышлении» (*Discours sur l'esprit positif*). В этом произведении, предназначавшемся для посещавших лекции представителей рабочего класса, К. предложил сжатое и упрощенное изложение основных идей собственной позитивной философии, а также предпринял попытку продемонстрировать практическое значение позитивизма как прогрессивной идеологии, способствующей установлению справедливого и гармоничного общественного порядка.

В 1844 г. К. встретился в Париже с начинающей писательницей Клотильдой де Во (1815–1846), незадолго до этого пережившей неудачное замужество и страдавшей от неизлечимой болезни, возможно, туберкулеза. Вскоре после знакомства К. стал испытывать к де Во любовное влечение; он добивался взаимности, однако де Во настояла на том, чтобы их отношения имели исключительно дружеский и интеллектуальный характер (см.: *Pickering. 2009. Vol. 2. P. 133–182*). Реакцией К. на неприступность де Во стала идеализация ее образа; в посл. К. утверждал, что именно благодаря ей он научился «моральной любви к человечеству», что знакомство с красотой ее души открыло ему богатство эмоциональной и чувственной жизни. Еще при жизни де Во преклонение К. перед ней стало принимать гипертрофированные и болезненные формы: так, он называл ее «богиней», а кресло, на к-ром она сидела во время визитов к нему, превратил в «алтарь». После смерти де Во К. упоминал ее во всех последующих сочинениях как «божество» и «музу»; он ежегодно писал обращенные к ней пространственные «исповеди», в к-рых описывал события своей жизни и выражал свою любовь к ней (опубл.: *Comte. Testament. P. 103–239*); ежедневно в течение неск. часов читал посвященные ей любовные и хвалебные «молитвы», составленные из отрывков писем де Во и стихотворений (опубл.: *Ibid. P. 81–99*); поклонялся «реликвиям» де Во (локону волос, полученным от



нее искусственным цветам и т. п.). Генерализировав собственное преклонение перед де Во, К. превратил культ женственности в одну из основ «религии человечества» (см.: *Pickering*. 2009. Vol. 2. P. 183–229). Отношения с де Во стали важнейшим стимулом, подвигшим К. к пересмотру принципиальных философских установок позитивной философии. Исполняя прежнее намерение построить систему позитивной политики, К. положил в ее основу принцип превосходства чувств над разумом: «Чувственность должна со все более возрастающей силой приобретать господство над созерцанием, чтобы таким образом была достигнута подлинная систематизация человеческого существования» (*Comte*. *Congrespondance*. 1981. Т. 4. P. 61).

Будучи противником абсолютистской монархии, К. приветствовал революцию 1848 г. и свержение короля Луи Филиппа I. Считая революционно настроенный пролетариат важной движущей силой общественного прогресса, К. стремился привлечь его на сторону позитивной философии. Критикуя социализм и коммунизм за их анархический характер и осуждая провозглашаемое их приверженцами полное ниспровержение иерархической структуры общества, К. в ходе общедоступных лекций 1847–1848 гг. представлял позитивную философию как единственную идеологическую систему, способную мирным путем решить противоречия между буржуазией и пролетариатом. Эти идеи нашли отражение в соч. «Общий обзор позитивизма» (*Discours sur l'ensemble du positivisme*. 1848), занимающем промежуточное положение между периодом позитивистской философии и периодом позитивистской религии в творчестве К. (см.: *Pickering*. 2009. Vol. 2. P. 335–413). 8 марта 1848 г. К. провозгласил создание «Позитивистского общества» (*Société Positiviste*), к-рое было призвано объединить его идейных сторонников и стать влиятельным клубом «духовных лидеров», предлагающих гос. властям пути преобразования политической и общественной жизни. По замыслу К., пригласившего вступить в об-во многих ученых и общественных деятелей, члены об-ва должны были брать на себя добровольное обязательство оказывать всемерное содействие распространению позитивистской философии

и идеологии позитивизма. В 40–50-х гг. XIX в. К. и его единомышленникам удалось привлечь к участию в деятельности об-ва нек-рых известных ученых, врачей, публицистов, студентов и рабочих; в состав об-ва в разные годы входило от 20 до 50 чел. Еженедельные заседания об-ва проходили в доме К., отношение которого к последователям позитивизма со временем приобретало все более авторитарный и деспотичный характер. По инициативе филолога и публициста Э. Литтре (1801–1881), к-рый с 1846 по 1852 г. был наиболее близким соратником К. и неутомимым пропагандистом позитивизма, среди франц. и европ. единомышленников К. ежегодно устраивался сбор денежных средств для К., который получил наименование «позитивистской субсидии». Убежденный в своем особом «первосвященническом» достоинстве основателя «религии человечества», К. заявлял, что участие в субсидии является обязанностью каждого истинного позитивиста (см.: *Ibid*. P. 424–427).

К. поддержал гос. переворот 1851 г., приведший к власти имп. Наполеона III (1852–1870); во многом это объяснялось утопическим расчетом К. на то, что ему удастся убедить императора принять «религию человечества» и начать гос. реформы в духе позитивной политики. С 1851 по 1854 г. К. работал над 4-томным соч. «Система позитивной политики, или Социологический трактат об основах религии человечества» (*Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*), в котором «религия человечества» рассматривалась в неск. перспективах: в ее связи с науками, как последний субъективный синтез всего научного знания (1-й т.); в социальном аспекте, как наиболее совершенная форма организации общественной жизни человечества и моральной жизни человека (2-й т.); с исторической т. зр., как высший результат религ. развития человечества (3-й т.). В заключительном, 4-м т. К. представил подробное описание ритуалов и культовых особенностей «религии человечества», а также предложил утопическое описание совершенного человеческого общества, устроенного целиком в соответствии с позитивистскими принципами (общий обзор содержания см.: *Pickering*. 2009. Vol. 3. P. 159–385). В популярной форме основные идеи

«Системы позитивной политики» были изложены К. в опубликованном в 1852 г. соч. «Позитивистский катехизис» (*Catéchisme positiviste*), состоящем из 13 бесед женщины с позитивистским «священником», объясняющим моральное и социальное значение «религии человечества» для широких кругов общества. По содержанию к этим работам примыкает также изданный К. в 1849 г. и несколько раз переиздававшийся в посл. с переработками и дополнениями «Позитивистский календарь» (*Calendrier positiviste*), в к-ром представлены имена «святых», праздники и памятные даты созданной К. псевдорелигии.

Разочарованный отсутствием интереса к его политическим и религиозным идеям у имп. Наполеона III, К. в 1852 г. решил обратиться за поддержкой к рус. имп. *Николаю I Павловичу* (1825–1855), написав ему пространное письмо (не найдя способа передать письмо императору, К. опубликовал его во введении к 3-му т. «Системы позитивной политики»; см.: *Comte*. *Système de politique positive*. 1853. Т. 3. P. XXIX–XLVII; рус. пер.: Огюст Конт: Взгляд из России. 2000. С. 233–261). Представляя «религию человечества» как единственное средство победить воцарившийся в Европе дух индивидуализма и анархии, К. подчеркивал свою роль как первого и единственного представителя нового «позитивного» духовенства, отмечая, что в его образе жизни и в его мышлении заключены все необходимые принципы и правила для позитивистского переустройства во всем мире религиозных догм, способов богочтения и общественно-политических институтов. К. утверждал, что лишь «религия человечества» может объединить все население Российской империи, т. к. различие религ. убеждений является постоянным источником общественных беспорядков, а также сделать неизбежной гос. власть, создав «республиканскую диктатуру», в рамках которой цари, руководствуясь рекомендациями позитивистского духовенства, откажутся от архаичного принципа родового престолонаследия и смогут выбирать себе достойных преемников. В 1853 г. К. отправил краткое письмо аналогичного содержания вел. везиру Османской империи Мустафе Решид-паше (1846–1858), убеждая его, что поддержанное властями





распространение универсальной позитивистской религии будет способствовать объединению Востока и Запада в движении к прогрессу (текст см.: *Comte. Système de politique positive. 1853. Т. 3. Р. XLVII–XLIX*). Оба письма остались без ответа. В 1855 г. К. предпринял новую попытку найти союзников, обратившись к европ. консервативным политическим деятелям в соч. «Воззвание к консерваторам» (*Appel aux conservateurs*). Ради распространения позитивистских идей К. в 50-х гг. XIX в. был готов к компромиссу даже с отдельными силами внутри католической Церкви. Так, в 1856 г. живший в Италии приверженец позитивизма А. Сабатье (1822–1874) по настоянию К. обратился с генералу ордена *иезуитов* П. Я. Бексу (1795–1887) с идеей заключения политического союза между позитивистами и иезуитами. К. предлагал иезуитам отказаться от христианской догматики и почитания Иисуса Христа, называть себя «игнацианами» по имени основателя ордена Игнатия *Лойолы* (1491–1556), подчинить себе всех представителей католич. духовенства, низложить Римского папу, принять позитивистскую мораль и вместе с позитивистами бороться против «общественных опасностей протестантизма, деизма и скептицизма». Предложения и идеи К. не вызвали никакого интереса у иезуитов; руководители ордена ответили Сабатье, что иезуиты не занимаются политикой и не желают иметь ничего общего с лицами, отрицающими божество Иисуса Христа и призывающими к упразднению христианства (см. переписку К. и Сабатье: *Comte. Correspondance. 1990. Т. 8. Р. 299–300, 306, 410*; ср. также: *Pickering. 2009. Vol. 3. Р. 419–424*). Навязчиво распространяемые К. в последние годы жизни утопические идеи и призывы немедленно начать общественные и религ. преобразования воспринимались серьезно лишь узким кругом его ближайших последователей, тогда как те лица, к к-рым К. обращался, в лучшем случае считали его живущим в мире собственных фантазий эксцентриком, а в худшем — открыто высказывали сомнения в его психическом здоровье.

В 1856 г. К. опубликовал последнее соч. «Субъективный синтез, или Универсальная система понятий, свойственных нормальному состоянию человечества» (*Synthèse subjective, ou*

Système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité). К. намеревался выпустить под этим названием неск. томов и предложить в них «социологическое» описание природы человека как субъекта человечества в единстве осуществляемых им 3 видов деятельности: интеллектуальной, моральной (в т. ч. образовательной и политической) и практической (производственной). В единственный написанный К. том вошло краткое общефилософское введение и подробное изложение философии математики, которая была названа К. «позитивной логикой». Опираясь на выработанное им ранее представление о том, что все науки обязаны приносить моральную и социальную пользу человечеству, К. в «Субъективном синтезе» стремился лишить математическое знание «интеллектуальной сухости», придав ему чувственный, моральный и религ. характер. К. настаивал, что представления о числе и пространстве должны быть переосмыслены и поставлены в соотношение с разработанным им учением о фетишах, т. е. о вещах, с к-рыми человек вступает в религ. отношение. Содержание «Субъективного синтеза», выраженное тяжелым языком и лишенное научной и понятийной строгости, было мало понятно даже последователям К.; по характеристике Дж. С. *Милля* (1806–1873); это сочинение является печальным свидетельством интеллектуального упадка К. (см.: *Mill. 1891. Р. 190, 199*; подробнее о содержании см.: *Pickering. 2009. Vol. 3. Р. 483–513*).

Летом 1857 г. здоровье К., продолжавшего работу над томами «Субъективного синтеза», резко ухудшилось. Будучи сторонником самолечения и противником профессиональной медицины, К. отказывался от врачебной помощи и рассчитывал вылечить себя с помощью «положительных эмоций», дисциплины и диеты. Опираясь на подробное описание симптомов болезни К., содержащееся в его письмах и воспоминаниях его друзей, совр. исследователи полагают, что он скончался от рака желудка (см.: *Pickering. 2009. Vol. 3. Р. 535–547*). 8 сент. 1857 г. К. был похоронен на кладбище Пер-Лашез в Париже.

Философские и религиозные взгляды К. Определяющее влияние на структуру и содержание длительного процесса эволюции философских идей К. оказала первона-

чальная мотивация его философской деятельности. Анализируя причины кризисного состояния европ. общества, К. пришел к заключению, что внешние общественно-политические преобразования революционного или реформаторского характера не могут привести общество к достижению идеальных целей общественного благополучия и социального прогресса. Единственным способом преодоления общественных противоречий, согласно К., является изменение общественного сознания, т. е. построение целостной системы философских убеждений, внутри которой общественное благо изначально признается высшей и безусловной ценностью. Т. о., с т. зр. внутренней мотивации философия К. является разновидностью утилитаризма, в рамках к-рого теоретическая и практическая деятельность человека оценивается положительно или отрицательно в зависимости от того, служит ли она общественному благу и прогрессу. При этом утилитаризм К. имеет не практический, а идеалистическо-утопический характер, поскольку высшим благом К. объявляет теоретически конструируемое идеальное буд. благо человеческого общества в целом, а не духовно-материальное благосостояние конкретных представителей этого общества. Основные этапы философской эволюции воззрений К. задаются различиями в решении фундаментального вопроса о том, какими свойствами должна обладать философско-мировоззренческая система, способная обеспечить единство общества и его движение по пути прогресса (ср.: *Асмус. 1984. С. 203–204*; *Арон. 1993. С. 86–94*).

В сочинениях 1-го, формативного этапа К., опираясь на идеи Сен-Симона и других идейных предшественников, разработал общую концепцию идеального общества. Согласно К., основой материального благополучия общества является производительный труд, в к-рый вовлечены все члены общества и к-рый с течением времени становится все более продуктивным и эффективным. Развитие индустрии стало возможным благодаря научным открытиям; вслед. этого науки объявляются К. важнейшим интеллектуальным достоянием человечества, основой прогресса. Истинная философия, являющаяся духовной основой единства общества, согласно





К., должна быть только научной философией (*Асмус*. 1984. С. 204). Задача построения и обоснования научной, или позитивной, философии решается в центральном сочинении 2-го этапа творчества К. — «Курсе позитивной философии». Выявляя общие законы исторического прогресса научного знания и принципы его организации, позитивная философия, по убеждению К., преодолевает предметную ограниченность, свойственную отдельным наукам, и получает общее представление о структуре научного знания. Поскольку науки ценны лишь в той мере, в какой служат развитию индустрии, позитивная философия К. не является научной философией в строгом смысле; К. не был сторонником сциентизма и не допускал, что научное познание имеет самостоятельную и абсолютную ценность. Перенеся представление о научных законах на историю и совр. состояние человеческого общества, К. разработал «социальную физику», или социологию, в рамках которой он исследовал ход исторического развития общественных форм, описал законы развития общества и предложил опирающуюся на эти законы мировоззренческую систему, задающую программу преобразований, необходимых для общественного прогресса. В сочинениях 3-го этапа, наиболее важным из которых является «Система позитивной политики», К., опираясь на идею единства человечества и на представление о строгой детерминированности исторического процесса, пытался обосновать универсальность и абсолютность созданной им мировоззренческой системы. Поскольку для перехода от теоретической позитивной философии к практической позитивной политике требуется не только интеллектуальное признание индивидом единства человечества, но и альтруистическое служение отдельных людей этому единству во всех аспектах их повседневной деятельности, позитивная политика трансформируется у К. в «религию человечества» и приобретает догматичный и нормативный характер.

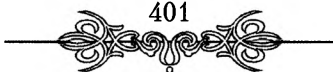
Позитивная философия. Наиболее значимыми элементами позитивной философии К., определяющими ее своеобразие и религ. следствия, являются: 1) «закон трех стадий»; 2) учение о способах научного познания, т. е. общая методология

наук; 3) представление о взаимосвязи и иерархической упорядоченности наук; 4) учение о социологии как о высшей науке, соединяющей и обобщающей достижения всех прочих наук.

К. утверждал, что во всех сферах жизни разум с неизбежностью проходит через 3 сменяющие друг друга стадии: теологическую, метафизическую и позитивную (см., напр.: *Конт*. *Дух позитивной философии*. 2003. С. 54–84; *Он же*. *Курс положительной философии*. 1900. Т. 1. Отд. 1. С. 3–4). На 1-й стадии разум, сталкиваясь с внешними явлениями и размышляя об их природе, считает их результатом деятельности сверхъестественных сил; предельным основанием всего происходящего в мире объявляется постоянная активность недоступных познанию трансцендентных причин. На 2-й стадии, к-рую К. считал переходной и необязательной, разум сохраняет уверенность в наличии в мире упорядоченной иерархии причин и сущностей, однако объясняет эту иерархию философски, конструируя системы абстрактных метафизических понятий, высшим из к-рых является понятие «природа». На 3-й стадии происходит фундаментальное изменение направления познания: разум отказывается от вопроса о причинах явлений и обращается к вопросу о взаимосвязях явлений. Согласно К., позитивная стадия познания предполагает подчинение воображения наблюдению; на этой стадии разум отказывается от конструирования абстрактных идей и занимается лишь описанием явлений и исследованием законов явлений, т. е. «постоянных отношений, существующих между наблюдаемыми явлениями».

Рассуждая о средствах и способах научного познания, К. отмечал, что на позитивной стадии разум признает единственным правомерным средством познания наблюдение, которое он разделял на 3 подвида: непосредственное наблюдение, т. е. фиксация происходящих явлений; эксперимент, т. е. намеренное воссоздание явлений с целью наблюдения определенных качеств; сопоставление, т. е. наблюдение за отношениями между явлениями. Научное знание может расти благодаря использованию индукции, т. е. обобщения комплекса наблюдений в законе, и дедукции, т. е. подведения наблюдений под уже установленный закон.

К. признавал важное значение для развития науки теоретических научных гипотез, отмечая, что без предвосхищения результатов наблюдения невозможно его корректное осуществление; вместе с тем К. настаивал, что гипотезы не могут выходить за пределы наблюдений, тем самым фактически сводя гипотезы к теоретическому предсказанию, подлежащему обязательной эмпирической верификации (см.: *Конт*. *Курс положительной философии*. 1901. Т. 2. Отд. 2. С. 8–9, 19–21; ср.: *Асмус*. 1984. С. 208–209; *Gane*. 2006. P. 59–60). К. полагал, что развитие каждой науки представляет собой движение от религ. и метафизических объяснений к позитивной системе законов. Научный прогресс предполагает расширение системы знаний о связях между явлениями и постоянную генерализацию законов, т. е. сведение частных законов к общим, а в перспективе — к единому закону, из к-рого выводимы все прочие (см.: *Конт*. *Курс положительной философии*. 1900. Т. 1. Отд. 1. С. 4–5). К. настаивал на том, что позитивное познание всегда относительно: оно не претендует на знание последней истины о мире и намеренно отказывается от рассмотрения метафизических вопросов о ненаблюдаемых предельных основаниях явлений, напр. вопроса о способе возникновения мира, о природе материи и т. п. К. отвергал не только религ. решения таких вопросов, но и попытки решить их, основываясь на научных данных, которые предпринимали сторонники *материализма* и *атеизма* (*Общий обзор позитивизма*. 2012. [Ч. 1]. С. 80–83). Т. о., в вопросе о познаваемости реального мира К. занимал позицию агностицизма, допуская лишь релятивное познание, позволяющее человеку упорядочивать явления и образовывать с ними собственную деятельность. К. намеренно подчеркивал утилитарно-прогностическое значение науки; по его убеждению, «видеть», т. е. наблюдать явления, исследователю необходимо для того, чтобы «предвидеть», т. е. формулировать законы, позволяющие предвосхищать явления, а «предвидеть» нужно для того, чтобы «действовать», т. е. преобразовывать внешний мир сообразно потребностям человеческого общества (*Курс положительной философии*. 1900. Т. 1. Отд. 1. С. 27; ср.: *Асмус*. 1984. С. 207–212; *Brown*. 1994. P. 124–128).





Утверждая, что историческое развитие наук происходит в соответствии с законом 3 стадий, К. полагал, что ранее всего достигают позитивной стадии наиболее общие и простые науки. Иерархический порядок наук, согласующийся с порядком их исторического возникновения и развития, согласно К., обусловлен тем, что более сложные и частные науки должны опираться на факты, описанные в более простых и общих науках. Вслед этого в основании предложенного К. общего порядка основных наук находится математика, за к-рой следуют астрономия, физика, химия, биология и социология. К. заявлял, что каждая из входящих в этот список наук заимствует у предшествующей данные и инструментарий, однако невыводима из нее и не сводима к ней, поскольку опирается на собственный комплекс исследуемых в ней взаимосвязанных явлений. Совр. исследователи указывают на ошибочные представления К. о предметной области и особенностях ряда входящих в список наук, а также на общую неточность и произвольность списка (ср.: *Pickering*. 1993. Vol. 1. P. 584–586). В частности, опираясь на учение о наблюдении как способе позитивного познания, К. ограничивал астрономию небесной механикой и заявлял, что человеческий разум никогда не сможет иметь научное знание об объектах, находящихся за пределами Солнечной системы (*Ibid.* P. 577–579); в области физики К. отрицал, что свет, звук и движение могут быть описаны в рамках общей системы законов (см.: *Ibid.* P. 582); в области биологии считал бесполезной вивисекцию, а также отвергал как ненаучные и метафизические клеточную теорию и теорию эволюции (*Ibid.* P. 594–596). К. намеренно исключил из списка наук психологию, полагая, что человеку принципиально недоступна интроспекция, т. е. наблюдение за собственными психическими и эмоциональными состояниями и выяснение их законов (см.: *Конт*. Курс положительной философии. 1900. Т. 1. Отд. 1. С. 16–17; ср.: *Brown*. 1994. P. 129–131). При этом психическую жизнь человека К. пытался целиком объяснить посредством биологии и физиологии; восприняв псевдонаучную концепцию френологии, разработанную австр. врачом Ф. Й. Галлем (1758–1828), К. предложил подробную схему соотношения особенностей строе-

ния мозга и черепа человека с его психологическими особенностями (подробный анализ см.: *Clauzade*. 2009). Многочисленные ошибочные утверждения, несбывшиеся прогнозы и курьезные рекомендации К. ученым, содержащиеся в «Курсе позитивной философии», свидетельствуют о том, что абстрактные принципы позитивной философии К. в действительности относятся не столько к сфере философской методологии науки, сколько к области обобщающей философской рефлексии об истории науки, в рамках к-рой уже имеющиеся достижения наук систематизируются в соответствии с заранее некритично принятой идеологической установкой.

Недостатки такого идеологизирующего подхода К. с наибольшей силой проявились при построении социологии, объявленной им «высшей» наукой. Согласно К., изучением явлений, относящихся к живым существам, занимается «органическая физика»; при этом индивидуальные явления изучает физиология, а видовые явления — «социальная физика». Для обозначения социальной физики, изучающей законы взаимодействия индивидов в обществе, К. впервые стал использовать также термин «социология». При построении науки об обществе К. исходил из уверенности в том, что все явления социальной жизни производны от явлений индивидуальной жизни, причем последние должны объясняться строго физиологически. Отвергая учение о наличии у человека души как метафизическое, К. утверждал, что человеческое «я» по своей природе ничем не отличается от животного «я». Единство эмоциональной, чувственной и интеллектуальной жизни человека, согласно К., должно быть объяснено как процесс актуализации врожденных интеллектуальных и эмоциональных склонностей, связанных с физическими органами, «частями» мозга человека; именно различиями в физическом устройстве этих частей К. объяснял все различия между людьми. Поскольку, по мнению К., личность и деятельность человека всегда заранее детерминированы физиологическим устройством индивида, общество также всецело детерминировано в своем развитии, и его развитие подчинено строгим законам, к-рые могут быть выведены путем соотнесения наблюдений, направ-

ленных на типичную деятельность индивида, с наблюдениями, учитывающими типичные способы взаимодействия соединенных в общество индивидов (см.: *Pickering*. 1993. Vol. 1. P. 596–604; *Арон*. 1993. P. 114–116).

Понимая общество как единый сложный организм, создаваемый совокупностью индивидов и многообразием связей между ними, К. утверждал, что основными разделами социологии являются «социальная статика» и «социальная динамика». В рамках социальной статистики, к-рую К. сравнивал с анатомическим анализом, изучаются постоянные свойства и связи структурных элементов общества. Такими элементами К. считал индивида, семью и общество в целом, т. е. совокупность всех индивидов. Согласно К., склонность к социализации является врожденным, или «спонтанным», свойством индивида, поэтому индивид никогда не существовал вне общественных связей. Общественное существование индивида задается соотношением его интеллектуальных и эмоциональных способностей, а также персонального и социального инстинкта; динамичное противоборство этих начал является движущей силой общественного развития. Воздействие общества на индивида выражается в преодолении естественного состояния превосходства эмоционального начала над интеллектуальным и персональным инстинктом над социальным: чем более развитым является общество, тем с большей силой оно требует от индивида развития его интеллектуальной способности и подчинения собственных интересов интересам общества (см.: *Comte*. Cours de philosophie positive. 1839. Т. 4. P. 537–558). Существование семьи, являющейся элементарным социальным институтом, К. объяснял прежде всего биологически, ссылаясь на природный сексуальный инстинкт и инстинкт продолжения рода. К. был убежден, что именно семья является основой общественного порядка, поскольку в семье женщина находится в подчиненном положении по отношению к мужчине, а дети — по отношению к родителям (*Ibid.* P. 559–585). Важнейшей характеристикой общества, согласно К., является совместный труд индивидов для достижения общих целей; общая целенаправленная деятельность, начинаясь с единичной семьи, распро-





страняется на племена, народы и далее на все человечество, объединяя тем самым настоящее, прошлое и будущее. Поскольку целенаправленная деятельность приводит к разделению труда и специализации, в ней всегда таится опасность разобщенности; эту разобщенность, по утверждению К., преодолевает гос-во, к-рое заботится о духовной солидарности всех членов общества и обеспечивает распространение общих идей, чувств и интересов. К. был убежден, что социальное неравенство является неотъемлемой характеристикой общества, коренящейся в неравенстве природных способностей людей. Согласно К., низшие классы общества обладают природной предрасположенностью к покорности высшим, однако гармоничное и мирное сотрудничество всех классов возможно лишь тогда, когда во главе гос-ва и общества стоят достойные повиновения «мудрые правители» (Ibid. P. 586–619; ср.: *Pickering*. 1993. Vol. 1. P. 624–631; *Gane*. 2006. P. 73–75).

Социальная динамика предполагает изучение исторических изменений общества, т. е. выделение основных этапов существования общества, которые задаются определенными конфигурациями взаимосвязанных фундаментальных форм общественной жизни. Основным законом социальной динамики К. объявлял перенесенный на жизнь общества «закон трех стадий». Согласно К., применительно к общественному развитию теологическая стадия разделяется на 3 этапа, в течение которых преобладающими формами мировоззрения являются соответственно фетишизм, политеизм и монотеизм. Социальная и политическая динамика этой стадии определялась первичным формированием 2 видов власти: светской и духовной, отражением к-рых являлись правящие классы воинов и жрецов. Кульминацией этой стадии К. считал возникновение в католич. Церкви при папе Римском *Григории VII* (1073–1085) идеи разделения духовной и светской власти. Для метафизической стадии характерен кризис сформировавшихся ранее общественных институтов и переход от завоевательной к производственной деятельности; духовная власть на этой стадии постепенно оказывается у критически мыслящих философов и публицистов, а мирская власть принадлежит юристам и политикам. Переход общест-

ва к позитивной стадии становится возможным благодаря развитию наук и производства; на этой стадии целью общества становится производительный труд; мирскую власть получают промышленники и финансисты, а духовная власть должна принадлежать позитивным философам (см.: *Pickering*. 2003. P. 16–18). Т. о., в предлагаемой К. системе социальной динамики отдельные явления и процессы мировой и европ. истории помещаются в заранее созданную К. общую схему общественного прогресса. В результате этого социология у К. оказывается не средством изучения реальных исторических обществ, а средством обоснования того, что жизнь человечества и отдельных людей должна стремиться к единственному предмету и слагаться в систему средств, направленных к одной и той же цели (*Корсаков*. Религия и наука. 2012. С. 82). По убеждению К., полученные в результате исследования социальной истории человечества идея единого человечества и всеобщие законы прогресса являются основаниями способствующей прогрессу человечества «позитивной политики», к-рая представляет собой общеобязательную схему организации жизни общества, нормирующую всю частную и совместную деятельность индивидов. Подчеркивая, что социальная жизнь человека не может быть ограничена интеллектуально-научной сферой, К. считал необходимым перенесение социальных законов в сферу воли, чувств и аффектов, т. е. в область, регулируемую моралью и религией.

«*Религия человечества*». Учение К. о единой «религии человечества» представляет собой сложный комплекс теоретических и практических идей, нередко согласованных друг с другом лишь внешним и искусственным образом. Философским базисом «религии человечества» является ставшая итогом позитивной философии и принципом позитивной политики интерпретация всего человечества как единого организма, к-рому свойственны жизнь и развитие. Согласно К., позитивный разум в высшей точке своего прогресса, осознавая благодаря социологии собственную социальную природу, заключает, что человечество является высшей объективной реальностью, а входящие в него индивиды — это лишь органы единого организма, вы-

полняющие некую условную функцию в безусловном и необходимом процессе прогресса человечества. К. был убежден, что соединение единичного человека с человечеством как с организмом происходит не на биологическом, а на социальном уровне, требующем участия разума и воли человека, однако формы социализации заранее определены биологически и физиологически. Развитие человеческой природы определяется постоянным взаимодействием 2 начал: разумного и чувственного (аффективного). Разумное начало человека достигает социального единства с человечеством благодаря объективному методу систематизации, посредством к-рого открывается социальная природа и назначение всех наук, подчиняемых социологии и объясняемых из нее. Чувственное начало для достижения социального единства с человечеством нуждается в субъективном методе, к-рый предполагает субъективное переживание человеком собственного единства с человечеством, любовь к человечеству и желание служить ему. Поскольку, согласно К., чувственное начало человека является первичным природным и инстинктивным принципом социализации, а разумное начало становится вполне социальным лишь в высшей точке своего развития, объективный метод науки не может сам по себе привести индивида к единству с человечеством и должен быть подчинен субъективному методу, лежащему в основе религии (см.: *Конт*. Общий обзор позитивизма. 2012. [Ч. 1]. С. 58–60; ср.: *Соловьев*. 1895. С. 128). При построении «религии человечества» как тотальной идеологической системы К. присоединил к теоретическому философскому базису моральные, социальные, политические и культовые нормативы, которые отчасти являются проекцией теоретических философских идей в сферу практической жизни, отчасти — искаженными заимствованиями идейного содержания других религий (преимущественно католицизма), а отчасти — обобщениями психических переживаний и религ. практики самого К.

Рассуждая о «религии человечества», К. использовал термин «религия» в особом смысле, не совпадающем ни с христианской, ни с традиц. религиоведческой интерпретацией этого понятия. Для К. религия





определяется не ее объектом (божеством) и не ее конкретным содержанием (вероучением), а ее социальной функцией, поэтому религия есть прежде всего «полное единение» (*unité complète*), предполагающее, что индивид «связан внешне и внутренне посредством всей совокупности своих чувств и своих мыслей с высшей властью, определяющей его действия», т. е. с человечеством (*Comte. Système de politique positive. 1852. Т. 2. Р. 18*). Важнейшей и основной задачей религии К. считал «приведение к гармонии» и «координацию» разума, чувств и деятельности, к-рые лишь в религии могут достигнуть состояния полного консенсуса (*Ibid. Р. 8*). Двумя фундаментальными началами религии К. объявлял веру и любовь; по его словам, вера обращена вовне, на человечество как предельный идеал, и связана с интеллектуальным началом, а любовь обращена внутрь, на человечество как реальное существо, и связана с чувственным началом (*Ibid. Р. 18–19*). К. утверждал, что религия всегда состоит из 3 обязательных элементов: догмы (*dogme*), культа (*culte*) и управления (*régime*). Этим 3 элементам соответствуют 3 раздела религ. учения: социология, т. е. теоретическое учение о едином человечестве и об отношении к нему индивидов; социолатрия, т. е. система практического культа человечества; социократия, т. е. моральные и политические принципы устройства идеального общества, служащего прогрессу человечества (*Ibid. Р. 19–21*; см. также: *Ibid. Т. 1. Р. 403*; ср.: *Wernick. 2001. Р. 65–67, 98–106*).

Центральным положением догматики позитивистской религии К. является утверждение, что человечество (*humanité*) должно занять то место, которое в традиц. религиях занимают боги или Бог, став единственным объектом вероучения и культа. Противопоставляя человечество Богу, почитаемому в христианстве и др. монотеистических религиях, К. утверждал, что с философской т. зр. Бог является метафизическим принципом, иноприродным и трансцендентным по отношению к миру и человеку, тогда как человечество всегда находится в непосредственном отношении к индивиду, инстинктивно переживающему свою общность с др. людьми. По мнению К., в католицизме, являющемся высшей фор-

мой монотеизма, с наибольшей силой проявился разрыв между «эгоистической» и «абстрактной» теорией, утверждающей уникальность человеческой личности и возможность личного спасения посредством веры в трансцендентного Бога, и «альтруистической» моральной практикой, в рамках к-рой был впервые провозглашен идеал служения индивида не собственному, а чужому благу. Напротив, в позитивистской религии К. рассчитывал полностью согласовать теорию и практику с помощью концепции единого человечества. Говоря о человечестве как об объекте религ. веры и культа, К. называл его Великим Существом (*Grand-Être*), подчеркивая тем самым как его действительность и тотальность, так и то, что оно замещает христ. единого Бога. К. выделял следующие свойства человечества как Великого Существа: 1) оно есть организм, включающий в себя всех людей, слагающийся из реально-отделимых частей, однако при этом в своем единстве «необъятно распространяющийся во времени и в пространстве»; 2) оно является живым, изменяющимся, развивающимся и усложняющимся, причем его развитие подчинено научно постигаемым законам; 3) оно находится в постоянном взаимодействии с миром (или средой, *milieu*), испытывает его воздействие и само изменяет его (см.: *Конт. Общий обзор позитивизма. 2012. [Ч. 2]. С. 152–153*). К. говорил также о «реальности» Великого Существа, однако выражал этим термином не реальность статического существования, а реальность динамического становления.

Совр. исследователи справедливо отмечают, что попытки К. представить единое человечество как нечто реальное и действительное сталкиваются с наиболее серьезными сложностями при обсуждении вопроса о том, как единое человечество соотносится с образующими его человеческими индивидами (см.: *Wernick. 2001. Р. 110–115, 194–210*). К. утверждал, что индивидуальное существование разделяется на 2 этапа: объективный и субъективный. 1-й этап — это земная жизнь человека, в течение к-рой он «непосредственно служит Великому Существо», 2-й этап — это вечно продолжающееся посмертное существование, во время к-рого индивид служит Великому Существому косвенно, посредством длящегося в действиях и в памяти потомства

результатов его жизненной деятельности. Т. о., не допуская личного посмертного существования и личного бессмертия, К. признавал единственной формой посмертного бытия существование в памяти потомков, почитающих наиболее достойных предков как идеализированных «святых». К. объявлял такое существование «вечным», утверждая, что после «возвышения» индивид становится неотделимой частью Великого Существа и что благодаря постоянному памятованию живых об умерших Великое Существо «составляется более из умерших, чем из живущих» (см.: *Конт. Общий обзор позитивизма. 2012. [Ч. 2]. С. 161–162; Comte. Système de politique positive. 1852. Т. 2. Р. 60–61*). При этом К. полагал, что не все люди после смерти входят в состав Великого Существа; из него исключены преступники, бесполезные для общества эгоисты и вообще все те, кто ставят личные интересы выше общественных. Человечество у К. оказывается сужено до сферы общественной памяти, поскольку все люди, исключенные из этой памяти, оказываются исключены и из человечества. Вслед. этого важнейшей задачей позитивистского культа становится сохранение и трансляция памяти об умерших, а также определение того, кто из индивидов достоин посмертного сохранения в памяти; позитивистская религия в сущности оказывается культом мертвых (ср.: *Кожевников. 1913. Р. 34–35; Piskering. 2003. Р. 22*). Однако «религия человечества» К. не может гарантировать того, что все индивиды, достойные увековечения, действительно будут постоянно сохраняться в коллективной памяти общества. Предложенное К. решение проблемы индивидуального бессмертия является наиболее показательным свидетельством абстрактности и произвольности его представления о едином человечестве, поскольку в рамках этого решения реальные индивиды полностью растворяются в идеальных воспоминаниях о них, а само человечество оказывается идеализацией идеализации — искусственно сконструированной человеческой общностью, не совпадающей с реально и эмпирически существующей совокупностью людей. Т. о., заменив христ. Бога позитивистским Великим Существом, К. не преодолел метафизический характер учения о божестве, но лишь поставил





на место христ. догматики, основывающейся на рациональном осмыслении откровения о едином Боге, рационалистическую идеологию, базирующуюся на псевдонаучном представлении о прогрессе единого человечества.

Необходимость религ. культа, согласно К., обусловлена тем, что люди нуждаются в постоянном напоминании об их связи с человечеством и в побуждении к более активному служению ему; культ есть основа морали и важнейшее средство поддержания общественного порядка. Подробно разработанные К. культовые предписания генетически и типологически связаны с религ. практиками и обрядами католич. Церкви. Используя видоизмененные и лишенные христ. догматического содержания религ. формы католицизма, К. преследовал прежде всего прагматическую цель: он рассчитывал, что близость позитивистских обрядов к традиционному католическим будет способствовать более легкому и органичному принятию позитивистского культа широкими народными массами. К. разделял культ на личный (ежедневный цикл из 3 «молитв»), домашний (цикл 9 «таинств») и общественный (цикл годовых праздников); в каждой из этих сфер культовые действия сводятся к актуализации 2 догматических идей позитивистской религии: идеала альтруистического служения человечеству и необходимости памятования об умерших (общую схему см.: Корсаков. Религия и наука. 2012. С. 87). Обобщая собственную практику ежедневного «молитвенного» почитания де Во, К. связывал личный культ с почитанием женщины как олицетворения чувственного начала и соединяющей человечество любви. Женщина почитается в 3 формах, соотносимых К. с настоящим, прошлым и будущим: как мать, как жена и как дочь (см.: *Comte. Système de politique positive*. 1854. Т. 4. Р. 108–120). Домашний культ предполагает ритуальное отображение единства индивида с человечеством и связывает частную жизнь с общественной. Предлагаемые К. 9 «таинств» позитивистской религии соотношены с основными этапами жизни человека: 1) представление — первоначальное определение младенца на служение человечеству; 2) посвящение — символическая передача позитивистскому священнику для

воспитания и образования (в 14 лет); 3) допущение — дарование права самостоятельно готовиться к служению человечеству (в 21 год); 4) назначение — одобрение избранной человеком сферы деятельности (в 28 лет); 5) брак, который, согласно К., не может быть расторгнут (мужчина может вступать в брак до 35 лет, женщина — до 28); 6) зрелость — признание достижения человеком состояния совершенства, предполагающего полную нравственную ответственность за свои поступки (в 42 года); 7) удаление — разрешение прекратить активную деятельность и стать «советником» (в 63 года); 8) преобразование — предсмертная подготовка к переходу из объективного в субъективное состояние; 9) включение — торжественное объявление через 7 лет после смерти о вхождении человека в Великое Существо (см.: *Ibid.* Р. 120–130). Общественный культ К. разделял на абстрактный и конкретный. В рамках абстрактного культа, выражающегося в 81 празднике в течение года, почитаются: 1) основные общественные связи (брак, отцовство, сыновство и т. п.); 2) предварительные этапы религ. развития человечества (фетишизм, политеизм, монотеизм); 3) важнейшие классы общества (женщины, священники, правители, пролетарии). В рамках конкретного культа почитаются отдельные исторические представители человечества, разделенные К. на 3 степени достоинства и на 13 групп, к-рым соответствуют 13 месяцев позитивистского календаря. Во главе каждой группы стоит первостепенный «святой», олицетворяющий определенную сферу деятельности или важный этап развития человечества; такими «святыми», согласно К., являются: прор. *Моисей*, Гомер, *Аристотель*, Архимед, имп. Гай Юлий *Цезарь*, св. ап. *Павел*, имп. *Карл Великий*, Данте Алигьери, И. Гутенберг, У. Шекспир, Р. *Декарт*, кор. Фридрих II Прусский, М. Ф. Кс. Биша. Под каждым из них находятся 4 второстепенных деятеля, которым посвящены воскресные дни месяца; простые дни посвящены третьестепенным деятелям той же группы. Каждый год имеет один добавочный день, посвященный празднованию всех умерших; добавочный день високосного года посвящен памяти всех «святых» женщин. При культовом почитании исторических деятелей допускается созерцание их статуй и портретов,

а также рекомендуется изучение их произведений. Великое Существо К. предлагал изображать для культовых целей как Деву-Мать (прошлое и настоящее человечество) с младенцем (буд. человечеством) на руках, заимствуя католич. образ Мадонны (см.: *Конт. Общий обзор позитивизма*. 2012. [Ч. 2]. С. 168–169). Как места общественного культа, пока не будет выработан особый позитивный стиль архитектуры, К. предписывал пользоваться католич. храмами или любыми подходящими для общественных собраний помещениями (см.: *Comte. Système de politique positive*. 1854. Т. 4. Р. 131–154; ср.: *Соловьев*. 1895. С. 128–129; полный календарь см.: *Comte. Calendrier positiviste*. 1849).

Моральные и социальные следствия «религии человечества» К. рассматривал при изложении учения о социократии, т. е. о структурах идеального утопического общества. Моральным основанием общественной жизни К. объявлял принцип альтруизма; по его словам, в случае сознательного слияния индивида с человечеством «жить для других становится высшим счастьем» (*Конт. Общий обзор позитивизма*. 2012. [Ч. 2]. С. 166; ср.: *Корсаков*. Религия и наука. 2012. С. 83–84). Согласно К., «прогресс всегда является развитием порядка» (*Comte. Système de politique positive*. 1852. Т. 2. Р. 41), поэтому религия должна выполнять одновременно охранительную функцию поддержания сложившегося общественного порядка и реформаторскую функцию улучшения образующих этот порядок элементов. Полагая, что иерархическая структура общества не зависит от человека и не может быть изменена, К. рассчитывал, что социальные противоречия будут сняты без изменения общественного строя, благодаря облагораживающему влиянию «религии человечества» на все общественные классы. Поскольку, согласно К., в идеальном обществе каждый человек признает себя служителем человечества, долг и обязанность в нем всецело заменяют право (*Конт. Общий обзор позитивизма*. 2012. [Ч. 2]. С. 172–174). К. выделял 4 общественных служения: 1) женщины, выполняющие домашнее нравственное служение и морально облагораживающие все общество; 2) позитивистское священство, несущее интеллектуальное служение, ответственное





за образование, развитие науки, религ. культ, а также выполняющее функцию морального авторитета; 3) патрициат, т. е. капиталисты и банкиры, владельцы средств производства и организаторы производства, исполняющие властное служение и организующие внешнюю жизнь общества; 4) пролетариат, являющийся источником материального благосостояния общества, основой общественной солидарности и «энергией» человечества (Там же. С. 180–181, 184–185). Необходимым условием развития общества К. считал разделение в нем светской и духовной власти; по его убеждению, позитивистское священство не должно стремиться к приобретению светской политической власти, принадлежащей патрициату, а должно воздействовать на власть религ. и моральным авторитетом. Обязанностями светской власти К. объявлял добровольное служение высшей религ. цели единства человечества, заботу о благосостоянии всех членов общества, признание морального авторитета духовной власти и материальное содержание позитивистского священства: «Класс активный должен содержать класс умозрительный» (Там же. С. 183).

Хотя первоначально «религия человечества» обосновывалась у К. с помощью философских и научных предпосылок, постепенно эти предпосылки все более отходили в тень вслед сознательного подчеркивания К. абсолютного значения непосредственного религ. чувства. В поздних сочинениях и письмах К. объявлял о том, что религ. развитие предполагает возвращение человека к первичной простоте религ. чувства, к-рую К. находил в первобытном фетишизме, т. е. в спонтанном и инстинктивном одушевлении и обожествлении всей окружающей реальности. В этот период «религия человечества» превращается у К. из рационалистического монотеизма в мистический политеизм, связанный с представлением о т. н. позитивистской троице: к Великому Существу в качестве объектов религ. почитания добавляются Великий Фетиш (*Grand-Fétiche*), отождествляемый с Землей, и Великая Среда (*Grand-Milieu*), отождествляемая с Пространством (т. е. с символически интерпретированным Небом). К. считал, что Великий Фетиш обладает активностью и чувственностью, но в отличие от Вели-

кого Существа не имеет интеллектуального начала; Великий Фетиш — это динамически развивающийся материальный мир, постоянно благотворно воздействующий на человечество и преобразуемый им. Великая Среда для К. — это пространство действия законов, полная детерминированная фатальность, лишенная активности и обладающая лишь чувственностью. Хотя в основе этих идей К. лежат верные интуиции, связанные с пониманием неразрывной взаимосвязи между человеком и миром, сведение этих интуиций к религ. чувствам фактически приводит К. к наивному мистицизму, в рамках к-рого человеку предлагается воздавать религ. поклонение всем природным и социальным внешним явлениям, оказывающим влияние на его существование.

Влияние. Несмотря на критическое отношение к позитивной философии К. большинства его современников, с 40-х гг. XIX в. у К. стали появляться последователи и ученики, с энтузиазмом пропагандировавшие его идеи, что позволяет говорить о зарождении в это время первого позитивизма как философского движения (подробнее см. в ст. *Позитивизм*). Число философов, публицистов и ученых, считавших себя прямыми последователями К. и принимавших его взгляды целиком, было сравнительно невелико; в исследовательской лит-ре они традиционно разделяются на 2 основных направления (см., напр.: *Соловьев*. 1895. С. 135–136; *Brown*. 1994. Р. 140–141). Формирование 1-го направления, иногда условно называемого научным позитивизмом, связано с деятельностью Литтре, который был наиболее близким соратником К. в 40-х гг. XIX в., однако в 1852 г. из-за политических разногласий и нежелания принимать «религию человечества» разорвал отношения с К.; в многочисленных последующих сочинениях он развивал позитивистское учение, опираясь исключительно на идеи «Курса позитивной философии». Печатным органом Литтре и его единомышленников был ж. «Позитивная философия» (*Philosophie positive*), выходивший до 1883 г. Во главе 2-го направления, к к-рому принадлежали члены «Позитивистского общества», принявшие поздние религ. и политические взгляды К., после смерти К. встал П. Лаффитт (1823–1893). Централь-

ное место в сочинениях представителей этого направления занимали идеи «религии человечества». С 1878 по 1914 г. под рук. Лаффитта и его соратников издавался ж. «Западное обозрение» (*Revue occidentale*), в котором помимо философских и публицистических статей публиковались также многочисленные биографические материалы и документы, связанные с жизнью и деятельностью К. (обзор см.: *Petit*. 2003). Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. группы сторонников религ. позитивизма К. были и в др. странах; напр., в Великобритании действовало «Лондонское Позитивистское общество» (*London Positivist Society*), к-рым руководил философ и публицист Р. Конгрив (1818–1899); в США существовала «Церковь человечества» (*Church of Humanity*), возглавляемая Д. Г. Кроули (1829–1889). Наиболее масштабным распространением религ. позитивизма и «религии человечества» было в Бразилии, где во главе позитивистского движения стояли философы Р. Тейшейра Мендис (1855–1927) и М. Лемус (1854–1917), а также публицист и политический деятель Бенжамин Констант Ботелью де Магальяйнс (1836–1891), учредившие позитивистскую церковную орг-цию — «Позитивистский апостолат Бразилии» (*Apostolado Positivista do Brasil*). После провозглашения Бразильской республики в 1889 г. позитивизм в течение неск. десятилетий фактически был гос. идеологией Бразилии. В этот период при поддержке гос-ва было построено несколько позитивистских «храмов», в т. ч. наиболее известный «храм» в Порту-Алегри (*Templo Positivista de Porto Alegre*); девиз К. «Порядок и прогресс» был помещен на гос. флаг Бразилии, где находится и ныне. В наст. время Бразилия является единственной страной, в к-рой сохранились немногочисленные религ. общины последователей позитивизма (подробнее см.: *Soares*. 1998). В 1903 г. на 1-м этаже специально приобретенного для этой цели здания в Париже (5 rue Rayenne) представители Бразильской позитивистской церкви, опираясь на содержащиеся в сочинениях К. указания, устроили «Капеллу человечества» (*Chapelle de l'Humanité*) — зал для общих молитвенных собраний, содержащий изображения позитивистских «святых» и др. атрибуты «религии человечества»; это помещение





сохранилось в первоначальном виде и открыто для посещений.

В отличие от прямого влияния К. на формирование раннего позитивизма, исторически непродолжительного и не давшего значительных философских результатов, косвенное влияние философии К. на интеллектуальную жизнь Европы во 2-й пол. XIX в. было масштабным и многогранным. Позитивистские взгляды К. в этот период стали одной из наиболее обсуждаемых тем в философской публицистике и постоянным предметом полемики философов и ученых, принадлежавших к разным философским школам и направлениям (общий обзор см.: *Simon*. 1963; *Plé*. 1996; *Pickering*. 2009. Vol. 3. P. 564–579). В Великобритании идеи К. получили известность благодаря трудам Милля, который в 1-й пол. 40-х гг. XIX в. вел активную переписку с К. и опирался на «Курс позитивной философии» при создании соч. «Система логики» (*A System of Logic*, 1843). Не приняв позднего религ. позитивизма К., Милль в соч. «Огюст Конт и позитивизм» (*Mill*. 1865) подверг критическому анализу все основоположения философской системы К. и выявил мн. слабые места его построений. Представление К. об эволюционно-прогрессивном развитии единой человеческой цивилизации было принято многими философами и историками; оно стало методологической основой сочинений Дж. Г. Льюиса (1817–1878), Г. Спенсера (1820–1903), Г. Т. Бокля (1821–1862), И. А. Тэна (1828–1893), Э. Ренана (1823–1892) и др. Некоторые элементы предложенной К. методологии научного познания были восприняты и развиты историками и философами науки: П. Дюгемом (1861–1916), Ж. А. Пуанкаре (1854–1912), Э. Махом (1838–1916) и др. Представления К. о необходимости научного изучения общества повлияли на формирование социологического метода одного из основоположников совр. социологии Э. Дюркгейма (1858–1917). Религиоведческие идеи К. и его представления об эволюционном развитии религии положительно оценивал Л. Леви-Брюль (1857–1939), посвятивший изложению философской системы К. монографическое исследование (см.: *Lévy-Bruhl*. 1900). Постоянными философскими противниками позитивизма К. были философы и ученые, выступавшие с позиций социализма

(впосл. также марксизма), материализма и атеизма, к-рые осуждали отказ К. от философского осмысления реального мира и механизмов его познания, а также консервативные социально-политические воззрения К. (см., напр.: *Marx K., Engels F. Werke*. В., 1962. Bd. 17. S. 555, 562–563). В сочинениях представителей *феноменологии* и *экзистенциализма* нач. XX в. идеи К. упоминались как показательный пример ограниченности идеалистического философского подхода, в рамках к-рого отрицается реальная познаваемость мира и уничтожается человеческая индивидуальность. Так, М. Шелер (1874–1928) в работе «О позитивистской философии истории применительно к познанию» (см.: *Scheler*. 1923) подвергал острой критике изобретенный К. «закон трех стадий», отмечая, что К. полностью проигнорировал интенциональную природу человеческой деятельности. Согласно Шелеру, религия, философия и наука не являются сменяющимися и замещающими друг друга стадиями единого прогрессивного процесса развития разума, но представляют собой самостоятельные реализации различных интенциональных запросов и «мотивов», вслед. чего они всегда будут существовать как «формы познания» (*Erkenntnisformen*), существенно укорененные в природе человеческого духа (*Ibid*. S. 31).

Религ. взгляды К. в XIX–XX вв. нередко становились объектом критического анализа христ. философов и католич. теологов. Так, кард. А. де Любак (1896–1991) посвятил подробному представлению религ. системы К. и выявлению ее внутренних взаимосвязей 2-й раздел соч. «Драма атеистического гуманизма» (*Le drame de l'humanisme athée*, 1945). Давая общую оценку религ. позитивизму К., де Любак отмечал, что, провозгласив высшим принципом любовь, К. в действительности создал систему безграничной тирании общества над личностью и неумолимого детерминизма истории, системе «духовного деспотизма» (*Любак*. 1997. С. 176). Устраняя Бога как Абсолют, К., по словам де Любака, устраняет и абсолютное в человеке, его «вселенскую сущность», задаваемую его способностью «предстоять перед очами Господа, соизмеряя ценность своих прав с Его требованиями». Избавленная от всякой трансцендентности, религ. вера превра-

щается у К. в «формулу общественного порядка, которая сама по себе обманчива и оборачивается ничем» (Там же. С. 188–191). Связь моральных и социальных идей К. с христианским мировоззрением рассматривал Ж. Марутен (1882–1973) в соч. «Моральная философия» (см.: *Mari-tain*. 1991). Исторические построения К. были подвергнуты внимательному разбору К. Лёвитом (1897–1973) в соч. «Смысл в истории: Теологический смысл философии истории» (см.: *Löwith*. 1949. P. 67–91). По мнению Лёвита, несмотря на стремление К. освободиться от христианской метафизики истории, теория бесконечного прогресса человечества секуляризирует христианский исторический оптимизм, из которого, однако, внешним и искусственным образом устраняется придающее истории смысл эсхатологическое ожидание суда и спасения. Лишенная отношения к Богу, которое предполагает совершение индивидом личного выбора перед лицом вечной реальности Царства Божия, история у К. оказывается лишь бесцельным и неопределенным движением к недостижимому идеалу (*Ibid*. P. 83–84).

Оценивая общее значение идей К. для развития европейской философской и научной мысли, современные историки философии указывают на то, что конкретное положительное содержание учения К. достаточно быстро потеряло актуальность и уже в нач. XX в. воспринималось как философская архаика; даже те философы и ученые, к-рые положительно оценивали отдельные концепции К., не принимали его систему целиком и нередко открыто критиковали ее. Несомненная историческая заслуга К. относится не к области положительных концепций, а к области осмысления задач философии. Поставив перед философией науки цель разработки универсальной научной методологии, не зависящей от внешних метафизических и абстрактных предпосылок, а перед социальной философией — цель выявления фундаментальных законов существования общества с помощью строгого научного исследования его истории и структуры, К. задал одно из основных направлений развития научной философии XX в. (см.: *Fuchs-Heinritz*. 1998. S. 313–325; *Pickering*. 2003. P. 37–39).



Рецепция и оценка взглядов К. в русской философии. Вслед тесных культурных связей между Россией и Францией уже в 40-х гг. XIX в. идеи К. стали известны русским философам, писателям и общественным деятелям (обзор истории позитивизма в России в XIX в. см.: *Шкуринов*. 1980). Первоначально наибольший интерес к учению К. проявляли представители лагеря революционных демократов. Парижские лекции К. в разное время посещали Н. П. Огарёв (1813–1877), В. П. Боткин (1811–1869), В. Н. Майков (1823–1847), дававшие положительную оценку философской деятельности К. и использовавшие его идеи в собственной русской публицистике. Так, Огарёв, следуя К., утверждал, что философия должна основываться на «положительном понимании», к-рое «из существующих фактов выводит общий закон их существования» (*Огарев Н. П. Избранные социально-политические и философские произведения*. М., 1952. Т. 1. С. 697); Майков поддерживал идею К. о необходимости создания «единой общественной науки», формирующей в обществе силу, которая «поддерживает и направляет общественную деятельность по пути порядка и прогресса» (*Майков В. Н. Общественные науки в России // Финский вестн.* СПб., 1845. № 1. С. 39). Противоречивые оценки философии К. давал Н. Г. Чернышевский (1828–1889), к-рый после знакомства с «Курсом позитивной философии» высказывал сомнение в правильности избранного К. метода подведения социальных наук под законы, действующие в естественных науках, однако, несмотря на это, называл К. «одним из гениальнейших людей», создателем «единственной положительной философской системы у французов, верной научному духу» (*Чернышевский Н. Г. ПСС*. М., 1950. Т. 7. С. 166). В поздние годы жизни отношение Чернышевского к К. стало откровенно критическим; так, в письмах сыну он упрекал К. в поверхностном знакомстве с предшествующей философской традицией, в научной несостоятельности и в сильной зависимости от идей «невежественного» Сен-Симона (Там же. 1949. Т. 14. С. 650–651). Одной из наиболее удачных попыток критического анализа взглядов К. с революционно-демократических позиций стала опу-

бликованная в 1865–1866 гг. большая статья Д. И. Писарева (1840–1868) «Исторические идеи Огюста Канта» (см.: *Писарев Д. И. Исторические эскизы*. М., 1989. С. 340–504). Впервые представляя русскому читателю основные идеи положительной философии и положительной политики К., Писарев приветствовал научный подход К. к изучению общественных явлений, положительно оценивал «закон трех стадий», однако указывал на наивную утопичность предложенных К. способов решения социальных противоречий путем индивидуального морального самосовершенствования и благотворительности богатых. Впосл. сходные оценки философии К. давали мн. представители социалистической и марксистской философии XIX–XX вв., упрекавшие К. в «политической наивности и слепоте» (см.: *Асмус*. 1984. С. 212–214).

В 60–70-х гг. XIX в. идеи позитивизма были постоянным предметом обсуждения в русской философской лит-ре и публицистике (библиографию публикаций см.: *Шахматов*. 2000. С. 309–342); при этом нередко К. воспринимался идеализированно и упрощенно, как апостол новой науки и основанных на ней общественных реформ, как враг догматизма, метафизики и теологии. Строго следовавшими учению К. и разделявшими все его воззрения рус. позитивистами являются лишь Г. Н. Вырубов (1843–1913), живший в Париже, и Е. В. Де Роберти (1843–1915); оба тесно сотрудничали с Литтре и публиковали сочинения как на рус., так и на франц. языке. К числу представителей рус. позитивизма в широком смысле исследователи относят философов П. Л. Лаврова (1823–1900), Н. К. Михайловского (1842–1904), В. В. Лесевича (1837–1905), М. М. Троицкого (1835–1899), Н. Я. Грота (1852–1899), ученых И. И. Мечникова (1845–1916), В. И. Вернадского (1863–1945) и др. Объединяющим принципом позитивистского направления в рус. философии было восходящее к К. представление о единой природе философско-научного знания, характеризующееся 3 основными чертами: 1) убежденностью в универсальности научного метода и рационалистической уверенностью в доступности всех сфер бытия для научного исследования; 2) признанием относительности всякого знания и его постоянной эво-

люции; 3) отвержением значения для философии и науки метафизических и религ. идей. Заимствуя у К. общие принципы, рус. позитивисты, однако, нередко критически оценивали его систему в целом и отвергали ее существенные элементы, смешивая идеи К. с построениями Милля и Спенсера, с принципами критической философии Канта и его последователей, с европ. психологическими теориями, с концепциями *эмпиризма* (эмпириокритицизма) и материализма. Созданная К. «религия человечества» и связанные с ней социально-политические идеи популярностью среди рус. позитивистов не пользовались и в их публикациях почти не обсуждались (подробнее см.: *Зеньковский В. В. История русской философии*. М., 2001. С. 334–363, 668–686; *Шкуринов*. 1980; также см. ст. *Позитивизм*). Об отсутствии серьезного интереса к сочинениям К. даже среди позитивистов свидетельствует неудача масштабного проекта издания полного перевода «Курса позитивной философии» с комментариями ведущих рус. ученых; в 1900–1901 гг. были выпущены лишь 1-й т. (общее введение и философия математики) и 2-я ч. 2-го т. (философия физики). При этом приглашенный в качестве редактора рус. физик О. Д. Хвольсон (1852–1934) в ценных примечаниях к 2-му т. (см.: *Конт. Курс положительной философии*. 1901. Т. 2. Отд. 2. С. 137–163) продемонстрировал наивность и несостоятельность как некоторых конкретных мнений К. о развитии и содержании физики, так и слабость его общей научной методологии, заключив, что философия К. «сводится к отрицанию всякой возможности применения истинно философского мышления в вопросах научных» (Там же. С. 138).

С критикой учения К. и позитивизма в целом в кон. XIX – нач. XX в. выступали многие представители русской религиозной философии, в т. ч. В. Д. Кудрявцев-Платонов (1828–1891), В. А. Кожевников (1852–1917), Л. М. Лопатин (1855–1920). Глубокую и разностороннюю, хотя и не лишённую противоречий и неточностей философскую и религ. оценку идей К. дал Вл. С. Соловьёв (1853–1900), впервые обратившийся к рассмотрению учения К. в магист. дис. «Кризис западной философии: Против позитивистов» (*Соловьёв*. 1874). Оспаривая предло-



женную К. в рамках «закона трех стадий» интерпретацию религии как первоначального донаучного способа «объяснения явлений», Соловьёв отмечал, что К. игнорирует природу и содержание действительно существующих религий, в т. ч. христианства, догматы к-рого не имеют отношения к объяснению явлений материального мира и служат не задаче освоения человеком мира, но задаче освобождения личности от царящего в мире зла, т. е. спасения (Он же. 1988. С. 128–130). Согласно Соловьёву, хотя К. справедливо отмечал, что религия и метафизика использовались для объяснения мира, он сводит все их значение лишь к одной этой функции, являющейся не первичной, а вторичной и связанной лишь с развитием научного знания. Т. о., частный закон развития естественных наук оказывается неоправданно распространён на всю историю и духовную жизнь человечества (Там же. С. 135–136). В написанной для *Брокгауза и Ефрона энциклопедического словаря* статье Соловьёв предложил полный обзор жизни и учения К., к-рый завершается емкой общей оценкой философии К. (Он же. 1895), отличительной чертой которой Соловьёв объявлял «соединение теоретического скептицизма с нравственной уверенностью и стремлением к положительным, органическим и универсальным преобразованиям» (Там же. С. 129). По мнению Соловьёва, несостоятельность скептицизма К. и провозглашаемого им отказа от метафизики очевидна из его собственного философского развития: начав с построения научной философии, К. в итоге пришел к «чисто умозрительной или метафизической» идее единого человечества, которое «не существует как факт внешнего опыта и не может быть сведено к такому факту» (Там же. С. 130–131). Фундаментальным философским недостатком системы К. Соловьёв считал отсутствие в ней теории познания; провозгласив предметом философии явления, К. не решил «гносеологического вопроса о том, как возможны сами явления (в объективном смысле), т. е. каким образом то, что находится вне нашего субъекта, может воздействовать на этот субъект, давать ему знаки о своем существовании и о своей сущности» (Там же. С. 134). Причиной слабости религ. и нравственно-

го учения К., содержащего значительное число верных интуиций, по большей части имеющих христ. происхождение, Соловьёв считал прозрачность и противоречивость идеи единого человечества: «Кульм, воздаваемый предмету заведомо лишь воображаемому, а не действительному, не может иметь серьезного значения» (Там же). Эта отрицательная оценка была пересмотрена Соловьёвым в докладе, прочитанном в публичном собрании Философского общества при Петербургском ун-те 7 марта 1898 г. (см.: Он же. 1898). Опираясь на собственные концепции всеединства, учение о богочеловечестве и софиологию, Соловьёв соглашался с К. в том, что человечество как сверхличное «живое действительное существо» является первичной и высшей реальностью, «высшим существованием», поскольку оно определяет бытие человеческих индивидов и создает саму возможность такого бытия (Он же. 1988. С. 571–572). Соловьёв полагал, что, приписывая единому человечеству женственный характер, К. тем самым неосознанно подошел к идее вечно женственной Софии, всемирной природы, воспринимающей божество, к-рая есть «богочеловеческая полнота духовно-телесной, божественно-тварной жизни» (Там же. С. 578). Признавая, что К. «отрицал Бога и Христа» (Там же) и не допускал личного бессмертия человека, Соловьёв тем не менее объявлял его «провозвестником высоких истин о Великом Существо и о воскресении мертвых» (Там же. С. 581), тем самым навязывая К. собственные мистические идеи и искажая ясно выраженный антихрист. смысл религ. построений К.

Гораздо более точная христ. оценка «религии человечества» К. была дана Кожевниковым, который вслед за С. Н. Булгаковым (1871–1944) охарактеризовал ее как «человекобожие» (Кожевников. 1913; ср.: Булгаков С. Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха. М., 1906). Находя верным представление К. о том, что высший нравственный идеал — это не жизнь человека для себя и не жизнь одних людей для других, а жизнь «со всеми для всех», Кожевников отмечал, что «братское и соборное единение», исключающее как насилие личности по отношению к обществу, так и растворение личности в обществе, невозможно в идеализированном человечестве К., к-рое есть

лишь «голословная мечта». Для существования религии недостаточно одного только религ. чувства, поскольку, «где нет ощущения действия Бога в человеке и жизни человека в Боге, там нет и религии», к-рая есть разрешение в Боге стремления человека к абсолютному совершенству. Залогом осуществления эсхатологического идеала единства человечества является не вера в человечество, но вера в «Бога Любви, Бога живого, личного, любовь к Ко-ему преобразует и сынов человеческих в сынов Божиих, готовых исполнять закон высшей правды ради Бога как полноты совершенства» (Кожевников. 1913. С. 31–32).

Соч.: *собрания*: Œuvres. P., 1968–1971. 12 t. [репринт изданий XIX в.]; *Ecrits de jeunesse (1816–1826)*: Suivis du Mémoire sur la cosmogonie de Laplace (1835) / Ed. P. E. de Berredo Carneiro, P. Arnaud. P., 1970; *отдельные произведения*: Cours de philosophie positive. P., 1830–1842. 6 t. (частичный рус. пер.: Курс положительной философии. СПб., 1900. Т. 1. Отд. 1–2; 1901. Т. 2. Отд. 2); Discours sur l'esprit positif. P., 1844 (рус. пер.: Дух позитивной философии: Слово о положительном мышлении / Пер.: И. А. Шапиро. СПб., 1910. P.-н/Д., 2003^н. М., 2011^р); Discours sur l'ensemble du positivisme. P., 1848. (рус. пер.: Общий обзор позитивизма / Пер.: И. А. Шапиро; ред.: Э. Л. Радлов // Родоначальники позитивизма. СПб., 1912. Вып. 4; 1913. Вып. 5; переизд. с сохранением разд. пагинации выпусков: М., 2012^р); Calendrier positiviste. P., 1849; Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité. P., 1851–1854. 4 t.; Catéchisme positiviste, ou Sommaire exposition de la religion universelle, en onze entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'humanité. P., 1852; Appel aux conservateurs. P., 1855; Synthèse subjective, ou Système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité. P., 1856. Ист.: Testament d'Auguste Comte, avec les documents qui s'y rapportent: Pièces justificatives, prières quotidiennes, confessions annuelles, correspondance avec Mme de Vaux, publié par ses exécuteurs testamentaires, conformément à ses dernières volontés. P., 1884 [= Comte. Testament]; Comte A. Correspondance générale et confessions. P., 1973–1990. 8 t.

Библиогр.: *Kremer-Marietti*. 1980. P. 521–574; *Totok W.* Auguste Comte // Handbuch der Geschichte der Philosophie / Hrsg. W. Totok e. a. Fr./M., 1986. Bd. 5. S. 515–520; *Pickering*. 2009. Vol. 3. P. 609–623; *Шахматов Б. М.* Огюст Конт в России: Мат-лы к библиографии (1845–1999) // Огюст Конт: Взгляд из России. 2000. С. 298–358;

Лит.: *Mill J. S.* Auguste Comte and Positivism. L., 1865, 1891⁴ (рус. пер.: *Мишель Дж. С.* Огюст Конт и позитивизм / Пер.: И. И. Спиридонов. СПб., 1906. М., 2011^р); *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Критический разбор учения О. Конта о трех методах философского познания: Речь, произнесенная на публичном акте МДА. М., 1874; *Соловьёв Вл. С.* Кризис западной философии: Против позитивистов. М., 1874 (То же // Он же. Соч. М., 1988. Т. 2. С. 5–138. (Филос. наследие)); он же. Конт //



ЭС. 1895. Т. 16. С. 121–136; *он же*. Идея человечества у Августа Конта // *Cosmopolis: A Literary Review*. Рус. отд. СПб., 1898. Апр. С. 60–73; Дек. С. 179–187 (То же // *Он же*. Соч. 1988. Т. 2. С. 562–581); *Лесевич В. В.* Опыт критического исследования основ начал позитивной философии. СПб., 1877; *Яковенко В. И.* Огюст Конт: Его жизнь и философская деятельность. СПб., 1894; *Lévy-Bruhl L.* La philosophie d'Auguste Comte. P., 1900 (англ. пер.: *The Philosophy of Auguste Comte*. L., 1903); *Кожневиков В. А.* Религия человекобожия у Фейербаха и Конта // БВ. 1913. Т. 1. № 4. С. 724–749; Т. 2. № 5. С. 23–44; *Scheler M.* Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz) // *Idem*. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Lpz., 1923. Bd. 1: Moralia. S. 26–40; *Gouhier H.* La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme. P., 1933–1941. 3 t.; *Löwith K.* Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History. Chicago, 1949; *Simon W. M.* European Positivism in the 19th Century: An Essay in Intellectual History. Ithaca (N. Y.), 1963; *Rutten Chr.* Essai sur la morale d'Auguste Comte. P., 1972; *Шкуринов П. С.* Позитивизм в России XIX в. М., 1980; *Kremer-Marietti A.* L'anthropologie positiviste d'Auguste Comte. Lille; P., 1980; *Асмус В. Ф.* Огюст Конт // *Он же*. Историко-философские этюды. М., 1984. С. 203–216; *Maritain J.* La philosophie morale // *Maritain J., Maritain R.* Oeuvres complètes. Fribourg, 1991. Т. 11. P. 689–844; *Арон П.* Огюст Конт // *Он же*. Этапы развития социологической мысли / Общ. ред.: П. С. Гуревич; пер. с франц.: И. А. Рычагов, В. А. Скиба. М., 1993. С. 86–147; *Pickering M.* Auguste Comte: An Intellectual Biography. Camb., 1993. Vol. 1; 2009. Vol. 2–3; *eadem.* Auguste Comte // *The Blackwell Companion to Major Classical Social Theorists* / Ed. G. Ritzer. Malden, 2000. P. 13–40; *Brown R.* Comte and Positivism // *Routledge History of Philosophy*. L., 1994. Vol. 7: The 19th Century. P. 122–145; *Plé B.* Die «Welt» aus den Wissenschaften: Der Positivismus in Frankreich, England und Italien von 1848 bis ins zweite Jahrzehnt des 20. Jh.: Eine wissenssoziologische Studie. Stuttgart, 1996; *Любак А., де.* Огюст Конт и христианство // *Он же*. Драма атеистического гуманизма. [М.; Милан,] 1997. С. 100–205; *Fuchs-Heinritz W.* Auguste Comte: Einführung in Leben und Werk. Opladen, 1998; *Soares M. P.* O positivismo no Brasil: 200 anos de Augusto Comte. Porto Alegre, 1998; Огюст Конт: Взгляд из России: [Сб. ст.] / Отв. ред.: К. Х. Делокаров, Б. М. Шахматов. М., 2000; *Wernick A.* Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-Theistic Program of French Social Theory. Camb.; N. Y., 2001; *Petit A.* Les disciples de la religion positiviste // *RSPHTh*. 2003. Т. 87. N 1. P. 75–100; *Gane M.* Auguste Comte. L.; N. Y., 2006; *Clauzade L.* L'organe de la pensée: Biologie et philosophie chez Auguste Comte. Besançon, 2009; *Grange J.* Le premier texte connu d'un philosophe célèbre né à Montpellier: Auguste Comte (1798–1857) // *Etudes Héraultaises*. 2010. Т. 40. P. 135–143; *Корсаков А. И.* Религия и наука в трудах основателя первого позитивизма // *Вестн. ПСТГУ*. Сер. 1: Богословие. Философия. 2012. Вып. 2(40). С. 80–92; *он же*. Религиозные аспекты философии первого позитивизма: Канд. дис. / ПСТГУ. М., 2012.

Д. В. Смирнов

КОНТАРИНИ [итал. Contarini; лат. Contarenius] Гаспаро (16.10.1483, Венеция — 24.08.1542, Болонья), итал. католич. богослов, философ, политический и церковный деятель,



Кард. Г. Контарини.

1-я четв. XVII в.

Худож. А. М. Крести (?)

(Пинакотекка Амброзиана, Милан)

кардинал (с 1535); один из идейных вдохновителей католич. Реформы XVI в. (см. ст. *Контрреформация*).

Образование и выбор призвания.

К. принадлежал к одной из боковых ветвей древнего и влиятельного венецианского рода Контарини; в источниках эта ветвь нередко именуется Контарини делла Мадонна-дель-Орто по названию располагавшегося рядом с семейным домом храма, к-рый стал фамильной усыпальницей. К. был старшим из 7 сыновей и 4 дочерей в семье Альвизе Контарини, венецианского патриция, торговца и землевладельца. Начальное образование К. получил дома, занимаясь с частным учителем, а также в школе Риальто и в школе при соборе Сан-Марко, где его преподавателями были венецианские ученые-гуманисты Джорджо Валла (ок. 1447–1500), Марко Антонио Сабеллико (1436–1506) и др. (см.: *Fragno*. 1988. P. 1–3). В 1501 г. К. приехал в Падую, находившуюся под властью Венецианской республики, и начал обучение на фак-те свободных искусств Падуанского ун-та. Сочинения Аристотеля, занимавшие центральное место в средневековой образовательной программе, в Падуе интерпретировались в духе аверроизма (см. в ст. *Ибн Рушд*); наиболее популярными и авторитетными преподавателями философского факультета были Пьетро Помпонаци (1462–1525) и Алессандро Акилли-

ни (1463–1512). Помимо философии К. изучал греч. язык, математику, астрономию и другие науки, а также занимался теологией, преподавание к-рой в Падуанском ун-те велось как по сочинениям *Фома Аквинского* († 1274), так и по трудам *Иоанна Дунса Скота* († 1308); наиболее влиятельным представителем томизма в Падуе в этот период был Джироламо да Монополи († 1528), а скотизма — Антонио Тромбетта (1436–1517), непримиримый противник аверроизма (подробнее см.: *Grendler*. 2006. P. 139–142). Важное влияние на формирование характера и мировоззрения К. в годы обучения в Падуе оказало его общение с группой студентов из патрицианских кругов, которых объединял интерес к гуманистическим дискуссиям о путях духовного возрождения католич. Церкви и о практиках личного благочестия. Наиболее доверительными были отношения К. с Томмазо Джустиниани (1476–1528) и Винченцо Кверини (ок. 1479–1514), с к-рыми он и впосл. поддерживал общение и переписку (подробнее см.: *Ross*. 1970). В 1502 г. К. на 1 семестр покидал Падую из-за смерти отца; в 1509 г. Падуанский ун-т был закрыт по причине начала войны Камбрейской лиги с Венецианской республикой, и К. вернулся в Венецию, не получив докторской степени (см.: *Gleason*. 1993. P. 8–10; *Юсим*. 2013. С. 14–17).

Ценные сведения о мировоззрении и духовной жизни К. в 10-х гг. XVI в. содержатся в опубликованных немецким историком Г. Йедином (1900–1980) письмах, адресованных Джустиниани и Кверини (текст и анализ см.: *Jedin*. 1959; ср. также: *Ross*. 1970; *Massa*. 1988; *Bowd*. 2002). Джустиниани в кон. 1510 г. вступил в монашеский орден *камальдулов*, приняв имя Паоло. В письмах, обращенных к К. и др. приятелям, Джустиниани призывал их последовать его примеру и отмечал, что даже отшельническая жизнь не дает ему успокоения и уверенности в спасении, поскольку он сомневается в своей способности принести Богу достойное удовлетворение за совершенные грехи. Поступок друга и его рассуждения повергли К. в состояние глубокого духовного кризиса, связанного с осознанием того, что он не готов оставить мирской образ жизни, а значит, и лишен надежды на спасение. Кульминацией этого кризиса стал



религиозно-мистический опыт, пережитый К. в 1511 г. и описанный в письме Джустиниани (текст см.: *Jedin.* 1959. P. 62–65). Йедин справедливо указал на ряд смысловых параллелей между опытом К. и т. н. переживанием в башне (Turmerlebnis) Мартина Лютера (1483–1546), во время к-рого Лютер осознал, что праведность человека является результатом вменения праведности Божией, и убедился в истинности учения об оправдании только одной верой (точная датировка переживания Лютера затруднена тем, что о нем известно лишь из позднейших отрывочных воспоминаний Лютера; исследователи склонны помещать его в промежуток между 1512 и 1516, чаще всего относя к 1515; см.: *Idem.* 1951. S. 115–116). По словам К., в день Великой субботы, т. е. 19 апр. 1511 г., во время исповеди в ц. Сан-Себастьяно он поделился своими сомнениями с духовником, к-рый в ответ указал ему, что «путь спасения шире, чем многим кажется». Размышляя об этих словах, К. пришел к выводу, что никакие покаянные труды не могут быть достаточными для принесения удовлетворения Богу за греховную вину и для приобретения духовного блаженства. Опираясь на это убеждение, К. признал, что единственным средством избежать полного отчаяния является христ. вера в искупление, совершенное Иисусом Христом. Бог, обладающий бесконечной благодатью и движимый пламенной любовью к падшему человеку, предал Своего единородного Сына как умиловляющую Жертву за все человеческие грехи. Благодать принесенного Им удовлетворения распространяется от Него как от Главы на все тело Церкви, т. е. на всех христиан. Чтобы принять этот дар Божий, человек должен соединиться с Иисусом Христом «верой, надеждой и хотя бы той небольшой силой любви, на которую он способен». К. отмечает, что после осознания того, что страдания Иисуса Христа являются «более чем достаточным удовлетворением» (*la passion sua è stà sufficiente et più che bastante*) за любые грехи, как уже совершённые, так и те, которые человек может совершать в будущем по своей слабости, одолевавшие его великий страх и печаль превратились в радость, проистекающую от веры в преодолевающую человеческую слабость

силу Божественной любви. Вера в эту любовь, согласно К., открыла для него возможность, живя в миру, чувствовать себя «в безопасности» (*securo*) и как бы находиться «в отшельничестве» (*nel heremo*), духовно соединяясь с Богом силой любви к Нему и твердо веруя, что Его «милосердие есть высшее из всех Его деяний». Как и в случае Лютера, у К. средством преодолеть отчаяние, связанное с осознанием человеческой греховности, оказывается безусловная вера в милосердие Бога и Его любовь к человеку, во сверхъестественный благодатный дар спасения, приобретаемый не покаянными усилиями или заслугами добродетелей, но исключительно верой. Однако вера, по убеждению К., духовно примиряя человека с Богом, не отменяет обязанности внешне проявлять эту любовь в практическом служении Богу. Такое служение может иметь не только религиозные, но и светские формы, поскольку оно является не средством примирения с Богом, но средством исполнения Его благой воли и заповеди о любви к ближнему. Впервые сформулированный в результате духовно-мистического переживания тезис о безусловном значении совершенного Иисусом Христом искупления и о вере как о единственном способе для человека быть причастным этому искуплению стал твердым убеждением К., верность которому он сохранял до конца жизни (ср.: *Jedin.* 1959. P. 64–65; *Gleason.* 1993. P. 14–16).

Интенсивная переписка К. с Кверини началась после принятого в кон. 1511 г. решения Кверини завершить успешную карьеру венецианского дипломата, удалиться от мира и присоединиться к Джустиниани. В письмах Кверини К. мягко, но уверенно развивал собственное представление о том, что жизнь в миру не является препятствием для спасения. Говоря с уважением о духовном подвиге отшельников, К. вместе с тем указывал, что монашеская жизнь является уделом лишь отдельных лиц, имеющих непосредственное призвание к этому от Бога. Ссылаясь на Аристотеля, К. подчеркивал, что человек по природе является социальным существом, поэтому наиболее удобный и пригодный для всех путь служения Богу — это служение ближним в миру в соответствии с евангельскими запове-

дями. Когда в 1514 г. до К. дошли известия о том, что папа Римский Лев X (1513–1521) намеревается вызвать Кверини в Рим и сделать кардиналом, он убеждал друга принять это назначение и воспользоваться новым положением для подготовки реформ в католической Церкви. Тема церковных реформ и необходимости борьбы с церковными злоупотреблениями в этот период была постоянным предметом внимания К. и его друзей. В 1513 г. Джустиниани и Кверини отправили папе Римскому Льву X протестный трактат (текст см.: *Libellus ad Leonem X // Annales Camaldulenses Ordinis Sancti Benedicti. Venetiis, 1773. T. 9. Col. 612–719*), в к-ром побуждали его начать церковные реформы и предлагали их примерный план. К. был хорошо осведомлен о содержании трактата, мн. идеи к-рого устно и письменно обсуждались в кругу друзей, и целиком поддерживал изложенную в нем программу церковных реформ. Однако надеждам К. на то, что Кверини станет кардиналом и вызовет его в Рим для совместной работы над реформами, не суждено было осуществиться, т. к. вскоре после прибытия в Рим Кверини тяжело заболел и 23 сент. 1514 г. скончался (см.: *Jedin.* 1959. P. 93–98; *Ross.* 1970. P. 209–217).

Из писем друзьям известно, что в 1511–1514 гг. К. активно занимался самообразованием: он читал Свящ. Писание и толкования отцов Церкви, сочинения Платона и Аристотеля, богословские трактаты блж. Августина, еп. Гиппонского, и Фомы Аквинского. В 1515 г. К. посетил Джустиниани в Камальдоли; по пути он задержался во Флоренции, где познакомился и подружился с неск. представителями флорентийского христ. неоплатонизма, в т. ч. с Пьером Франческо да Гальяно (1484–1559), к-рый был близок к кругу последователей проповедника Джироламо Савонаролы (1452–1498). Несмотря на устойчивый интерес к философии, в письмах этого периода К. неоднократно подчеркивал слабость человеческих сил и человеческого разума, отмечая, что его попытки следовать путем философов приводили его лишь к ошибкам, разочарованиям и слепоте; лишь подражание смирению Иисуса Христа и следование начертанному Им пути безусловной покорности Богу открывает для человека истинный



путь спасения и подает ему свет познания (*Jedin.* 1959. P. 103; подробнее см.: *Ross.* 1970. P. 217–221; *Massa.* 1988. P. 461–474). Опираясь на уверенность в том, что исполнение гражданского долга в миру может быть формой служения Богу, К. с 1512 г. пытался занять к.-л. выборную должность в правительстве Венецианской республики. Он неоднократно проигрывал выборы; это было связано не столько с негативным отношением к нему лично, сколько с общим нежеланием старого венецианского патрициата допускать к гос. управлению представителей семей, не принадлежавших к политической элите Венеции (см.: *Gleason.* 1993. P. 26–27). К. воспринимал поражения спокойно; в письмах друзьям он отмечал, что отсутствие гражданских обязанностей позволяет ему вести жизнь «монаха без капюшона» (*esser frati senza capucino*), посвящая все время научным занятиям и религиозным размышлениям (*Jedin.* 1959. P. 106; ср.: *Юсим.* 2013. С. 17–19).

Ранние сочинения (1516–1518). Занимавшие К. в сер. 10-х гг. XVI в. религ. и философские вопросы определили тематику созданных им в этот период первых сочинений. В 1517 г. К. завершил состоящий из 2 небольших книг трактат «О служении епископа» (*De officio episcopi*), в рукописях встречается также название *De officio viri boni et probi episcopi*; 1-е изд.: *Contarini.* Орега. P. 401–431; совр. изд. лат. текста с англ. пер.: *Donnelly.* 2002; анализ содержания см.: *Tramontin.* 1965; *Fragnito.* 1969 (переизд.: *Eadem.* 1988. P. 79–212)). Трактат адресован Пьетро Липпомано (1504–1548), к-рый в 1516 г. получил принадлежавшую ранее его дяде епископскую кафедру Бергамо (см.: *Hierarchia SMRA.* Vol. 3. P. 132); К. познакомился с ним через своего брата, обучавшегося вместе с Липпомано в Болонском университете (адресованное Липпомано письмо-посвящение К. см.: *Fragnito.* 1988. P. 207–209; *Donnelly.* 2002. P. 26–31). В предложенном К. изображении идеального епископа и его качеств заметно сильное влияние гуманистического представления о необходимости гармоничного и разностороннего развития человеческой личности. Посвященная описанию внутренних качеств епископа 1-я кн. трактата имеет общефилософский характер и во многом ба-

зируется на сочинениях Аристотеля и Фомы Аквинского. Заявляя, что целью единичного человека и человеческого общества в целом является счастье, К. отмечает, что для достижения счастья людям требуется внешнее руководство, которое осуществляют установленные Богом властные институты. Если задачу заботы о земном счастье и благополучии общества выполняют светские правители, то более высокая и важная задача заботы о духовном благосостоянии людей вверена Богом епископам. Однако, согласно К., достойно выполнять эту внешнюю задачу епископ может лишь в том случае, если он посвятил собственную жизнь служению добродетели (*Donnelly.* 2002. P. 30–35). Излагая платоническое учение о яростном, вожделеющем и разумном началах человеческой души (ср.: *Plat. Resp.* IV 439b–442b), К. указывает на необходимость подчинения всех низших движений души разуму. Епископ призван во всем стремиться к наиболее «почетному» (*honestum*), практиковать умеренность и воздержание, отказываться от роскоши и стяжательства (*Donnelly.* 2002. P. 36–57). Высшие душевные качества епископа К. связывает с 3 высшими христ. добродетелями: верой, надеждой и любовью, отмечая, что епископ должен обладать твердостью в вере, происходящей от постоянного изучения Свящ. Писания, во всей своей деятельности полагаться на помощь Божию и непрестанно с любовью заботиться о всех нуждах подчиненной ему паствы (*Ibid.* P. 60–69). Критикуя положение епископов в совр. ему католич. Церкви, К. отмечает, что многие из них заняты не исполнением своих пастырских обязанностей, а лишь финансовыми и политическими делами; они доверяют паству прокураторам, а сами пользуются церковными доходами, ведут роскошную жизнь в папской курии, участвуют в гос. и военных переговорах (*Ibid.* P. 68–69). Во 2-й кн. К. предлагает подробный обзор конкретных внешних обязанностей епископа по отношению к пастве, которые он разделяет на 4 группы: 1) ежедневное совершение богослужений; 2) общее управление паствой, в т. ч. постоянный надзор за клириками, а также участие в деятельности церковного суда; 3) забота о делах милосердия; 4) решение финансовых и практических вопро-

сов (*Ibid.* P. 78). Он подчеркивает ответственность епископов за поставляемых ими клириков; епископ должен заботиться как о получении ими достаточного образования, так и об их моральном соответствии духовному званию. При подготовке буд. клириков преимущественное внимание следует уделять «христианскому учению» (*Christiana disciplina*); К. отмечает, что клирики должны упражняться не в «соревновательной и упорствующей» теологии, т. е. в схоластическом искусстве ведения абстрактных богословских диспутов, и не в тонкостях канонического права, «которое позволяет сделать законным все что угодно», но в изучении и исследовании Свящ. Писания (*Ibid.* P. 100–101; этот отрывок был удален католич. цензорами при издании сочинений К. в XVI в.). К числу важнейших обязанностей епископа К. относит произнесение проповедей перед народом, осуждая широко распространенную практику поручать это низшему духовенству. Согласно К., епископ должен словом и делом руководить религиозной жизнью во вверенной ему области; он ответственен за проповедь истинной веры и должен вести борьбу как с неверием и ересями, так и с суевериями. В кратком, но весьма резком по тону отрывке, к-рый по цензурным соображениям был исключен из текста трактата при его публикации в выходящих в XVI в. собраниях сочинений К. и восстановлен совр. исследователями по рукописям (см.: *Fragnito.* 1988. P. 209–211; *Donnelly.* 2002. P. 128–133), К. подвергает критике распространенные в народе суеверия, связанные с почитанием святых. По словам К., мн. христиане воспринимают святых (либо, что еще хуже, их мощи или статуи) как избавителей от болезней или покровителей в неких занятиях, обращаются к ним с многочисленными молитвами и боятся вызвать их гнев недостаточно ревностным почитанием. Отмечая, что все это далеко от подлинного христианского благочестия, К. указывает, что епископ должен учить паству во всякой нужде прибегать прежде всего к Иисусу Христу и возлагать всю надежду на Него. В отличие от ряда современников К. в трактате представлял идеального епископа не как одухотворенного аскета или искусного политика, но как руководителя-практика, отдающего все



силы служению пастве, который стремится к достижению интеллектуальной и нравственной гармонии как в собственной внутренней жизни, так во всем многообразии внешней деятельности. Повторяя многие общие места аналогичных по тематике трактатов, пользовавшихся популярностью среди итал. христ. гуманистов, при описании многих черт идеального христ. епископа К. ориентировался также на реальное историческое лицо — Пьетро Бароцци (1441–1507), к-рый был епископом Падуи в годы обучения К. в ун-те (ср.: Ross. 1970. P. 223–225; подробнее об итал. традиции описания обязанностей епископа и о месте в ней К. см.: Logan. 1996).

Свидетельством философской самостоятельности К. и сознательного выбора им в области схоластической теологии позиции христ. консерватизма, предполагавшего отвержение наиболее радикальных авероистских идей, стала его открытая полемика с Помпонацци, с 1512 г. преподававшим философию в Болонском ун-те. Хотя католич. теологи неоднократно выдвигали против Помпонацци обвинения в проповеди ереси, его учение не было официально осуждено католич. Церковью и имело значительное число приверженцев в итал. ун-тах. Полемика вокруг взглядов Помпонацци особенно усилилась после издания им в 1516 г. соч. «О бессмертии души» (*De immortalitate animae*), в котором он заявлял о невозможности рационально обосновать христ. учение о бессмертии человеческой души и призывал несогласных с этим теологов вступить с ним в дискуссию (общий обзор полемики и анализ роли К. в ней см.: Gilson. 1961; Peruzzi. 2010). Откликнувшись на призыв Помпонацци, К. в 1517 г. отправил ему собственный трактат «О бессмертии души» (*De immortalitate animae*; текст см.: Contarini. Opera. P. 179–209). Ответ на аргументы Помпонацци К. дал в 1-й кн. произведения «Апология» (*Apologia Petri Pomponatii Mantuani*. [Voponiae, 1518]). В качестве приложения, присутствующего не во всех экземплярах «Апологии», был помещен полный текст трактата К. (за исключением пролога), к-рый был перепечатан и в позднейшем венецианском издании «Апологии» вместе с др. сочинениями Помпонацци (см.: *Tractatus contradictoris // Petri Pomponatii Mantuani Tractatus acutissimi, util-*

limi, et mere peripatetici. [Venetiis, 1525]. Fol. 76r–80v); эти 2 публикации являются единственным известным случаем прижизненного издания к.-л. сочинения К. После ознакомления с ответом Помпонацци К. написал еще один трактат, содержащий разбор возражений Помпонацци; 2-й трактат был впервые опубликован в собрании сочинений К., выпущенном в 1571 г., где был не вполне корректно назван 2-й кн. сочинения К. «О бессмертии души» (см.: Contarini. Opera. P. 210–231). Анализируя философские истоки учения Помпонацци, К. обращал внимание на то, что в интерпретации Помпонацци отождествляемое с философским знанием как таковым учение Аристотеля оказалось сведенным к радикальному эмпиризму: поскольку всякое познание и мышление, данные человеку в опыте, с необходимостью предполагают участие в них телесных органов и телесных представлений (т. н. фантазмов), разумная душа человека сама объявляется материальной формой и материальным актом, а значит, не может существовать вне материального тела, с к-рым она связана, и гибнет в момент разрушения тела, т. е. смерти человека. Этому мнению К. противопоставлял ряд аргументов, по большей части заимствованных из томистской схоластической традиции, однако содержащих и нек-рые элементы авиценнизма (см. в ст. *Ибн Сина*), с к-рым К. познакомился при чтении сочинений последователей Иоанна Дунса Скота (ср.: Giaccon. 1961; Gleason. 1993. P. 76–81). Согласно К., хотя многие теологические свойства души (напр., ее загробная участь) постигаются лишь верой, тезис о неразрушимости и бессмертии души может быть обоснован рационально, причем в рамках аристотелевских онтологии и антропологии. К числу наиболее весомых философских аргументов, приводимых К. для обоснования того, что разумная человеческая душа является одновременно как способной существовать отдельно от тела индивидуальной нематериальной субстанцией, так и существующей вместе с телом формой, оформляющей материальное тело и задающей его деятельность, относятся следующие: 1) разум (*intellectus*) человека без участия материи осуществляет высший акт познания (*comprehensio*) нематериальных универсалий и свя-

зывает их в мышлении (*intellectio*), поэтому разумная душа в своей высшей деятельности никак не зависит от материи и не должна быть материальной (см.: Contarini. Opera. P. 186–188); 2) разум познает все телесные человеческие органы (*organa corporis*), а значит, не зависит от этих органов и не ограничен ими (*Ibid.* P. 188); 3) разумная душа способна познавать себя саму и свои акты без участия к.-л. материального органа, поэтому и сама она нематериальна (*Ibid.* P. 189); 4) разумная душа в отличие от низших растительной и животной душ есть не только «акт» (*actus*) тела, но и «акт для самой себя» (*actus sibi ipsis*), реализующее себя «в акте» действующее начало, обладающее собственной силой (ср.: Giaccon. 1961. P. 114–117; Peruzzi. 2010. P. 353–356). Основной упор в аргументации К. делает на то, что тезис Помпонацци о необходимом телесном характере всей человеческой деятельности не может быть рационально доказан, т. к., если душа может хотя бы в отдельных случаях действовать без тела, значит, она может и существовать без тела. К. обращает внимание на то, что приводимые Помпонацци слова из трактата «О душе» Аристотеля: «Если мышление есть некая деятельность представления или не может происходить без представления, то мышление не может быть без тела» (*Arist. De anima*. I 1. 403a7) — выражают не позицию Аристотеля, но лишь предварительный тезис, к-рый опровергается рассуждениями Аристотеля, содержащимися в 3-й кн. трактата «О душе» и в «Метафизике» (см.: Contarini. Opera. P. 203–204). Используя схоластическое различение бытия сущности и бытия существования, К. указывает, что по сущности душа может существовать отдельно от тела, тогда как в своем актуальном земном существовании она предстает для наблюдателя как всегда связанная с телом, хотя и мыслимая без этой связи (см.: Gilson. 1961. P. 210–211). Кроме того, К. обращает внимание на то, что неявно проводимое Помпонацци отрицание высшей нематериальной мыслительной деятельности как акта индивидуальных душ с неизбежностью приводит к ложному авероистскому утверждению, согласно к-рому «действующий разум» (*intellectus agens*) един для всех душ и существует отдельно от них (см.: Contarini. Opera. P. 204;



ср.: *Giaccon*. 1961. P. 116–119). В ответе Помпонаци и последующей реакции на него К. число новых аргументов невелико; оба философа повторяли ранее уже озвученные ими тезисы, пытаясь обосновать их цитатами из Аристотеля или дополнительными рациональными доводами (общий обзор см.: *Gilson*. 1961. P. 212–230). В соч. «О бессмертии души» К. ясно прослеживается тенденция к гармонизации противоположных позиций, ставшая характерной для большинства его последующих философских и теологических сочинений: К. точно указывал на существенные идейные противоречия, но при этом внимательно выявлял все возможности достижения компромисса и намеренно сглаживал второстепенные разногласия.

Важное значение для характеристики общего мировоззрения и религ. убеждений К. в сер. 10-х гг. XVI в. имеет его письменный отзыв о сочинениях и взглядах Савонаролы (впервые полностью опубликованный Ф. Гилбертом — *Gilbert*. 1968). Отзыв датирован 18 сент. 1516 г.; он был составлен по просьбе Джустиниани, к-рый в это время, исполняя поручение папы Римского Льва X, должен был подготовить собственное суждение по вопросу о возможности снятия с Савонаролы церковного отлучения. В отзыве К. сообщает, что познакомился с некоторыми сочинениями этого проповедника и приводит 2 наиболее серьезных обвинения, к-рые выдвигали противники Савонаролы: 1) Савонарола виновен в том, что он не подчинился папскому решению об отлучении его от католич. Церкви, публично осуждал это решение и продолжал совершать богослужения и участвовать в церковных таинствах; 2) Савонарола виновен в ереси, поскольку в проповедях он сообщал ложные пророчества и толковал Свящ. Писание в соответствии с этими пророчествами (см.: *Ibid.* S. 147–148). Считая, что эти обвинения не препятствуют возможному церковному оправданию Савонаролы, К. указывает способы их опровержения, предпочитая рассматривать их не в церковно-канонической, а в морально-богословской перспективе. Согласно К., папские распоряжения по своей природе относятся к положительному праву (*iusto positivo*), к-рое иерархически подчинено естественному и божественному праву.

Если папа Римский издает некое распоряжение, вступающее в явное противоречие с естественным или божественным законом, любой человек вправе отказаться от выполнения этого распоряжения, поскольку оно есть не закон, а искажение закона. Заявляя, что высшей заповедью естественного и божественного законов является заповедь о любви к Богу и к ближнему, К. оправдывает поступки Савонаролы тем, что он действовал, руководствуясь любовью к Богу и к Церкви. Поскольку папа Римский как «викарий Бога использовал власть против Бога и против любви, которая есть исполнение божественного закона», Савонарола не был обязан повиноваться осуждению и последствия неповиновения не могут вменяться ему в вину. Комментируя 2-е обвинение, К. отмечает, что нет оснований заранее отрицать возможность появления в Церкви истинных пророков. Поскольку никто не знает всех смыслов Свящ. Писания, нельзя считать толкования Савонаролы заведомо ложными; более того, в истинности многих относящихся к реформированию Церкви идей, к-рые Савонарола преподносил как пророчества, образованный христианин может убедиться, используя средства естественного разума и содержание божественного откровения (*Ibid.* S. 149). Отзыв К. демонстрирует, что, несмотря на признание высшего авторитета папы Римского в католич. Церкви, он допускал возможность возникновения ситуации, когда долгом христианина окажется противостояние папе Римскому, действующему вопреки «божественному закону»; связанное с реализацией евангельских заповедей общее благо католической Церкви К. считал более высокой ценностью, чем незыблемость канонического и иерархического строя Церкви (ср.: *Fraggnito*. 1969. P. 120–125; *Gleason*. 1993. P. 91–92).

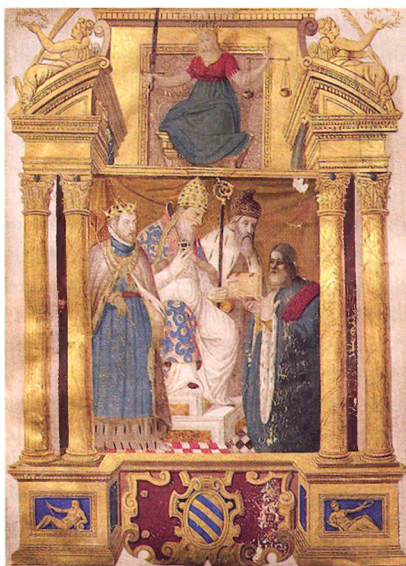
К. на службе Венецианской республики (1518–1535). Впервые добиться избрания на гос. должность в Венецианской республике К. удалось в 1518 г.: он стал одним из 3 чиновников, ответственных за учет земель с целью их последующего использования для оплаты гос. долга Венеции перед гражданами. После ряда неудачных попыток в 1518–1520 гг. получить назначение на должность венецианского посла во

Франции и в Риме, 24 сент. 1520 г. К. был избран постоянным послом (*orator*) к имп. *Карлу V* (1519–1556), к-рый в 1519 г. получил необходимые для признания его императором Свящ. Римской империи голоса коллегии герм. курфюрстов, однако до 1530 г. не был коронован папой Римским, вслед. чего в официальных документах нередко именовался лишь «избранным императором». Задачей К. была защита интересов Венеции в сложных условиях 4-й из Итальянских войн (1521–1526) между Испанией, возглавляемой имп. Карлом V, и Францией, во главе которой стоял кор. *Франциск I* (1515–1547). До 1523 г. Венецианская республика поддерживала кор. Франциска I и считала франц. присутствие в Италии выгодным для Венеции; К. стремился оправдать такую политику Венеции перед имп. Карлом V, не допустить враждебных действий против Венеции с его стороны, а также по возможности воспрепятствовать приближению имп. войск в Италию к находившимся под контролем Венеции территориям (см.: *Gleason*. 1993. P. 27–31). В венецианских архивах сохранились донесения К. властям Венецианской республики (всего более 350 документов; по большей части неопубл.), являющиеся ценным источником сведений по европ. политической истории нач. XVI в. (отрывки донесений см.: *Dittrich*. 1881. S. 9–26, 252–258; см. также: *Samuto*. 1891–1904. Vol. 30–39; *Calendar of State Papers and Manuscripts*. 1869. Vol. 3).

В апр. 1521 г. К. прибыл ко двору имп. Карла V, к-рый с янв. 1521 г. находился в Вормсе, где заседал рейхстаг. Во время выступления Лютера перед рейхстагом (18 апр. 1521) К. еще отсутствовал в Вормсе; он въехал в город на следующий день. Имея желание и возможность лично встретиться и побеседовать с Лютером, который оставался в Вормсе до 24 апр. 1521 г., он считал это неудобным по политическим причинам. В донесениях К. передавал мнения некоторых светских и духовных лиц о Лютере, на основании которых заключал, что Лютер проповедует многие опасные ереси, несведущ в науках и ведет неподобающий духовному лицу образ жизни (см.: *Dittrich*. 1881. S. 252–256). 25 апр. 1521 г. К. был представлен имп. Карлу V; после



окончания Вормсского рейхстага К. постоянно сопровождал императора в поездках по европ. гос-вам и в военных походах (подробнее см.: *Idem*. 1885. S. 33–124). С июня 1521 г. К. находился в Нидерландах; в Брюгге он познакомился с Томасом Мором (1478–1535), к-рый входил в свиту кард. Томаса Уолси (1471–1530), ведшего переговоры с имп. Карлом V от имени англ. кор. Генриха VIII (1509–1547). В кон. мая — нач. июля 1522 г. К. принимал участие в поездке имп. Карла V в Англию для переговоров с кор. Генрихом VIII. В кон. июля 1522 г. К. прибыл в Испанию; с нач. 1523 г. он вел интенсивные переговоры с имп. Карлом V, завершившиеся 29 июля 1523 г. офиц. присоединением Венецианской республики к союзу имп. Карла V, кор. Генриха VIII, папы Римского Адриана VI (1522–1523) и других европ. правителей, направленному против франц. кор. Франциска I (*Ibid.* S. 74). Вслед осторожной политики венецианских властей, избегавших прямого участия в военных действиях и не предоставлявших обещанной политической, военной и финансовой поддержки находившимся в Италии войскам союзников, после поражения и пленения франц. кор. Франциска I в февр. 1525 г. К. оказался в крайне сложном положении. Он был вынужден изобретать многочисленные оправдания и отвечать на постоянные упреки в «вероломстве» со стороны императора и его свиты. Несмотря на это, личные отношения К. с имп. Карлом V складывались удачно; дипломатические таланты К., его умение вести переговоры и общую образованность высоко оценивали даже политические оппоненты Венеции (ср.: *Gleason*. 1993. P. 30–32). Находясь в Испании, К. проявлял интерес к местной общественной, культурной и религ. жизни; в донесениях он неоднократно упоминал о колониальных экспедициях и географических открытиях испанцев. Сильное впечатление на К., ориентировавшегося на венецианский идеал религ. либерализма, произвела испан. инквизиция; по его словам, ее представители нередко пользовались бóльшим влиянием, чем король. В нач. 1525 г. К. был вынужден выступить в защиту своего брата Андреа и еще неск. венецианцев, корабли к-рых были задержаны инквизицией в портовом г. Масаррон из-за обвинения в хранении и рас-



Дожа А. Гритти
дает посольские поручения Г. Контарини.
Миниатюра из «Commissione
del doge Andrea Gritti». Ок. 1571 г.
(Venezia. Biblioteca del Museo Correr.
Classe III 1099. Fol. 1)

пространении евр. толкований Библии и др. запрещенной религиозной лит-ры. 4 февр. 1525 г. К. предстал перед комиссией инквизиции и выступил с речью, в к-рой попытался оправдать венецианскую практику не запрещать книги языческих авторов, подчеркивая, что их чтение может быть полезным для ученых и богословов. В результате ходатайств К. перед имп. Карлом V и инквизиторами дело было прекращено (см.: *Sanuto*. 1893. Vol. 38. P. 200–203; *Gleason*. 1993. P. 35–36).

В июне 1525 г. в Испанию прибыл новый венецианский посол; осенью К. вернулся в Венецию и 16 нояб. 1525 г. выступил перед Сенатом с подробным офиц. отчетом о посольстве, в котором в обобщенном виде представлены ценные сведения о государственном устройстве и общественно-политической жизни европ. держав в целом и Испании в особенности (текст см.: *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*. Ser. 1. Firenze, 1840. Vol. 2. P. 11–73; ср.: *Gleason*. 1993. P. 38–39). Еще во время посольства К. был избран одним из 5 «мудрецов по делам террафермы» (*savio di terraferma*); он занял эту должность по возвращении и участвовал в осуществлении надзора за военно-оборонительным обеспечением венецианских материковых владений. В 1526–1527 гг. К. неск. раз становился членом различных гос. комиссий и участвовал

в работе Сената в качестве официального советника (*zonta de pregadi*). В окт. 1527 г. К. был назначен послом к герц. Феррары Альфонсо I д'Эсте (1476–1534); он успешно выполнил данные ему поручения и добился присоединения герцога к антиимп. Коньякской лиге, объединявшей папу Римского Климента VII (1523–1534) и правителей Франции, Англии, Миланского герцогства и Венецианской республики (см.: *Gleason*. 1993. P. 41–42).

В янв. 1528 г. К. был избран послом к папе Римскому Клименту VII. Главная задача К. состояла в том, чтобы не допустить заключения мира между папой и имп. Карлом V. Положение К. в папской курии осложнялось тем, что Венецианская республика, пользуясь ослаблением папской власти после осады и разграбления Рима имп. войсками в мае 1527 г., заняла неск. районов Папской области, в т. ч. Равенну и Червию, а также заявила о своем праве совершать церковные назначения в пределах подчиненных Венеции территорий без одобрения папы Римского. В июне 1528 г. К. прибыл в Витербо, где до нач. окт. 1528 г. находилась папская курия. Вместе с папой Римским Климентом VII К. вернулся в Рим и оставался при папской курии до нач. 1530 г. В архивах Венеции сохранились многочисленные донесения К. этого периода, а также адресованные ему инструкции дожа Андреа Гритти (1523–1538) и других членов венецианского правительства (отрывки см.: *Dittrich*. 1881. S. 27–73). К 1529 г. неизбежность заключения мира между императором и папой Римским стала очевидной; К. пытался в этих условиях защищать интересы Венеции, однако ему удалось добиться лишь второстепенных уступок. С окт. 1529 г. К. находился вместе с папской курией в Болонье, куда прибыл имп. Карл V для переговоров с Климентом VII. 23 дек. 1529 г. К. от имени Венецианской республики подписал мирный договор с имп. Карлом V и папой Римским Климентом VII; согласно условиям договора, Венеция возвращала ранее занятые города папе Римскому и императору, выплачивала императору значительную денежную сумму, а также соглашалась присоединиться к антитур. оборонительному союзу; выгодной для Венеции уступкой было предоставление Миланского герцогства



Франческо Марии Сфорце (1495–1535), т. к. это препятствовало прямому переходу Ломбардии в руки императора (подробнее см.: Gleason. 1993. P. 55–59).

Вернувшись в Венецию в нач. марта 1530 г., К. вошел в высшие правящие круги республики. С 1530 г. К. был одним из 6 советников дожа; в 1530–1531 и 1533–1534 гг. он являлся членом Совета десяти и исполнял обязанности одного из 3 его председателей (sari). Участвуя в многочисленных комитетах и комиссиях, К. оказывал значительное влияние на общественную и политическую жизнь Венеции. Поскольку большинство решений в Венецианской республике принималось коллегиально, точно определить личный вклад К. в венецианскую внутреннюю и внешнюю политику не всегда возможно. Вместе с тем протоколы голосований по различным вопросам и другие документы свидетельствуют, что во внешней политике он был сторонником сохранения мира путем компромиссов. К. выступал против участия Венеции в войнах на территории Италии, а также полагал, что Венеции не следует активно поддерживать антиосманскую политику имп. Карла V, настаивая на необходимости сохранять нейтрально-доброжелательные отношения с Османской империей (см.: Ibid. P. 69–70). Во внутренней политике К. поддерживал усиление аристократических и централистских тенденций в гос. управлении, приведших к превращению Сената в консультативный властный орган и к концентрации большинства властных полномочий у политической элиты Венеции, состоявшей из дожа, 6 его советников, членов Совета десяти и 15 внешних советников, которые подготавливали решения Совета десяти (см.: Ibid. P. 65–67). В отношениях с Папским престолом К. поддерживал желание светских властей Венеции отстаивать свои церковные привилегии и не допустить прямого вмешательства папы Римского или католич. патриарха Венеции в вопросы распределения бенефициев и церковных должностей, которые традиционно решались гос. властями. Вместе с тем, будучи дипломатом, К. настаивал на том, чтобы даже невыгодные для Папского престола решения по возможности согласовывались с папой ради сохранения его формального автори-

тета (Ibid. P. 70–71). С нач. 1531 по сент. 1533 г. К. входил в число т. н. реформаторов (riformatori), ответственных за восстановление учебных занятий в Падуанском ун-те; в частности, он отбирал преподавателей и участвовал в разработке университетского устава (см.: Ibid. P. 71–72; ср.: Grendler. 2006. P. 144–148). Анализ деятельности К. как одного из высших венецианских гос. чиновников свидетельствует, что в 30-х гг. XVI в. он был опытным и прагматичным политиком, видевшим первоочередную задачу правительства в сохранении мира, в нейтрализации политических и общественных конфликтов, а также в обеспечении бесперебойного функционирования и гармоничного взаимодействия всех общественных институтов (Gleason. 1993. P. 73; ср.: Юсим. 2013. С. 22–23).

Несмотря на то что большую часть времени в 20-х — нач. 30-х гг. XVI в. К. посвящал исполнению политических обязанностей, он не прекращал знакомиться с интересовавшими его философскими и теологическими трактатами, а также продолжал работать над новыми сочинениями, обычно предназначавшимися для к.-л. из его друзей или для представителей европ. политической элиты, с к-рыми К. познакомился в ходе европ. посольств. Наиболее крупным и важным сочинением, созданным К. в 20-х гг. XVI в., является состоящий из 5 книг трактат «О магистратах и устройстве Венецианской республики» (De magistratibus et republica Venetorum; текст см.: Contarini. Opera. P. 259–326; рус. пер.: Контарини. О магистратах. 2013). По мнению современных исследователей, К. работал над сочинением в 1523–1525 гг., находясь при дворе имп. Карла V, а окончательную версию подготовил в нач. 30-х гг. XVI в. Текст трактата не позволяет с уверенностью заключить, для какой аудитории предназначал его К. В начале сочинения упоминаются «чужеземцы», посещавшие Венецию и выражавшие удивление ее красотой, богатством и политическим могуществом; нельзя исключать, что к написанию трактата К. подвигли беседы с европ. политиками, проявлявшими интерес к необычному гос. устройству Венеции. Однако трактат содержит не только точное описание венецианских политических и общественных институтов, но и философское обоснование пре-

восходства существующей в Венеции республиканской формы гос. устройства, сопровождающееся постоянным идеализирующим обращением к историческим прецедентам, образцам и примерам. Мн. рассуждения трактата прямо или косвенно адресованы представителям венецианского правящего класса и отражают мнения К. о том, каким образом Венецианская республика должна приспособливаться к меняющейся и беспокойной европ. политической обстановке нач. XVI в. (ср.: Gleason. 1993. P. 111–114). В 1-й книге К. дает краткие сведения о географическом положении Венеции и описывает общие принципы политической власти в Венецианской республике. По утверждению К., венецианская форма правления является наиболее выгодной для граждан и общественного блага вслед. того, что она соединяет достоинства 3 известных с древности видов власти: единоличного правления (монархии), правления наилучших (аристократии) и всеобщего правления (демократии). При этом всеобщее правление К. понимал в духе средневеков. сословно-родовых представлений, отмечая, что к правлению в Венеции допускаются лишь полноправные граждане, происходящие из благородных венецианских родов; т. о., восхваляемое К. «республиканское» участие всех граждан в управлении гос.-вом имеет мало общего с демократией в новевроп. и совр. смысле этого понятия. Согласно К., «власть народа» в Венеции представляет Большой совет, состоящий из всех граждан; «власть лучших» осуществляют избираемые гражданами Сенат, а также Совет десяти и связанные с ним надзорные и консультативные органы; «царская власть» принадлежит дожу, к-рый руководит повседневной политической и военной жизнью Венеции, однако не обладает абсолютной властью и зависит в своих решениях от республиканских правящих органов (см.: Контарини. О магистратах. 2013. С. 62–64; схему организации гос. власти в Венеции в эпоху К. см.: Gleason. 1993. P. 305–306). В заключительной части 1-й кн. К. предлагает подробное описание процедуры выборов органов гос. власти. Во 2, 3 и 4-й книгах он рассказывает о функциях и об обязанностях дожа, его советников, Совета десяти, Сената, высших судебных



органов Венеции, а также многочисленных комиссий и комитетов, управляющих различными сферами жизни и деятельности Венецианской республики; 5-я кн. посвящена описанию властных институтов, управляющих материковыми территориями Венеции, т. н. террафермой. На заключительных страницах трактата затронут вопрос об отношениях между управляющим Венецией патрициатом граждан и не имевшим политических прав «народом» (*populus*), или «плебсом» (*plebs*). Согласно К., гос. устройство Венеции способствует тому, что плебс добровольно подчиняется патрициату и не устраивает восстаний и бунтов. Плебс получает от властей «безбедную жизнь», «изобилие продуктов» и «защиту от несправедливостей», а также ограниченные возможности самоуправления; в благодарность за обеспечение благополучной жизни и возможностей для достойно вознаграждаемого труда плебеи готовы поддерживать и защищать Венецианскую республику (см.: *Контарини. О магистратах. 2013. С. 151–159*). Иерархическое устройство общества для К. тождественно установленному Богом порядку, поэтому политические концепции, предполагающие радикальные социальные перемены, для него неприемлемы. Согласно К., патриции есть «очи государства», а народ образует служебные органы «государственного тела», поэтому если «народ желает зреть самостоятельно, узурпируя обязанности глаз, то такая республика неизбежно должна вскорости разрушиться» (Там же. С. 159). Впервые опубликованный на лат. языке в 1543 г. и к кон. XVI в. переведенный на итал., франц. и англ. языки, в XVI–XVII вв. трактат получал высокие оценки современников, пользовался популярностью в Европе и выдержал значительное число переизданий. Созданный К. идеализированный образ Венецианской республики во многом определил представление европ. интеллектуалов и политиков этого периода о гос. устройстве Венеции, которое нередко воспринималось как наиболее яркая практическая реализация республиканского идеала; в силу этого К. оказал значительное влияние на развитие европ. республиканской идеи и на представления об идеальном устройстве гос-ва (*res publica*), сочетающего в себе 3 наи-

лучшие политические формы (подробнее см.: *Мюур. 2013; ср.: Gleason. 1993. P. 112–128; Юсим. 2013. С. 33–47*).

Из неск. философских трактатов, созданных К. в 20-х гг. XVI в., наибольший интерес представляет завершенное в 1527 г. крупное соч. «Компендиум первой философии» (*Compendium primae philosophiae*; текст см.: *Contarini. Opera. P. 91–176*). Оно было написано по просьбе Джустиниани, который, по-видимому, предполагал использовать его в качестве учебника для монахов-камальдулов, проявлявших интерес к философии. Сочинение имеет компилятивный характер; К. опирается на трактаты средневековых и ренессансных комментаторов Аристотеля, в силу чего оригинальные аристотелевские идеи нередко оказываются смешанными с концепциями, почерпнутыми из платонизма, неоплатонизма и араб. философской традиции. Метафизики Аристотеля К. преподносит в христианизированном виде; центральной идеей оказывается представление о происходящем от Бога как от первого сущего и первого двигателя мировом порядке и о всеобщей иерархической гармонии. В учении о сущем К. принимает разработанную Фомой Аквинским теорию «аналогической» (*analogice*), или «пропорциональной» (*secundum proportionem*), предикации понятия «бытие» (*esse*) разным родам сущего (см.: *Contarini. Opera. P. 106*). Он разделяет платоническое мнение о том, что первое, единое и истинное сущее, т. е. Бог, не может быть постигнуто человеческим разумом в его сущности, но познается лишь по аналогии с множественным сущим. Согласно К., всякое сущее получает бытие и совершенство благодаря «эманации и излианию» (*per emanationem et influxum*) первого сущего, к-рое соблюдает все вещи в их природе и совершенстве. Онтологически множественное сущее всегда образуется из 2 условных частей: «совершенства» (*perfectio*), благодаря которому оно приближается к первому сущему, и «несовершенства» (*imperfectio*), или «не-сущего» (*non ens*), задаваемого отличием всякого производного множественного сущего от первого сущего (*Ibid. P. 107*). В соответствии с этим общим принципом К. рассматривает использующиеся для описания сущего мета-

физические понятия: «единое», «истинное», «благое», «акт», «потенция», «возникновение», «уничтожение» и т. п. Общую гармонию мироздания К. описывает в неоплатонических категориях, подчеркивая, что движение всего сущего от первого сущего к не-сущему и возвратное движение к первому сущему, к-рое является результатом действия заложенного в каждом сущем благого начала любви, образуют «неразрывный и совершенный круг» (*Ibid. P. 174; ср.: Gilbert. 1969. P. 104–106; Gleason. 1993. P. 82–85*). В 1530–1535 гг. К. работал над соч. «Об элементах» (*De elementis*; текст см.: *Contarini. Opera. P. 1–90*), к-рое посвящено изложению основных идей аристотелевской физики. Взгляды К. в этой области были всецело определены доэкспериментальной схоластической научной традицией и принятыми им общими принципами аристотелизма; К. излагает общее учение о 4 элементах, объясняет природные феномены, традиционно связывавшиеся с их «смешением» в разных пропорциях, а также предлагает краткие географические и климатографические экскурсы. О том, что физические взгляды К. определялись его метафизическим представлением о принципах мировой гармонии, свидетельствует также краткое соч. «О гомоцентрических сферах» (*De homocentricis ad Hieronymum Fragastorium*; текст см.: *Ibid. P. 238–243*), в котором он выступил в поддержку астрономической теории Джироламо Фракасторо († 1553). Ссылаясь на принцип сферического совершенства универсума, К. приветствовал отказ Фракасторо от теории эпициклов и предложенную им систему объяснения движения планет с помощью теории гомоцентрических сфер, которая в действительности являлась реакционным и научно несостоятельным возвращением к аристотелевской астрономии (ср.: *Gleason. 1993. P. 85–87*).

Богословские сочинения, над которыми К. работал в 20-х — нач. 30-х гг. XVI в., свидетельствуют о возникновении у него устойчивого интереса к новым религиозным идеям, связанным с распространявшимся в Европе учением Лютера и других протестантских проповедников, а также отражают его внимание к дискуссиям католических теологов о злоупотреблениях





в католич. Церкви и о необходимых церковных реформах. Между 1530 и 1535 гг. К. по просьбе одного из друзей прокомментировал вероучительное содержание составленного Филиппом Меланктоном (1497–1560) лютеран. *Аугсбургского исповедания* (1530) в соч. «Опровержение артикулов или вопросов лютеран» (*Confutatio articulorum seu quaestio-nium Lutheranorum*; 1-е изд.: *Contarini. Opera*. P. 564–580; научное изд.: *Hünemann. 1923. S. 1–22*; нем. пер.: *Jedin. 1949. S. 19–49*; название дано издателями собрания сочинения К. 1571 г.; рукописи или более ранние издания этого сочинения неизвестны). Хотя в преамбуле сочинения К. упоминает «артикулы лютеран, которые обсуждались на съезде в Аугсбурге в присутствии императора» (см.: *Hünemann. 1923. S. 1*), т. е. Аугсбургское исповедание, в предлагаемом комментарии он не следует порядку артикулов Аугсбургского исповедания и не цитирует их дословно. Нек-рые исследователи видели в этом свидетельстве того, что К. не был знаком с текстом Аугсбургского исповедания и почерпнул сведения о его содержании лишь из пересказов и католических полемических трактатов (см.: *Dittrich. 1885. S. 305*; *Hünemann. 1923. S. XII*). Однако, если учитывать обычную для К. практику пересказывать и переформулировать мнения оппонентов, нельзя исключать и его непосредственного знакомства с текстом Аугсбургского исповедания (см.: *Rückert. 1926. S. 30*; *Gleason. 1993. P. 99*). Содержание сочинения К. свидетельствует о том, что помимо тезисов Аугсбургского исповедания он использовал и некоторые другие лютеран. источники; он не рассматривает те артикулы Аугсбургского исповедания, в отношении к-рых между католиками и протестантами не было разногласий (напр., учение о Боге, о Св. Троице, о таинстве Крещения и т. п.), и располагает лютеран. тезисы по собственной системе, начиная с учения об оправдании, поскольку именно им, по словам К., «Лютер более всего гордится» (*Hünemann. 1923. S. 1*). Излагая 1-й спорный артикул, К. предлагает общую формулировку лютеран. представления об оправдании: «Человек оправдывается верой, а не делами» (ср.: *Conf. Aug. 4*); признавая этот тезис правильным, К. отмечает, что для его согласования с католич.

вероучением необходимо правильно интерпретировать входящее в него понятие «вера». Согласно К., вера — это не просто уверенность в том, что Бог есть, и убежденность в истинности Его слов, в т. ч. Свящ. Писания, но «доверие» (*credulitas*), посредством которого человек устремляется к Богу; такое стремление с необходимостью порождает добрые дела, поэтому спасение всегда сопровождается добрыми делами, хотя формальной причиной спасения являются не эти дела, но оправдывающая благодать Бога, принимаемая верой (см.: *Hünemann. 1923. S. 3*). В качестве 2-го артикула К. рассматривает лютеран. учение о том, что добрые дела служат умерщвлению в человеке грехов, но не могут рассматриваться как заслуги, к-рые определяют загробную участь человека (ср.: *Conf. Aug. 20*). Соглашаясь с 1-й частью этого утверждения, К. отвергает 2-ю часть и заявляет, что добрые дела, к-рые человек совершает после обращения ко Христу и принятия благодати, — это уже не его собственные дела, а «добродетельные силы» (*virtutes*), являющиеся следствием причастности человека божественной природе по благодати. Проистекающие «от благодати и от божественного бытия» добрые дела с необходимостью влекут за собой «причастность божественному блаженству», т. е. вечную жизнь; в этом смысле буд. награда неразрывно связана с делами (см.: *Hünemann. 1923. S. 3–4*). Лютеран. представления о первородном грехе и свободном решении (ср.: *Conf. Aug. 2, 18*) К. излагает и анализирует в 3-м и 4-м артикулах. Отмечая, что не читал сочинения Лютера «О рабстве воли» (*De servo arbitrio, 1525*) и знает о его содержании лишь из критики *Эразма Роттердамского* († 1536), К. отвергает как целиком ошибочное приписываемое Лютеру мнение о том, что причиной творимого человеком зла является воля Божия, по к-рой этот человек был отвергнут (см. ст. *Предопределение*), и поддерживает позицию умеренного августинизма, сторонниками к-рой он считает «более разумных лютеран», т. е. Меланктона и его единомышленников (ср.: *Conf. Aug. 19*). Следуя учению блж. Августина и рассуждениям *Фомы Аквинского*, К. понимает первородный грех как «лишение Божией праведности и Божией благодати», след-

ствием чего является «поврежденность сил души», к-рая может быть исправлена лишь спасающим воздействием благодати. Исходя из этого, К. поддерживает «лютеранское» (в действительности — августиновское) утверждение, что человек не может делать никакого добра без божественной благодати (см.: *Hünemann. 1923. S. 5–10*). В нач. XX в. Х. Рюккерт пытался обосновать поддержанное в посл. некоторыми учеными мнение о том, что при трактовке темы оправдания и связанных с ней вопросов К. в большинстве случаев стоял на позициях томистского богословия (см.: *Rückert. 1926. S. 8–47*; *Gleason. 1993. P. 103*). В действительности, однако, К. не был ортодоксальным томистом и использовал схоластические томистские формулировки лишь в той мере, в какой они соответствовали августиновскому богословию спасения, к-рое К. считал в наибольшей степени согласным с учением Свящ. Писания, преимущественно *Посланий ап. Павла*. Соответственно, в лютеран. сотериологии К. принимал все тезисы, почерпнутые Лютером и его единомышленниками из августинизма, и путем использования намеренно двусмысленных и неопределенных формулировок размышлял наиболее радикальные выводы, сделанные лютеранами из сотериологических установок блж. Августина. Переходя от общих богословских вопросов к частным, в 5-м артикуле К. рассуждает о таинстве Покаяния; он отмечает, что лютеране не признают практики перечисления всех грехов перед священником на исповеди и отвергают необходимость принесения удовлетворения за грехи (см.: *Conf. Aug. 11–12, 25*). Согласно К., на исповеди требуется перечислять смертные грехи, тогда как перечисление проч. грехов необязательно; сохраняя юридическую интерпретацию удовлетворения за грехи, К. вместе с тем пытается нравственно переосмыслить его, утверждая, что угодным Богу удовлетворением являются «плоды покаяния», т. е. добрые дела (см.: *Hünemann. 1923. S. 10–13*). Остальные выбранные К. артикулы посвящены не теоретическим вопросам, а религ. практикам католич. Церкви, к-рые лютеране критиковали или отвергали: почитанию святых (артикул 6; ср.: *Conf. Aug. 21*), монашеству и целибату (артикул 7; ср.: *Ibid. 23, 27*),





чинопоследованию мессы (артикул 8; ср.: Ibid. 24), постам (артикул 9; ср.: Ibid. 26), приобщению мирян только под видом Хлеба (предпоследний артикул, не пронумерован К.; ср.: Ibid. 22), проблеме папской и епископской власти в Церкви (заключительный артикул; ср.: Ibid. 28). При разборе всех этих вопросов К. придерживается единой стратегии: он настаивает на необходимости сохранения установившихся в католической Церкви обычаев и традиций, подтверждая их допустимость и законность ссылками на Свящ. Писание, однако одновременно с этим он признает наличие определенных злоупотреблений и суеверий, с которыми требуется вести борьбу. Кроме того, К. отмечает, что лютеране не всегда корректно передают смысл церковного учения и церковных практик, и кратко представляет католич. позицию по неск. спорным вопросам: 1) святые призываются в обращенных к ним молитвах «не как Христос, но как члены Христовы», как сослужители и помощники людей, к-рые не совершают ч.-л. по собственной воле, но лишь предстательствуют и молятся за людей перед Богом (см.: *Hünemann. 1923. S. 13–14*); 2) монашество и celibат проистекают из стремления Церкви к высшему совершенству; они были установлены Церковью для того, чтобы стремящиеся к молитвенной и созерцательной жизни отшельники и католич. духовенство могли безраздельно посвящать себя служению Богу, а не мирской заботе о семье (Ibid. S. 14–16); 3) католич. учение о Евхаристии как о Жертве не означает принесения Богу некой новой или повторной жертвы, дополняющей Жертву Иисуса Христа, но есть «принесение под видом Хлеба и Вина нового воспоминания (*novae memoriae*) о прежде совершенном деле», т. е. о крестной смерти Иисуса Христа, принесенной Отцу в качестве единственной искупительной Жертвы (Ibid. S. 16–18). Сложной темы о природе и границах папской власти в Церкви К. касается лишь кратко, замечая, что единая христ. Церковь должна иметь единого видимого «главу» и «управителя», т. е. папу Римского (см.: Ibid. S. 21–22). В заключение сочинения К. обращает внимание на то, что наиболее действенным способом прекращения раздоров и разногласий являются

не внешние дискуссии, но готовность католиков исправить собственную жизнь и привести ее в согласие с Евангелием: «...если мы хотим подавить заблуждения и успокоить волнения лютеран, нам нужно противопоставить им не обилие книг, не Цицероново красноречие, не искусные аргументы, а добродетельность жизни и смиренный дух, который, отказавшись от всякой надменности, стремится лишь к [следованию] Христу и к благу ближнего» (Ibid. S. 22). Оценывая содержание трактата К. в целом, исследователи подчеркивали принципиальное стремление К. оставаться верным католическому вероучению, соединяющееся с горячим желанием проведения необходимых реформ в католич. Церкви и исправления ее недостатков, вызывавших справедливые насмешки и упреки. Хотя в отличие от большинства католических авторов, ведших полемику с протестантами, К. относился к лютеранам благосклонно и уважительно, искренне желал компромисса с ними и даже, во многом вследствие неполной и неточной осведомленности о содержании учения Лютера и его последователей, считал, что такой компромисс может быть реально достигнут, он не предлагал делать лютеранам таких уступок, которые влекли за собой пересмотр богословского учения и традиционной практики католической Церкви (ср.: *Dittrich. 1885. S. 304–316; Gleason. 1993. P. 105–107*).

Написанное в нач. 30-х гг. XVI в. по просьбе венецианского гос. деятеля и дипломата Никколо Тьеполо († 1551) небольшое соч. «О власти понтифика» (*De potestate pontificis*; впервые опублик. в 1553; текст см.: *Contarini. Opera. P. 581–587*; научное изд.: *Hünemann. 1923. S. 35–43*; см. также: *Gaeta. 1959*) К. посвятил рассмотрению вопроса о происхождении папской власти. Отвергая мнение, что папская власть возникла как результат «человеческих соглашений» или появилась в определенных исторических обстоятельствах, К. выступает в защиту католического представления о папской власти как об установленной Богом и существовавшей с момента зарождения христианской Церкви. Объясняя места Свящ. Писания, содержащие учение о церковной власти, К. выделяет 4 вида власти: 1) власть отпускать грехи в таинстве Покая-

ний (ср.: Ин 20. 22–23); она в равной мере дана всем апостолам и их преемникам — епископам и священникам (*Hünemann. 1923. S. 37*); 2) власть «вязать и решить» (ср.: Мф 16. 19; 18. 18), к-рую К. интерпретирует как власть вершить земной церковный суд; эта власть дана всем епископам, но преимущественно папе Римскому как преемнику ап. Петра (*Hünemann. 1923. S. 37–39*); 3) власть «пасти овец стада Христова», т. е. всех христиан (ср.: Ин 21. 15–17); согласно К., эта власть была дана лишь ап. Петру и его преемникам, Римским епископам, которые являются «викариями» Иисуса Христа на земле и отвечают за все сферы земного управления христианской Церковью; прочим епископам эта власть управления делегируется от папы Римского (см.: *Hünemann. 1923. S. 39–40*); 4) власть утверждать догматы христианской веры (ср.: Лк 22. 31–32); этой властью папа Римский обладает единолично и не может кому-либо делегировать ее (*Hünemann. 1923. S. 40–41*). В целом трактат является вторичным и не представляет значительного интереса, т. к. К. в нем уклонился от рассмотрения вопросов о границах папской власти в различных сферах, о возможности злоупотребления этой властью и о соотношении папства с другими церковными институтами, в частности со вселенским Собором католической Церкви; к некоторым из этих проблемных тем К. вынужден был обращаться впоследствии, в период участия в работе папской курии (ср.: *Gleason. 1993. P. 107–109*).

Кардинал в папской курии (1535–1541). 21 мая 1535 г. папа Римский Павел III (1534–1549) во 2-й раз в период своего понтификата объявил о назначении кардиналов; в их число входил К. (см.: *Hierarchia SMRA. Vol. 3. P. 23–24*). В отличие от 1-го назначения, когда кардиналами стали 2 внука папы, Алессандро Фарнезе (1520–1589) и Гвидо Асканио Сфорца ди Санта Фьора (1518–1564), 2-е назначение имело церковно-политический характер и должно было послужить укреплению позиций Папского престола в ряде европейских государств. Одновременно с К. кардиналами были назначены Николаус фон Шёнберг (1472–1537), архиеп. Капуа, пользовавшийся расположением имп. Карла V; Джон Фишер



(ок. 1469–1535), еп. Рочестера, который во время назначения находился в заключении и вскоре был казнен по приказу англ. кор. Генриха VIII; Жан дю Белле (1492–1560), еп. Парижа, входивший в число ближайших советников французского кор. Франциска I; Джироламо Гинуччи (1480–1541), еп. Вустера, и Якопо Симонетта (ок. 1475–1539), еп. Пезаро, влиятельные члены папской курии. Возводя К. в кардинальское достоинство, папа Римский Павел III рассчитывал продемонстрировать уважение к Венецианской республике и верность политическому союзу с ней; кроме того, он предполагал привлечь на свою сторону немногочисленную, но влиятельную группу сторонников церковных реформ среди итал. прелатов, мн. представители к-рой состояли в дружеских отношениях с К. (см.: Gleason. 1993. P. 130–132). Известие о назначении кардиналом не было для К. полной неожиданностью; вероятно, он знал об обсуждении своей кандидатуры папой Римским Павлом III и представителем Венецианской республики в Риме Антонио Сурианом, к-рый в беседе с папой дал высокую оценку как образу жизни, так и учености К. (донесение Суриана в Венецию см.: Dittrich. 1881. S. 371–372). Первоначально К. сомневался, следует ли принимать назначение, поскольку это означало для него завершение гос. карьеры в Венеции, однако после недолгих раздумий он заявил о своем согласии; в переписке он подчеркивал, что наиболее важным мотивом этого решения стала открывавшаяся для него возможность оказать реальное содействие проведению необходимых реформ в католич. Церкви (см.: Gleason. 1993. P. 131–132). 15 сент. 1535 г. в Перудже, где в это время находилась папская курия, К. был официально введен в состав коллегии кардиналов. Первоначально К. был назначен кардиналом-диаконом ц. Санта-Мария-ин-Акуиро; в посл. титулярные храмы К. неск. раз менялись: с 19 сент. 1535 г. он был кардиналом-пресвитером ц. Сан-Витале, с 15 янв. 1537 г. — ц. Санта-Бальбина, с 9 нояб. 1539 г. — ц. Сант-Аполлинаре-алле-Терме-Нерониане-Алессандрине, с 15 февр. 1542 г. — ц. Санта-Прасседе (Hierarchia CMRA. Vol. 3. P. 24). В отличие от мн. светских лиц, получавших кардинальское назначение, К. пожелал быть возведенным в священный сан.



Кард. Г. Контарини.
Гравюра. XVII в.

В 1535 г. еп. Джованни Пьетро Караффа (в посл. папа Римский Павел IV (1555–1559)) совершил посвящение К. в малые чины и церемонию острижения *тонзуры*; летом 1537 г. состоялась хиротония К. во пресвитера (см.: Gleason. 1993. P. 132). В Риме К. жил в предоставленной папой резиденции; по рим. меркам того времени К. был одним из наименее состоятельных кардиналов, хотя общее число его домоладцев и прислуги достигало 40 чел. Доходы К. складывались из полагавшейся ему как кардиналу ежемесячной пенсии и выплаты от титулярного храма; кроме того, по распоряжению имп. Карла V он получал часть доходов еп-ства Памплона, однако эта пенсия выплачивалась нерегулярно. В 1536 г. К. был назначен епископом Беллуно, одного из наиболее бедных венецианских диоцезов, однако занять эту кафедру он смог лишь после подтверждения папского назначения Сенатом Венеции в мае 1537 г.; о принятии им епископской хиротонии источники не сообщают (см.: Ibid. P. 135; ср.: Hierarchia CMRA. Vol. 3. P. 131). К. управлял диоцезом через представителей и лично посетил его лишь один раз, в 1538 г. Некоторые ученые усматривают в этом непоследовательность К., который неизменно выступал против распространения среди католич. епископов практики пользоваться доходами от еп-ства или бенефиция, не посещая его (см.: Gleason. 1993. P. 179–181). Однако даже наиболее строгие критики обычно допускали исклю-

чение для небогатых кардиналов и не считали противоречащим каноническому праву предоставление им доходов от одного еп-ства; в отличие от многих других кардиналов К. имел единственное еп-ство и не стремился приобрести других бенефициев; кроме того, К. назначал способных vikariev и по возможности следил за общим положением дел в диоцезе, направляя необходимые инструкции и распоряжения (см.: *Fragnito*. 1988. P. 44–46; обзор и подборку документов см.: *De Boni*. 1997). В 1539 г. К. был назначен администратором епископской кафедры Солсбери, однако ввиду отказа Церкви Англии от подчинения Папскому престолу это назначение было лишь номинальным и не влекло за собой к.-л. обязанностей или доходов (см.: Gleason. 1993. P. 136; Hierarchia CMRA. Vol. 3. P. 292). В период пребывания в папской курии К. пользовался доверием и уважением папы Римского Павла III; он неоднократно выполнял важные дипломатические и церковно-адм. поручения и давал консультации по богословским вопросам.

С весны 1536 г. основной обязанностью К. стала координация работы комиссии, занимавшейся подготовкой проекта церковных реформ. Не являясь убежденным сторонником реформирования католич. Церкви, папа Римский Павел III тем не менее вынужден был реагировать на настоятельные призывы имп. Карла V и др. европ. правителей исправить церковные злоупотребления и созвать вселенский Собор для обсуждения реформ (ср.: Юсим. 2013. С. 24–27). После встречи с имп. Карлом V, посетившим Рим в апр. 1536 г., папа Павел III поручил К. собрать комиссию для разработки программы необходимых реформ и проекта буллы о созыве буд. вселенского Собора католической Церкви. Утвердив предложенный К. состав комиссии, летом 1536 г. Павел III направил участникам комиссии офиц. бреве, в к-рых приглашал их прибыть в Рим и приступить к работе (см.: Trident. Vol. 4. P. 26–27). Кроме К. в комиссию вошли 8 чел.: еп. Дж. П. Караффа, с к-рым К. познакомился в Венеции, где тот руководил общиной *театинцев*; Джованни Маттео Джиберти (1495–1543), еп. Вероны, с 1528 г. успешно проводивший церковные реформы в своем диоцезе; Якопо Садолето (1477–1547), еп.



Карпантра; Федерико Фрегосо (ок. 1480–1541), титулярный архиеп. Салерно; Реджиналд Пол (1550–1558), один из наиболее активных англ. противников протестант. реформ кор. Генриха VIII; Грегорио Кортесе (1483–1548), влиятельный бенедиктинский монах и аббат; Джироламо Алеандро (1480–1542), гуманист и папский дипломат, хорошо знакомый с церковной ситуацией в Германии; Томмазо Бадиа (1483–1547), доминиканец, исполнявший обязанности магистра священного дворца, т. е. офиц. теолога Папского престола (см.: Gleason. 1993. P. 141–142). Комиссия начала работу в нояб. 1536 г.; из-за секретности заседаний к.-л. подробные сведения о порядке подготовки и обсуждения предложений, а также о том, какой вклад каждый из участников внес в окончательный результат, не сохранились. О внимательном и благосклонном отношении папы Павла III к работе комиссии свидетельствует то, что 22 дек. 1536 г. были возведены в кардинальское достоинство 4 члена комиссии: Караффа, Садолето, Пол и Алеандро (последний in pectore, публичное объявление — 13 марта 1538; см.: Hierarchia CMRA. Vol. 3. P. 24–25). 9 марта 1537 г. К. на специально созванном заседании в присутствии папы Римского Павла III и многих членов папской курии зачитал и прокомментировал подписанный всеми членами комиссии итоговый доклад, посл. получивший известность под названием «Рекомендации по исправлению Церкви» (Consilium de emendanda Ecclesia; текст см.: Trident. Vol. 12. P. 131–145; ср. отчет Алеандро о заседании: Friedensburg. 1904. S. 260–263). В преамбуле документа авторы объявляют, что источником всех злоупотреблений в католич. Церкви является самоволие Римских епископов, которые нередко действовали не как распорядители, но как полновластные господа церковных благ, нарушая ими же установленные канонические нормы и законы; они призывают папу Римского окружить себя компетентными советниками и руководствоваться не земными интересами, а заботой о благе вверенной ему Богом Церкви. В основной части доклада представлен перечень многих церковных злоупотреблений, преимущественно адм. и финансового характера, а также обозначены возможные способы

борьбы с ними. Прежде всего авторы документа указывают на необходимость строгого отбора рукополагаемых клириков, указывая на пагубные последствия возведения в священник сан людей дурного образа жизни, юношей и детей, а также лиц, не имеющих способностей и образования, необходимых для исполнения пастырских обязанностей. Далее рассматриваются злоупотребления, связанные с распределением бенефициев: критикуется практика предоставления бенефициев лицам, к-рые не могут или не хотят посещать их, указывается на недопустимость произвольного распределения доходов от одного бенефиция между несколькими клириками, осуждается передача бенефициев по наследству и их резервация и т. д. Касаясь реформирования коллегии кардиналов, авторы документа предлагают запретить кардиналам иметь несколько бенефициев, поскольку это делает их зависимыми от тех светских правителей, в гос-вах которых располагаются эти бенефиции, и установить выплату одинакового для всех кардиналов постоянного пособия из доходов Папского престола; кроме того, предлагается предписать всем кардиналам присутствовать в папской курии и участвовать в ее работе. Несколько раз в документе подвергаются осуждению разные формы *симонии*; отмечается, что виновные в симонии клирики должны неукоснительно подвергаться наказанию и не могут быть от него освобождены. Предлагается упразднить все конвентуальные общины, члены которых в большинстве случаев ведут не монашеский, а светский образ жизни. Отдельно в документе затрагивается вопрос образования: авторы советуют папе Римскому запретить обсуждение в «публичных гимназиях», т. е. начальных учебных заведениях, ошибочных теологических мнений, указывая в качестве примера на авероистские концепции вечности мира; кроме того, говорится о недопустимости использования при обучении юношей «Диалогов» (Colloquia) Эразма Роттердамского, содержащих критические замечания в адрес католич. Церкви. Многие упоминаемые злоупотребления имеют частный характер и, вероятно, были включены в документ по настоянию отдельных членов комиссии (подробнее о содержании см.:

Dittrich. 1885. S. 360–368; Gleason. 1993. P. 147–149). По распоряжению папы Римского Павла III после заседания копии доклада были разосланы всем кардиналам для составления отзывов и замечаний, однако свидетельства о к.-л. последующем обсуждении документа в курии отсутствуют. Хотя представленный комиссией доклад оказался фактически проигнорирован папой и большинством кардиналов, вскоре после оглашения он стал предметом широкой общественной и церковной дискуссии. В нач. 1538 г. «Рекомендации...» были опубликованы без разрешения Папского престола в Милане и Риме; вскоре сочинение стало известно герм. протестантам. В апр. 1538 г. протестантский проповедник Иоганн Штурм (1507–1589) переиздал «Рекомендации...» в Страсбурге, сопроводив их почти в 2 раза превысившим документ по объему открытым письмом, адресованным К. и др. членам комиссии. В письме Штурм объявлял предложенную комиссией программу реформ произвольной и недостаточной, предлагал собственные соображения касательно того, как следует реформировать католич. Церковь, а также упрекал католич. прелатов в чрезмерном внимании к второстепенным вопросам и в нежелании обсуждать более важные проблемы, касавшиеся вероучения и церковной власти (текст см.: Friedensburg. 1936. S. 28–51; анализ содержания: Ibid. S. 11–28). На критику Штурма первым ответил кард. Я. Садолето, направивший ему краткое письмо (текст см.: Ibid. S. 51–53; ответ Штурма: Ibid. S. 54–68); впоследствии в полемику на стороне католиков также включился Иоганн Кохлеус (1479–1552), написавший соч. «Беспристрастное рассуждение о рекомендациях избранных кардиналов» (Aequitatis discussio super consilio delectorum cardinalium, 1538). В марте 1538 г. Лютер опубликовал в Виттенберге выполненный неизвестным автором нем. перевод «Рекомендаций...», предпослав ему собственное предисловие, а также поместив на полях краткие маргиналии (критическое переизд.: Luther M. WA. Bd. 50. S. 284–308). В отличие от письма Штурма, которое выдержано в уважительном тоне и содержит значительное число содержательных замечаний к докладу, реакция Лютера на «Рекомендации...» свелась к обычным для него





в этот период бранным насмешкам в адрес папы Римского и членов папской курии. Лютер считал, что организация «комиссий реформаторов», состоящих из членов папской курии, — это намеренная хитрость папы Римского, который боится созвать представительный вселенский Собор, не желает проводить серьезные церковные реформы и отвлекает внимание понуждающих его к реформам светских государей обманчивыми и нереализуемыми проектами. Хотя К. лично не участвовал в полемике с протестантами, он знал о ее содержании из общения и переписки с Садолето и Кохлеусом; в письме Кохлеусу К. одобрял его рвение в деле защиты католич. Церкви от нападков лютеран, однако замечал, что не видит большой пользы во враждебных дискуссиях и считает лучшей стратегией полемики с протестантами проповедь католич. истины не только на словах, но и в поведении и образе жизни (см.: *Dittrich*. 1881. S. 296–297. N 30). Поскольку «Рекомендации...» нередко использовались протестантскими полемистами как свидетельство того, что даже высокопоставленные члены папской курии признают наличие в католич. Церкви мн. злоупотреблений, в 1559 г. сочинение было внесено в изданный по распоряжению папы Римского Павла IV *Индекс запрещенных книг* (см.: *Index des livres interdits* / Ed. J. M. de Bujanda e. a. Sherbrooke; Gen., 1990. Vol. 8: *Index de Rome* (1557, 1559, 1564). P. 586–587. N 670); т. о., формально папа Римский осудил документ, ранее подписанный им самим как епископом. «Рекомендации...» присутствуют и в последующих версиях Индекса запрещенных книг до сер. XIX в. В сер. XVIII в. католич. ученый, библиотекарь Ватиканской б-ки и префект Конгрегации Индекса кард. А. М. Кверини (1680–1755), полемизируя с протестант. историком Й. Г. Шелхорном (1694–1773), предложил подробное обоснование того, что в Индексе запрещаются не сами «Рекомендации...», но лишь издания Штурма и др. протестантов (см.: *Ad catholicum aequumque lectorem Epistola... Cardin[alis] Quirini cum ejusdem animadversionibus in epistolam Jo. Georgii Schelhornii*. [Brixiae, 1747]). После этого текст «Рекомендаций...» был неск. раз издан католич. церковными историками, а в нек-рых изданиях Индекса ста-

ло помещаться уточнение, согласно к-рому запрещаются лишь «Рекомендации...», содержащие «примечания или предисловия еретиков» (см. напр.: *Index librorum prohibitorum... Gregorii XVI. Neapoli*, 1862. P. 136).

Принимая активное участие в подготовке доклада комиссии, К. с помощниками по поручению папы Римского Павла III с весны 1536 по осень 1537 г. также работал над соч. «Сумма наиболее известных Соборов» (*Concilioium magis illustrium summa*; текст см.: *Contarini*. Opera. P. 546–563; итал. пер.: *Fassa*. 2008. P. 141–194), в к-ром предложен краткий обзор деятельности и постановлений всех вселенских и наиболее важных поместных Соборов. К. изучал древние источники и рукописи соборных деяний, однако у него отсутствовали необходимые навыки исторических исследований; сочинение сложно для восприятия вслед. несистематического представления разрозненного материала и содержит много неточностей. Наибольший интерес представляет вводная часть трактата, в которой К. предлагает общие рассуждения о значении церковных Соборов. Он сравнивает Церковь с человеческим телом и отмечает, что папа Римский является «душой» и «умом» церковного тела; тело не может действовать без него, однако и папа Римский нуждается в содействии «телесных чувственных сил», т. е. церковных прелатов, для надлежащего управления всем телом. К. была чужда позиция коцилиаристов (см. *Соборное движение*), согласно которой вселенский Собор обладает самостоятельной властью в Церкви; по его мнению, созыв вселенского Собора — это законное право папы Римского, которое превращается в священную обязанность в том случае, если церковное тело оказывается поражено тяжелыми болезнями, т. е. ересями и расколами (см.: *Contarini*. Opera. P. 547–548; ср.: *Gleason*. 1993. P. 150–151; подробнее о трактате см.: *Fassa*. 2008. P. 111–140). К кон. 1536 г. относится также важное с т. зр. богословского содержания письмо К. «О свободном решении» (*De libero arbitrio*; итал. оригинал см.: *Contarini*. Quattro lettere. 1558. P. 57–76; позднейший лат. перевод без указания адресата опубл.: *Idem*. Opera. P. 597–603), адресованное влиятельной рим. аристократке и поэтессе

Виттории Колонне (1490–1547), которая поддерживала итальянских сторонников церковных реформ, высоко оценивала деятельность К. по реформированию папской курии и входила в узкий круг его друзей. В письме К. предлагает философскую и богословскую интерпретацию понятия «свобода воли» с целью продемонстрировать истинность заимствованного лютеранами у блж. Августина представления о том, что после первородного греха воля человека оказалась лишена подлинной свободы, т. к. она не может своей силой полностью освободиться от власти греха и достичь высшего блага, к которому она стремится по природе, т. е. Бога; возвращение воле свободы есть дело «божественной помощи» и «благодати Христовой» (см.: *Ibid*. P. 603).

В апр. 1537 г. папа Римский Павел III включил К. в состав комиссии по реформированию *датарии апостольской*; помимо К. членами комиссии были кардиналы Дж. П. Караффа, Я. Симонетта и Дж. Гинуччи. На основании имеющихся источников невозможно точно определить, принадлежала ли инициатива реформирования датарии папе Римскому Павлу III (эту т. зр. защищал Йедин; см.: *Jedin*. 1957. P. 429), или же учреждение комиссии было вынужденной реакцией папы на настойчивые обращения представителей реформаторской партии во главе с К. (такой версии событий придерживался В. Швайцер, издатель документов Тридентского Собора; см.: *CTrident*. Vol. 12. P. 151). Наиболее ярко позиция К. и его сторонников была выражена в записке, в посл. озаглавленной «О пользовании властью ключей» (*De usu potestatis clavium*; текст см.: *CTrident*. Vol. 12. P. 151–153. N 19), к-рую К. подал папе Римскому Павлу III в апр. 1537 г. (датировка Йедином этой записки осенью 1538 представляется малоубедительной; ср.: *Jedin*. 1957. P. 429). В ней К. впервые подробно рассмотрел вопрос о том, дозволяется ли папе Римскому и церковным прелатам получать доход от действий, связанных с их правом осуществлять власть ключей, т. е. выносить церковный суд. Ссылаясь на слова Свящ. Писания: «Даром получили, даром давайте» (Мф 10. 8), К. утверждал, что во всех случаях, когда некое духовное благо предоставляется в случае уп-





латы некой денежной суммы и не предоставляется в случае отказа от уплаты, оно предоставляется не даром, вслед. чего предоставляющий его прелат совершает зло и каноническое преступление, т. к. он продает духовное благо за деньги. Это общее правило К. прилагал к практике взимания т. н. композиций (*compositiones*), т. е. денежных сумм, которые выплачивались в качестве выкупа в доход папской курии или епископских судов ради получения *диспенсации*, т. е. освобождения от полагающегося по церковным канонам наказания. К. обращался к папе Римскому Павлу III с просьбой запретить такую практику или, если в силу обстоятельств это невозможно, хотя бы не учить от лица католической Церкви о ее допустимости и «не подчинять истину Божию человеческим нравам и обычаям» (STrident. Vol. 12. P. 153). Вскоре после начала работы комиссии среди членов папской курии началась бурная дискуссия по вопросу о композициях, активным участником к-рой был К. (общий обзор дискуссии и попытку хронологического упорядочения относящихся к ней документов, большинство которых в источниках не датировано, см.: *Jedin*. 1957. P. 428–432; ср. также: *Dittrich*. 1881. S. 97–107; *Gleason*. 1993. P. 158–168). К. выступил перед членами комиссии с речью (текст см.: STrident. Vol. 12. P. 153–155. N 20), а также составил для них записку (текст см.: *Friedensburg*. 1904. S. 263–265), ответив на аргументы представителей датарии и оценив канонический статус различных видов взносов, взимавшихся в датарию. Выплаты за предоставление бенефициев и отказ от них (*regressus et accessus ad beneficium*), за дозволение брака между лицами, состоящими в родстве (*dispensatio in gradibus prohibitis*), и за др. действия, непосредственно связанные с реализацией духовной власти, К. объявлял безусловно имеющими характер симонии, а мн. др. выплаты, имевшие смешанный духовно-светский характер — в высшей степени сомнительными. По распоряжению папы Римского Павла III были запрошены отзывы куриальных теологов о предлагаемых К. реформах. Позицию К. поддержали Алеандро и Бадиа; с защитой доводов его противников, в число которых помимо кардиналов Я. Симонетты и Дж. Гинуччи входили мно-

гие чиновники папской курии, выступил Томмазо Кампеджи († 1564), влиятельный дипломат и канонист (текст 2 записок Кампеджи см.: STrident. Vol. 12. P. 155–159. N 21–22). Осенью 1537 г. К., Караффа, Бадиа и Алеандро представили папе Римскому общий доклад (текст см.: *Ibid*. P. 208–215. N 25), в к-ром утверждали, что любая форма требования платы за предоставление духовных благ является явной или скрытой симонией, и объявляли несостоятельным аргумент противников, что плата взимается не за акт предоставления духовного блага, но лишь за оформление соответствующих документов и др. юридические процедуры. С резкой критикой доклада выступил Дионизио Лаурецио (1497–1542), генеральный настоятель (супериор) ордена *сервитов*; в поданной папе Римскому Павлу III записке (текст см.: *Ibid*. P. 215–226. N 26) он широко использовал психологические аргументы, указывая, в частности, что, если папа Римский согласится на проведение реформ, лютеране смогут с насмешкой утверждать, будто в первые годы своего понтификата он был виновен в симонии, а затем «исправился», вслед. чего авторитет Папского престола будет значительно подорван. Дополнительные аргументы противникам реформ предоставил сам К., к-рый в сер. 1538 г. составил адресованную папе Римскому Павлу III записку «О власти понтифика в отношении композиций» (*De potestate pontificis in compositionibus*; текст см.: *Le Plat*. 1782. P. 608–615). В ней К., опираясь на аристотелевскую философию, определяет власть папы Римского как частный случай реализации присущей всем людям «разумной способности» (*potentia rationalis*), акты к-рой зависят от совершаемого волей выбора целей. Всякая человеческая воля способна избирать как добро, так и зло; при этом, согласно К., воля совершает добрый выбор лишь тогда, когда этот выбор соответствует «правилам разума», т. е. естественному разумному свету, заложенному в душу человека Богом, а также сверхъестественному божественному закону, открытому в Свящ. Писании. Соответственно, если папа Римский при реализации своей власти не следует этим правилам, а устанавливает законы, опираясь лишь на решения собственной

воли, он злоупотребляет данной ему от Бога властью. Т. о., отталкиваясь от частного вопроса о допустимости некоторых церковных пошлин, К. приходил к выводу о том, что папская власть не является абсолютным источником церковных законов, но должна сама быть подчинена «закону разума»; такие призывы ограничить собственную власть не могли не насторожить папу Римского Павла III, к-рый видел явные параллели между аргументацией К. и критикой института папства со стороны протестантов (ср.: *Gleason*. 1993. P. 166–168). Отказавшись от проведения предложенной К. реформы датарии, папа Римский Павел III не стал упразднить комиссию, а, напротив, расширил ее, введя в нее в нач. 1539 г. 4 новых членов, принадлежавших к группе противников К.: куриальных кардиналов Джованни Доменико де Куписа (1493–1553), Алессандро Чезарини († 1542), Никколо Ридольфи (1501–1550), а также Кампеджи (см.: *Jedin*. 1957. P. 434). Новому составу комиссии было поручено готовить предложения по реформированию не только датарии, но и др. учреждений папской курии: канцелярии, Римской Роты (апелляционного суда) и пенитенциарии (см. ст. *Трибуналы Римско-католической Церкви*). Вскоре после расширения состава комиссии К. лишился последнего союзника: кард. Дж. П. Караффа отказался поддерживать его призывы к фундаментальному реформированию папской курии и присоединился к сторонникам проведения мелких локальных реформ, принципиально не менявших традиц. порядки. С кон. 1539 г. К. и кард. Дж. П. Караффа курировали реформу пенитенциарии; из-за упорного сопротивления со стороны главы пенитенциарии кард. Антонио Пуччи (1484–1544) им удалось добиться принятия лишь неск. папских декретов, исправлявших незначительные злоупотребления (см.: *Ibid*. P. 434–435). Формально К. оставался членом комиссии по церковным реформам до отъезда из Рима в 1541 г., однако, убедившись в невозможности осуществления значимых реформ и в иллюзорности поддержки со стороны папы Римского Павла III, он не выдвигал новых реформаторских инициатив (ср.: *Gleason*. 1993. P. 173–176).

В кон. 30-х гг. XVI в. К. был вовлечен в богословскую полемику



вокруг учения блж. Августина о предопределении. Сиенский дворянин Латтанцио Толомео сообщил К. о возникших в Сиене спорах, вызванных проповедями монаха-августинца, к-рый рассуждал об оправдании, спасении, благодати и предопределении (подробнее см.: *Jedin*. 1927). К. дал ответ Толомео в пространном письме «О предопределении» (*De praedestinatione*; итал. оригинал см.: *Stella*. 1961. P. 421–441; позднейший лат. пер. см.: *Contarini*. Opera. P. 604–622; *Hünemann*. 1923. S. 44–67; ср. также продолжающее дискуссию письмо, адресованное Туллио Криспольдо: *Dittrich*. 1885. S. 866–871). Выступая в защиту умеренных последователей блж. Августина, К. отмечает, что в восприятии его учения существуют 2 крайности: с одной стороны, некоторые католические полемисты, проявляя чрезмерную ревность в борьбе с лютеранством, впадают в ересь *пелагианства* и отрицают истинные утверждения блж. Августина о божественной благодати; с другой стороны, некоторые малообразованные проповедники выбирают из сочинений блж. Августина сложные и непонятные без дополнительных комментариев идеи и проповедают их простому народу, производя соблазн в Церкви. Предлагая обобщающее философско-богословское изложение учения блж. Августина о благодати и предопределении, К. пытается смягчить его наиболее радикальный тезис, согласно которому предопределение одних людей к спасению и отвержение др. людей, идущих в погибель, не имеет никаких причин, кроме непостижимой Божией воли. Согласно К., Бог желает всякому человеку спасения, однако этому общему предопределению нек-рые люди противопоставляют собственное свободное решение, упорно продолжая совершать грех и не желая принимать спасающую благодать. Бог предвидит такое решение человеческой воли, однако не предопределяет его и не принуждает человека грешить, поэтому причина гибели грешника — это его собственная «актуальная вина», являющаяся следствием избранного им пребывания во грехе (см.: *Hünemann*. 1923. S. 59–60). Письмо показывает, что, оставаясь верным последователем блж. Августина в учении о благодати, К. не был готов принять его концепцию предопределения со всеми ее

следствиями и искал способы сохранить внутри августинизма гуманистическое представление о принципиальной важности свободных поступков человека (ср.: *Stella*. 1961. P. 417–419; *Gleason*. 1993. P. 262–263).

В 1538–1540 гг. К. сыграл значительную роль в признании католической Церковью ордена *иезуитов* и в утверждении папой Римским Павлом III 1-го устава ордена, известного в лит-ре под названием «Формула учреждения» (*Formula Instituti*). Вскоре после приезда в Рим основателя ордена католич. св. Игнатия *Лойолы* (1491–1556) подружившийся с ним в Венеции клирик Пьетро Контарини (1491–1563; он не являлся близким родственником К., однако был хорошо знаком с ним) порекомендовал К. Лойолу как выдающегося аскета и духовного учителя. В письме от 2 дек. 1538 г. Лойола сообщал П. Контарини, что благодаря покровительству К. было прекращено начатое против него в Риме городскими властями расследование и издано офиц. заключение о том, что в его жизни и учении нет ничего, вызывающего подозрения (см.: *Monumenta Ignatiana*. Ser. 1: *Sancti Ignatii de Loyola... Epistolae et Instructiones*. Matriti, 1903. T. 1. P. 134–136. N 17). По утверждению секретаря Лойолы и 1-го историка ордена иезуитов Хуана Альфонсо де Поланко (1517–1576), К. неоднократно встречался с Лойолой в Риме, высоко ценил «Духовные упражнения» Лойолы и собственноручно переписал их текст (см.: *Ibid*. P. 134–135. Not. 2). После составления Лойолой и его сподвижниками устава ордена его текст был направлен другу К. папскому теологу Бадиа, к-рый дал положительное заключение о его содержании, признав его «благочестивым и святым». В кратком письме Лойоле, датированном 3 сент. 1539 г., К. сообщает, что лично зачитал устав и отзыв Бадиа папе Римскому Павлу III, который распорядился подготовить утверждающий устав документ (автограф письма был обнаружен и опубл. в 1932; текст см.: *Monumenta Ignatiana*. Ser. 3: *Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu*. R., 1934. T. 1: *Monumenta constitutum praevia*. P. 21–22. N 5). В тот же день было составлено адресованное 10 основателям ордена бреше папы Римского Павла III «*Cum ex plurimum sermone*», к-рое было подкреплено

свидетельством и подписью К. как докладчика (текст см.: *Ibid*. P. 14–21. N 4). В бреше полностью приводится первоначальная версия устава ордена, сообщается о его одобрении и о согласии даровать ордену «покровительство Святого престола»; согласно бреше, К. во время доклада сообщил, что многие духовные лица хвалят религ. практику ордена, а некоторые решают и сами следовать ей (*Ibid*. P. 15). Составление проекта буллы об учреждении Об-ва Иисуса и утверждении его устава было поручено кард. Дж. Гинуччи, к-рый сперва высказал неск. критических замечаний к тексту устава (см.: *Dittrich*. 1881. S. 379–380. N 23), а затем вместе с влиятельным канонистом кард. Бартоломео Гвидиччоне (1470–1549) выступил против создания нового религиозного ордена. К. оставался верен первоначальному мнению и настаивал на том, что Об-во Иисуса может послужить возрождению христианского благочестия и принести большую пользу католической Церкви. В значительной мере благодаря усилиям К. и др. покровителей ордена 27 сент. 1540 г. папой Римским Павлом III была издана утверждавшая устав булла «*Regimini militantis Ecclesiae*» (текст см.: *Monumenta Ignatiana*. Ser. 3. R., 1934. T. 1. P. 24–32. N 7); основные идеи первоначального проекта устава были сохранены, хотя иезуитам пришлось согласиться на внесение в текст предложенных кардиналами исправлений. В письме П. Контарини от 18 дек. 1540 г. Лойола в восторженных выражениях отзывался о поддержке, которую К. оказывал ордену, и выражал ему благодарность за «множество святых дел, которые он сделал для нас, и продолжает делать каждый день» (*Monumenta Ignatiana*. Ser. 1. Matriti, 1903. T. 1. P. 167–170. N 28; ср. также: *Ibid*. P. 156. N 24; подробнее см.: *Tacchi Venturi P. Storia della Compagnia di Gesù in Italia*. R., 1922. Vol. 2. P. 293–325).

К. в Регенсбурге (1541). В 30–40-х гг. XVI в. имп. Карл V, безуспешно пытавшийся добиться от Папского престола созыва вселенского Собора католической Церкви, неск. раз предпринимал попытку установить мир на территории Свящ. Римской империи и решить религиозные споры путем организации представительных богословских собеседований — коллокви-



мов, в ходе которых предполагалось снять вероучительные противоречия между католиками и протестантами, а также согласовать и принять единое исповедание веры. Религиозный colloquium в Регенсбурге был 4-м из таких colloquiumов; он являлся прямым продолжением colloquiumов в Хагенау (Агно) и в Вормсе, проходивших в 1540–1541 гг. Согласно плану имп. Карла V, участники colloquiumа в Регенсбурге должны были обсудить «Вормскую книгу» — составленное группой католических и протестантских теологов собрание компромиссных вероучительных формулировок (подробнее см. ст. *Colloquiumy*). Папа Римский Павел III скептически относился к идее проведения colloquiumов и неизменно подчеркивал, что они не могут иметь в католич. Церкви вероучительного авторитета и не должны восприниматься как альтернатива вселенскому Собору, однако по просьбе имп. Карла V посылал на colloquiumы легатов или нунциев, к-рые формально направлялись к императору или на имперский рейхстаг, в силу чего не являлись офиц. участниками colloquiumов. С идеей назначить К. легатом к имп. Карлу V и поручить ему наблюдение за ходом дискуссий между католич. и протестант. теологами впервые выступил в нач. 1540 г. ближайший советник папы Римского Павла III кард. А. Фарнезе, отмечавший, что кандидатура К. устроит все стороны: папа Павел III не сомневался в его личной преданности Папскому престолу и высоко ценил его как дипломата и теолога; имп. Карл V был готов принять К., которого давно знал и уважал; протестанты были осведомлены о реформаторской деятельности К. в папской курии и его либеральных богословских взглядах (*Gleason*. 1993. P. 196–201). Решение о назначении К. легатом было принято в мае 1540 г., однако до нач. 1541 г. К. по политическим причинам оставался в Риме. К. был хорошо осведомлен о ходе дискуссий в Хагенау и в Вормсе; о событиях, происходивших на colloquiumах в кон. 1540 и в нач. 1541 г., ему сообщали представлявший Папский престол в Германии и являвшийся единомышленником К. нунций Дж. Мороне (1509–1580; кардинал с 1542), один из наиболее активных католических полемистов



Кард. Г. Контарини.
Гравюра из кн.: *Elogia virorum
litteris illustrium. Basel, 1577. P. 119.*
Мастер Т. Штуммер

И. Экк (1486–1543), отправленный в Германию в качестве теолога-эксперта Бадиа и др. католич. прелаты и теологи (обзор переписки К. этого периода см.: *Dittrich*. 1881. S. 125–154). 28 янв. 1541 г. К. выехал из Рима; тем же днем датированы врученные ему папские инструкции, к-рые были составлены кардиналами Дж. Гинуччи, Дж. Алеандро и Марчелло Червини дельи Спанокки (1501–1555; с 9 апр. по 1 мая 1555 папа Римский *Маркелл II*), а затем отредактированы кард. А. Фарнезе и лично папой Римским Павлом III (текст см.: *ADRG*. 2007. Bd. 3. Hbd. 1. S. 5–11. N 2). Инструкции являются важным свидетельством того, как Папский престол относился к переговорам с протестантами, и демонстрируют, что свобода действий К. как легата была сильно ограничена. В частности, ему предписывалось прежде всего выяснить, как протестанты относятся к «установленному Богом и Спасителем примату Святого престола» и к «тайнствам святой Церкви»; авторы инструкций предупреждали, что если по этим вопросам не будет единомыслия в католическом духе, любое согласие окажется тщетным и бесполезным. Кроме того, К. было запрещено идти на к.-л. уступки в области принятого всей Церковью учения, поскольку никакое собрание теологов или местный Собор не могут принимать догматических постановлений. К. было поручено всеми средствами препятствовать идее имп. Карла V провести местный церковный Собор в Германии, поскольку на таком Соборе «еретики», т. е. протестанты, могли оказаться в большинстве; напротив, он должен был убеж-

дать императора в необходимости ожидания созыва папой Римским законного вселенского Собора. Т. о., в Регенсбурге К. вынужден был руководствоваться не столько личным желанием добиться согласия с протестантами путем мирных и справедливых переговоров, сколько политикой Папского престола, принуждавшего его видеть в них неисправимых еретиков и вести борьбу с их «коварством» (ср.: *Gleason*. 1993. P. 204–208).

К. приехал в Регенсбург в нач. марта 1541 г. в сопровождении небольшой свиты, состоявшей из секретарей и помощников, и оставался в городе до нач. авг. 1541 г. (о деятельности К. в Регенсбурге см.: *Brieger*. 1870; *Solmi*. 1907; *Mackensen*. 1960; *Matheson*. 1972). Пребывание К. в Регенсбурге является наиболее полно и подробно документированным периодом его жизни. Сохранились офиц. донесения, к-рые он отправлял кард. А. Фарнезе, в ответных письмах сообщавшему ему папские инструкции (тексты и обзор содержания см.: *Schultze*. 1879; *Pastor*. 1880); частные письма К. друзьям и единомышленникам, в т. ч. кардиналам Р. Полу и Эрколе Гонзаге (1505–1563), в к-рых К. предлагал личную интерпретацию и оценку происшедших событий и богословских дискуссий; офиц. отчеты присутствовавших в Регенсбурге послов ряда гос-в, письма и воспоминания участвовавших в colloquiumе прелатов и теологов и другие документы (общий обзор и отрывки см.: *Dittrich*. 1881. S. 154–221; см. также научное собрание документов, относящихся к colloquiumу: *ADRG*. 2007). 4 апр. 1541 г. в Регенсбурге в присутствии имп. Карла V начались заседания имперского рейхстага; 21 апр. император огласил список назначенных им для ведения дискуссий теологов: протестантов представляли Меланхтон, Мартин Буцер (1491–1551) и Иоганн Писторий Старший (1504–1583); католиков — Юлиус фон Пфлуг (1499–1564), Иоганн Гроппер (1503–1559) и Экк (полные списки участников К. см.: *Ibid*. Bd. 3. Hbd. 1. S. 78–80). Хотя К. не присутствовал на дискуссиях теологов, он регулярно встречался с представителями католической стороны и оказывал определяющее влияние на их официальную позицию. Вместе с тем отношения К. с германскими католическими теологами были далеки



от идеальных, т. к. в действительности они ориентировались не на мнения Папского престола, представляемого легатом, а на желания и инструкции имп. Карла V, и настороженно относились к попыткам К. предложить собственную интерпретацию спорных богословских положений.

После принятия частично согласованных на прежних коллоквиумах 4 начальных артикулов «Вормской книги» теологи приступили к обсуждению 5-го артикула, в котором излагалось учение об оправдании. Т. к. предложенные для обсуждения версии артикула не удовлетворяли ни одну из сторон, было решено составить новую компромиссную формулировку; решающий вклад в ее разработку внес К. (текст 3 вариантов 5-го артикула см.: *Acta reformationis Catholicae ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI / Hrsg. G. Pfeilschifter. Regensburg, 1974. Bd. 6. S. 30–54; окончательную версию см. также: ADRG. 2007. Bd. 3. Hbd. 1. S. 289–295; Lane. 2004. S. 188–190*). В принятом католич. и протестант. сторонами артикуле было сохранено протестант. учение об оправдании верой, однако предложенное объяснение этого учения исключало радикальное лютеранское представление о спасении только одной верой. Согласно артикулу, «грешник оправдывается живой и действительной верой» (*per fidem vivam et efficacem*), поскольку именно благодаря такой вере он становится угодным Богу. Хотя вера признается даром Божиим, она одновременно наделяется свойством преображать всю человеческую жизнь и не мыслится в отрыве от любви и проистекающих из любви добрых дел. В лит-ре представленное в 5-м артикуле учение об оправдании обычно называется концепцией «двойного оправдания», поскольку центральное место в нем занимает рассуждение о том, как соотносятся «вменяемая праведность» (*justitia imputata*), т. е. оправдание, к-рое человек получает по вере и благодати, без собственных предшествующих заслуг, благодаря заслуге и милости Иисуса Христа, и «приобретенная праведность» (*justitia inhaerens*), т. е. праведность как устойчивое состояние души, пребывающей в добродетели. Вследствие нек-рых намеренных умолчаний и неопределенных выражений артикул получал диа-

метрально противоположные интерпретации; у теологов XVI в. и у современных исследователей встречаются как утверждения, что артикул строго соответствует дотридентскому католическому вероучению, так и мнения, что он является искусно замаскированным выражением протестантских убеждений (обзор мнений см.: *Rückert. 1926. S. 80–106; Mühlen. 1979; Gleason. 1993. P. 227–235; Lane. 2004*). К. отвергал упреки в том, что в одобренном им 5-м артикуле искажено истинное католич. учение об оправдании; свое понимание артикула он выразил в краткой «Записке об оправдании» (*Scheda minor de justificatione*; текст см.: *CTrident. Vol. 12. P. 313–314*) и в подробном письме «Об оправдании» (*Epistola de justificatione*; научное изд. текста см.: *Ibid. P. 314–322*; ср. также: *Contarini. Opera. P. 588–596; Hünemann. 1923. S. 23–34*), адресованном секретарю кард. Э. Гонзаги. В 1-м документе К. ограничивается указанием на истинность 2 принципиальных положений, против которых возражали некоторые католические теологи: 1) человек оправдывается перед Богом не собственной приобретенной праведностью, но исключительно вменяемой праведностью Иисуса Христа, поскольку человеческой праведности недостаточно для оправдания (это утверждение К. подкрепляет ссылкой на блж. Августина; см.: *Aug. Sermon. 17. 5; 49. 8*); 2) отсутствие в артикуле понятия «заслуга» (*meritum*) означает, что о заслуге человека перед Богом нельзя говорить в абсолютном смысле, т. е. ценность человеческих добрых дел зависит от принятия или непринятия их Богом и не является абсолютной (К. ссылается на соответствующие мнения Фомы Аквинского и Иоанна Дунса Скота; см.: *Thom. Aquin. Sum. th. II. 1. 114. 1; Ioan. D. Scot. Ordinatio. III 19. 1. 7 // Idem. Opera omnia. Lyon, 1639. Vol. 7. Pt. 1. P. 417*). Письмо К. начинается с определения понятий «праведность» и «вера». Он указывает, что латинское слово «*justitia*» может использоваться как в общефилософском смысле, обозначая естественную справедливость, так и в религ. смысле, обозначая праведность. Согласно К., «христианская праведность» — это «благодать», делающая христиан сынами Божиими, «здравые души», источник всех добродетелей. Соответственно, «оправдать-

ся» (*justificari*) перед Богом означает «сделаться праведным» (*justum fieri*) в религиозном смысле. Рассматривая далее понятие «сделаться праведным», К. отмечает, что понятие «делать» и происходящее от него понятие «делаться» имеют 2 основных смысла: формальный (*formaliter*), когда нечто делается чем-то в силу постоянного присутствия некоей формы, и производящий (*efficienter*), когда нечто делает что-то каким-то, воздействуя на него. Приводя пример, К. указывает, что в 1-м смысле человек называется здоровым в силу устойчивого наличия у него здоровья, а во 2-м смысле — в результате успешного воздействия на него к.-л. лекарства (см.: *CTrident. Vol. 12. P. 316*). Переноса эти понятия на христ. оправдание, К. отмечает, что действующей причиной оправдания, т. е. того, что человек из неправедного становится праведным, является Св. Дух, «просвещающий разум и подвигающий волю», побуждающий сердце человека обратиться к Богу, отпускающий грехи и подающий благодать (*Ibid. P. 317*). Однако, поскольку Бог действует не принуждающим, а побуждающим образом, со стороны человека требуется ответное движение его воли, к-рая решает отвратиться от греха и обратиться к Богу, поверив в обещанное Им спасение. Это движение воли, переходящее затем в разум, согласно К., и есть вера в наиболее точном и строгом смысле. Т. о., единой сложной причиной оправдания является воздействие Бога на человека и ответная вера человека. При этом человек приобретает «двойную праведность» (*duplex justitia*): в формальном смысле он становится праведным в силу наличия у него «приобретенной праведности», т. е. постоянного благодатного присутствия Св. Духа в его душе, производящего любовь и дела любви; в производящем смысле он становится праведным благодаря «вменяемой праведности», т. е. поскольку он постоянно принимает верой как благодатный дар праведность Иисуса Христа и Его заслугу, без к-рых никто не может стать праведным. По мнению К., оба «уровня», или «аспекта», праведности всегда существуют вместе и одновременно; вопрос о том, является ли какой-либо из них предшествующим по природе, К. считает отвлекенной схоластической проблемой, не имеющей практического



значения (Ibid. P. 318). Поскольку вера есть движение, направленное к некоей цели, «оправдание верой» предполагает достижение этой цели; совершенная оправдывающая вера, согласно К., это вера «действующая любовью» (efficax per charitatem) или «оформленная любовью» (formata per charitatem), т. е. вера, приводящая к устойчивому соединению в душе человека приобретенной и вмняемой праведности. Т. к. необходимым следствием этого соединения являются добрые дела, К. признает корректными как утверждение, что человек оправдывается делами, так и утверждение, что человек оправдывается верой, поскольку оба утверждения передают разные аспекты одного процесса (Ibid. P. 321–322). Вместе с тем поскольку собственная праведность человека повреждена грехом, несовершенна и недостаточна для спасения, первичной причиной оправдания всегда остается в объективном смысле — вмняемая праведность Иисуса Христа, а в субъективном смысле — принятие человеком этой праведности верой (Ibid. P. 319). Несмотря на неоднократные попытки некоторых католич. и протестант. историков и теологов продемонстрировать, что предложенное К. учение об оправдании противоречит учению *Тридентского Собора*, закрепленному в декрете об оправдании (см.: *Denzinger. Enchiridion. 1976*³⁶. P. 368–381. N 1520–1583), выделяемые ими противоречия по большей части являются лишь внешними и терминологическими (см., напр.: *Mühlen. 1979. S. 345–352*; общий обзор мнений см.: *Hünemann. 1923. S. XXI–XXII*). Хотя богословы Тридентского Собора отказались от использования понятий «двойная праведность» и «вмнение», в декрете Собора сохранено представление о «действующей» и «формальной» причинах праведности; 1-й объявляется оправдывающий и освящающий человека Бог, а 2-й — праведность Бога, которую каждый «принимает в себя», в результате чего оправданный не только считается праведным, но и называется таковым, и действительно есть праведный (*Denzinger. Enchiridion. 1976*³⁶. P. 371–372. N 1529–1530). В декрете и канонах Собора отвергается, что вмняемая праведность может оправдывать без приобретенной праведности, однако и К. считал их неразрывно связанными.

Действительно принципиальным различием между формулировками К. и тридентскими определениями является намеренно подчеркиваемая К. первичность вмняемой праведности, однако эта первичность в менее откровенной форме выражена и в решениях Тридентского Собора (см.: Ibid. P. 369. N 1523), поскольку она является неустрашимым элементом зап. христ. сотериологии, сложившейся под влиянием августиновского истолкования сотериологии ап. Павла (подробнее см.: *Paz. 1954*). Поскольку К. всегда понимал «спасение верой» не в лютеровском, а в августиновском смысле, мнение о том, что учение Тридентского Собора опровергает взгляды К., основывается на односторонней интерпретации отдельных тезисов К. в отрыве от общего контекста его рассуждений об оправдании (пример такого подхода см.: *Gleason. 1993. P. 230–235*), вследствие чего не может быть признано корректным (ср.: *Jedin. 1957. P. 383*).

Достигнутый в Регенсбурге благодаря участию К. компромисс между католиками и протестантами оказался иллюзорным и кратковременным. Лютер и многие др. протестант. лидеры настороженно отнеслись к формулировкам 5-го артикула и не собирались подписывать его. Большинство кардиналов в папской курии выступили против офиц. одобрения 5-го артикула папой Римским и католич. Церковью, к-рого хотел добиться К. Наиболее непреклонными критиками артикула были кард. Дж. П. Караффа, выразивший сомнения в необходимости введения новых вероучительных понятий и формулировок, и кард. Я. Садолето, составивший письменное опровержение учения К. о двойной праведности (текст см.: *CTrident. Vol. 12. P. 322–325*; ср.: *Fragno. 1988. P. 63–68*; *Gleason. 1993. P. 249–253*). 7 июля 1541 г. кард. А. Фарнезе сообщил К. о реакции папы Римского Павла III на письмо К. «Об оправдании»: папа полагает, что об этих предметах следует поменьше рассуждать и еще меньше писать, поскольку протестанты толкуют любые недостаточно точные выражения в свою пользу (см.: *Dittrich. 1881. S. 210*). Надеждам К. на достижение компромиссов с протестантами по др. вопросам также не суждено было оправдаться. В ходе дальнейшего обсуждения участниками коллоквиума «Вормс-

ской книги» стороны не смогли достичь согласия по ряду принципиальных артикулов: о соотношении власти вселенского Собора и Римского папы, о церковных таинствах, о почитании святых, о богослужебных обрядах и т. д. Наиболее острые споры были связаны с учением о Евхаристии. После того как лютеране решительно отказались принять католич. учение о евхаристическом пресуществлении, католич. теологи, исполняя желание имп. Карла V, заявили о готовности выразить его др. словами, без использования термина «пресуществление» (*transsubstantiatio*). Однако против этого решительно выступил К., заявивший, что формулировка учения о пресуществлении была утверждена католич. Церковью на *Латеранском IV Соборе* (см.: *Denzinger. Enchiridion. 1976*³⁶. P. 260. N 802), вслед. чего оно является бесспорным и неизменяемым положением веры, а не предметом для дискуссий. Упорное нежелание К. искать новые компромиссные формулировки в области учения о Евхаристии и о др. таинствах объясняется его уверенностью в том, что схоластическая интерпретация таинств прошла рецепцию в католич. Церкви и является истинной и гармоничной. Об этой уверенности свидетельствует содержащее реферативное изложение схоластической сакраментологии пространное соч. «О таинствах христианского закона и католической Церкви» (*De Sacramentis Christianae legis et Catholicae Ecclesiae*; текст см.: *Contarini. Opera. P. 327–400*), к-рое К. завершил в апр. 1540 г. (см.: *Solmi. 1904. P. 263*).

Ввиду признания сторонами невозможности выработки согласованной позиции по всем артикулам было принято решение о прекращении коллоквиума; он завершился 22 мая 1541 г. Итогом коллоквиума стала «Регенсбургская книга» — собрание католич. артикулов, к которым в качестве приложения были добавлены возражения протестантов; офиц. одобрения К. или Папского престола этот документ не получил и является лишь историко-богословским памятником. Для К. заключительная стадия коллоквиума стала наглядной демонстрацией непреклонности протестантов; его надежды на легкое достижение религ. мира и согласия были разрушены (ср.: *Gleason. 1993. P. 235–240*).





В письме кард. А. Фарнезе, отправленном после завершения коллоквиума, К. давал общую оценку герм. протестантизму и предлагал перечень мер для борьбы с его влиянием, являющийся одной из первых последовательных программ Контрреформации. Согласно К., в политическом аспекте Папский престол должен заручиться поддержкой гос. властей и любыми средствами препятствовать переходу католич. князей в протестантизм, поскольку это приводит к быстрому распространению протестантизма на подвластных им территориях. Негативное отношение народа к католической Церкви К. предлагал преодолевать путем церковных реформ, подчеркивая, что необходимо поставлять в епископы лишь людей безупречной жизни и заботиться о назначении способных пастырей, учителей и проповедников, которые могли бы наставлять и просвещать верующих. Кроме того, К. предлагал пойти на уступки протестантам в обрядовых вопросах, в частности, разрешить причащение под двумя видами (см.: *Pastor*. 1880. S. 474–476). Часть этих идей К. выразил также в речи, с которой он как папский легат выступил перед присутствовавшими на рейхстаге герм. епископами 7 июля 1541 г. (ср.: *Gleason*. 1993. P. 255–256).

После завершения коллоквиума в Регенсбурге К. по распоряжению папы Римского Павла III сопровождал имп. Карла V в поездке по Сев. Италии. 7 сент. 1541 г. в Лукке состоялась открытая консистория, в ходе которой К. отчитался перед папой Римским Павлом III о поездке в Германию (см.: *Dittrich*. 1881. S. 22–225). Доклад К. был принят папой благосклонно; К. смог убедительно опровергнуть распространявшиеся его противниками слухи о том, что он стал в Германии лютеранином. В сер. сент. 1541 г. К. вернулся к исполнению обычных обязанностей в папской курии. В окт. 1541 г. он составил для Павла III записку «О созыве Собора» (*De concilii celebratione*; текст см.: *STrident*. Vol. 4. P. 208–209. N 161), указав на необходимость скорейшего проведения вселенского Собора католической Церкви. К. отмечает, что авторитет апостольского престола требует, чтобы Собор проходил в Италии, а не в Германии, как настаивал имп. Карл V; в качестве наилучшего места кардинал предла-

гает Мантую. В это же время по указанию папы Римского Павла III К. написал «Инструкцию для проповедников» (*Instructio pro praedicatoribus*; текст см.: *Epistolarum Reginaldi Poli*. 1748. Vol. 3. [Pt. 1]. P. 75–82; в изд. ошибочно приписана кард. Р. Полу), где развил идеи, ранее высказанные им в письме «О предопределении» и в созданном в кон. 30-х гг. XVI в. небольшом трактате «Метод произнесения проповедей» (*Modus concionandi*; текст см.: *Dittrich*. 1881. S. 305–309. N 42; о содержании см.: *Gleason*. 1993. P. 266–271). Центральной темой «Инструкции...» является вопрос о том, может ли проповедник, обращаясь к простому народу, излагать учение о благодати и оправдании. В отличие от ряда католич. прелатов, настаивавших на том, что такие проповеди смущают людей и склоняют их к протестантизму, К. полагал, что обсуждение этих тем в проповедях допустимо, однако должно быть предельно осмотрительным и осторожным. При изложении метода проповеди К. следовал принципу блж. Августина, высказанному им в соч. «О даре пребывания» (см.: *Aug. De dono persev.* 19. 50; 20. 51; 22. 57–62), где утверждается, что проповедь истинного христ. учения не должна превращаться в оскорбление присутствующих или вводить в соблазн неопытных. Согласно К., сначала необходимо излагать учение о всеобщей греховности и необходимости покаяния и лишь затем переходить к рассуждению о спасающей благодати; предписывается не проповедовать о добрых делах без упоминания спасающей заслуги Иисуса Христа и не проповедовать о спасении верой без упоминания о необходимости покаяния и добрых дел; о предопределении следует упоминать «как можно реже» (*parcissime*). Кроме того, проповедник должен напоминать о спасительности содержимых Церковью таинств и обрядов, а также о невозможности спасения вне истинной католической Церкви (ср.: *Gleason*. 1993. P. 271–276). Т. о., в кон. 1541 г. К. был далек от позиции радикального евангелизма, вспышки которого под влиянием нем. протестантизма постоянно возникали в Италии, однако не поддерживал и становившуюся все более сильной в папской курии партию сторонников инквизиционных методов борьбы с протестант. идеями, к-рую возглавлял кард. Дж. П. Караффа.

Папский легат в Болонье (1542). 27 янв. 1542 г. папа Римский Павел III объявил о назначении К. постоянным папским легатом в Болонье, т. е. высшим церковным чиновником 2-го по важности города Папской области. Несмотря на бесспорно почетный характер этого назначения, исследователи справедливо считают его крупной победой противников К. в папской курии, в результате к-рой К. лишился возможности оказывать прямое воздействие на церковную политику папы Римского Павла III. В кон. марта 1542 г. К. прибыл в Болонью. В течение неск. последующих месяцев большую часть его времени занимало исполнение бесчисленных офици. обязанностей: он был вынужден осуществлять надзор за церковным следствием и председательствовать на судебных заседаниях, управлять церковным имуществом, вести переговоры с городскими чиновниками о папских налогах, принимать просящих, рассматривать жалобы и ходатайства, регулярно оповещать папскую курию о всех происходивших в городе событиях и т. п. (переписку К. этого периода см.: *Casadei*. 1960; ср.: *Dittrich*. 1881. S. 231–239; *Gleason*. 1993. P. 276–282). Во мн. случаях К. пытался выступать в привычной для него роли миротворца; хотя повседневная рутина тяготила его, он стремился видеть в ней христ. «активную жизнь», деятельное служение ближним (ср.: *Юсим*. 2013. С. 30–31).

Во время пребывания в Болонье К. завершил «Схолии к Посланиям апостола Павла» (*Scholia in Epistolas Divi Pauli*; текст см.: *Contarini*. Opera. P. 433–529; анализ содержания см.: *Dittrich*. 1885. S. 839–843; *Pauselli*. 1992). Точное время начала работы над этим произведением установить невозможно, однако исследователи полагают, что К. обратился к последовательному рассмотрению Посланий ап. Павла либо во время коллоквиума в Регенсбурге, либо вскоре после возвращения в Италию. Предлагаемые К. комментарии являются весьма лаконичными и краткими; это скорее личные заметки, чем предназначенный для читателей связный текст. «Схолии...» не содержат к.-л. новых богословских идей; традиционно использовавшиеся в полемике с протестантами места из Посланий ап. Павла К. объясняет точно так же, как в прежних сочинениях. Представ-





ление К. о том, что первичной причиной оправдания является вера, благодаря к-рой человеку вменяется праведность Иисуса Христа, в «Схолиях...» осталось неизменным. Так, он говорит об «оправдании верой» (*Contarini. Opera. P. 435*), о «вменении праведности, производимом лишь верой» (*Ibid. P. 437*), о том, что Иисус Христос есть «вменяемая праведность» верующих (*Ibid. P. 469*), о том, что «все святые были оправданы от веры и верой (*ex fide et per fidem*)» (*Ibid. P. 515*) и т. п. В целом К. не выходит за пределы парафразирующего объяснения мыслей ап. Павла и верно следует тексту, подчеркивая в нем места, свидетельствующие о правильности учения об оправдании верой и «двойной праведности» (ср.: *Gleason. 1993. P. 283–284*).

В нач. июня 1542 г. К. по просьбе кард. Дж. Мороне составил соч. «Катехизис, или Христианское наставление» (*Κατήχησις, sive Christiana instructio*; критическое изд.: *Contarini. Catechismus. 1985*; см. также: *Idem. Opera. P. 533–545*). Обеспокоенный распространением неортодоксальных идей среди монахов-августинцев и преподавателей церковных школ (*academici*) в диоцезе Модена, к-рым он управлял, кард. Дж. Мороне хотел получить краткое исповедание веры, где было бы выражено католич. учение по всем спорным вопросам. К. за неск. дней подготовил текст исповедания, избрав для него форму вопросов и ответов, в силу чего при последующих изданиях исповедание было не вполне корректно отнесено к жанру *катехизиса*. Сочинение К. состоит из 41 вопроса и начинается с определения того, кто может называться христианином. Согласно К., быть христианином означает «быть членом Христовым, включенным в Его Тело посредством веры и таинств веры» (*Contarini. Catechismus. 1985. P. 190*). В 3 следующих вопросах К. проводит различие между «живыми» и «мертвыми» членами Тела Христова, т. е. Церкви; у первых в душе присутствует Св. Дух, вселяющийся в них «посредством веры и любви», тогда как вторые, внешне приняв крещение, либо не получили Св. Духа вслед. неверия, либо утратили его вслед. сознательного пребывания в грехе. В вопросах 5–34 излагается учение о 7 церковных Таинствах, в интерпретации которых

К. точно следует католич. представлениям, опираясь преимущественно на томистское богословие, и использует традиц. формулировки. Хотя К. не употребляет термина «пресуществление», он заявляет об изменении сущности евхаристических Хлеба и Вина (см.: *Ibid. P. 196*). Остальные вопросы посвящены учению о церковных обрядах, о папском примате и церковной иерархии, о почитании святых и молитвенных обращениях к ним. Консервативный характер «Катехизиса...» объясняется желанием К. и кард. Дж. Мороне предложить для подписания заподозренным в ереси клирикам Модены компромиссное, но безупречное по содержанию исповедание веры, принятие к-рого смогло предотвратить вмешательство в это дело рим. инквизиции (см.: *Gleason. 1993. P. 284–292*). Представленное К. в «Катехизисе...» подробное рассуждение о покаянии вызвало возражения кард. Р. Пола, который сообщил К. о своем несогласии со схоластической интерпретацией этого таинства (письмо не сохр.). Ответ кард. Р. Полу К. предложил в письме «О покаянии» (*De poenitentia*; итал. оригинал см.: *Dittrich. 1881. S. 353–361. N 90*), составленном в июле 1542 г. В письме ярко выражены 2 противоположные тенденции, определившие поздний период жизни К.: сближение с протестантами в области учения об оправдании верой и отказ от такого сближения в учении о таинствах. Воспринимая кард. Р. Пола как единомышленника в области учения об оправдании верой, К. смело замечает, что «основание лютеранского здания вполне истинно» (*Ibid. S. 358*); под этим основанием К. понимает утверждение, что оправдание происходит посредством «веры в Кровь» Иисуса Христа (*per la fede nel sangue suo*), т. к. «заслуги и послушание Христа вменяются христианам Богом и становятся их праведностью» (*Ibid. S. 354*). Однако, переходя к рассуждению о покаянии, К. опирается на интерпретацию этого таинства в томистской схоластике и настаивает на том, что покаяние предполагает обязательное принесение удовлетворения за грех. Согласно К., заслуга Иисуса Христа является удовлетворением за человека перед Богом, в силу которой грехи реально прощаются в таинстве Покаяния. Однако человек остается обязанным

принести удовлетворение «естественной справедливости» и понести наказание за грех; именно из этого положения следует католическое учение о посмертном воздаянии, в т. ч. о *чистилище*, поэтому, по утверждению К., католический теолог не может от него отказаться (см.: *Ibid. S. 358–360*; ср.: *Gleason. 1993. P. 292–297*).

В нач. авг. 1542 г. друзья К. в папской курии сообщили о планах направить его легатом к имп. Карлу V.



Кард. Г. Контарини.
Скульптура в ц. Мадонна-дель-Орто
в Венеции. 2-я пол. XVI в.
Скульптор Д. Каттанео (?)

Кардинал с радостью воспринял это известие, однако 17 авг. его здоровье резко ухудшилось и после непродолжительной болезни он скончался. К. был погребен в Болонье в ц. Сан-Петронио, а затем перезахоронен в бенедиктинской ц. Сан-Проколо. В дек. 1563 г. прах К. был перенесен в Венецию и помещен в капелле Контарини фамильной ц. Мадонна-дель-Орто, где он покоится и в настоящее время. Во 2-й пол. XVI в. было сооружено мраморное надгробие, увенчанное бюстом К. из белого камня, авторство к-рого приписывают венецианскому скульптору Д. Каттанео (*Fragno. 1988. P. 75*; *Douglas-Scott. 1997*).

Влияние и значение. В 40–50-х гг. XVI в. К. являлся для мн. кардиналов, клириков и теологов, входивших в круг его друзей и единомышленников, образцом церковного реформатора, которому удалось соединить верность католич. Церкви с религ. терпимостью и открытостью (см.: *Simoncelli. 1979*). Однако по мере усиления в папской курии контрреформационных настроений религиозные взгляды К. все чаще подвергались критике. Во внутрикатолических религиозных дискуссиях





имя К. оказалось неразрывно связано с одобренным им 5-м артикулом «Регенсбургской книги» и учением о «двойном оправдании». Во время 1-го этапа работы Тридентского Собора в 1545–1547 гг. генеральный приор ордена августинцев-еремитов Джироламо *Серипандо* (1493–1563; кардинал с 1561) выступал в защиту концепции двойного оправдания и ссылался для ее подтверждения на мнение К.; попытка обвинить Серипандо в ереси не имела успеха, но учение о двойном оправдании было отвергнуто участниками Собора. Прямые обвинения в ереси против друзей К., кардиналов Р. Пола и Дж. Мороне, были выдвинуты при папе Римском Павле IV; поддержка ими учения К. об оправдании являлась одним из доказательств обвинения. Хотя инквизиционные процессы завершились безрезультатно, после них в широких кругах католич. церковных прелатов закрепились отношение к К. как к тайному единомышленнику протестантов (см.: *Arnold*. 2008. S. 176–184).

Попытку изменить такую оценку К. предпринял его племянник, венецианский дипломат Альвизе Контарини (1537–1579), с нач. 60-х гг. XVI в. готовивший издание собрания сочинений К. Многие трактаты и записки К. в этот период распространялись среди его друзей в рукописях и были достаточно хорошо известны в Италии. Собрав рукописи и издания отдельных трактатов, А. Контарини передал их докторам фак-та теологии Парижского ун-та и получил от них заключение о том, что в трудах К. «нет ничего, несогласного с учением католической Церкви и святых отцов, и ничего, что могло бы соблазнить благочестивого христианского читателя» (см.: *Contarini*. Opera. Fol. AIIIv). А. Контарини утверждал, что по его указанию сочинения К. были очищены от сомнительных с т. зр. католич. веры высказываний, однако проведенное совр. исследователями сопоставление имеющихся автографов и рукописей с изданием свидетельствует о том, что в действительности почти никакой правки сделано не было (подробнее см.: *Fagnano*. 1988. P. 307–368; *Arnold*. 2008. S. 185–190). Вышедшее в 1571 г. в Париже издание было посвящено кард. А. Фарнезе. Несмотря на все предосторожности, римская инквизиция уже в нач. 1572 г. распорядилась запретить про-

дажу книги до тех пор, пока она не будет проверена инквизиторами и исправлена (*donec exurgatur*). Вскоре после этого сочинения К. были включены в некоторые местные итальянские списки запрещенных книг, однако в официальный римский Индекс запрещенных книг они никогда не вносились. В сер. 70-х гг. XVI в. «очищением от заблуждений» (*exurgatio*) сочинений К. занялись инквизиторы Рима и Венеции. Результатом работы стало опубликованное в Венеции в 1578 г. собрание сочинений К., содержащее многочисленные цензурные вмешательства в оригинальный текст; их главной целью было устранение всех высказываний К. о спасении и оправдании, которые могли быть истолкованы читателями как противоречащие учению Тридентского Собора (мат-лы цензуры и их анализ см.: *Arnold*. 2008. S. 191–301; ср. также: *Fagnano*. 2006). Хотя в результате «исправлений» богословское учение К. было серьезно искажено, они имели и положительное значение: К. не был признан еретиком, а его сочинения избежали официального запрета.

С кон. XVI в. интерес католических теологов к наследию К. неуклонно ослабевал, однако его сочинения продолжали пользоваться вниманием читателей; отдельные издания и переводы выходили как в католических, так и в протестант. странах (выборочный список см.: *Dittrich*. 1881. S. 248–252). Значительный вклад в формирование положительного образа К. в католической среде внесла публикация в сер. XVIII в. жизнеописания К., составленного в 50-х гг. XVI в. Лодовико Беккаделли (1501–1572), который с 1535 по 1542 г. был секретарем К. (см.: *Beccadelli*. 1746); в качестве предисловия к этому изданию было помещено пространное письмо авторитетного католич. ученого и теолога кард. А. М. Кверини, фактически являющееся 1-м посвященным К. историко-богословским исследованием (*Ibid*. P. III–LXVIII). Дискуссия кард. А. М. Кверини, настаивавшего на том, что во взглядах К. не содержится никакого уклонения от учения католической Церкви, с лютеранским теологом Й. Р. Кислингом (1706–1778), пытавшимся обосновать протестантский характер принципиальных богословских положений К., положила начало про-

должающимся и в наст. время спорам католич. и протестант. ученых и теологов о конфессиональном статусе богословия К. Научное исследование деятельности и взглядов К. стало возможным после публикации во 2-й пол. XIX — 1-й пол. XX в. мн. ранее неизвестных документов и материалов.

Для корректной оценки богословских убеждений К. необходимо учитывать как противоречивый исторический и идейный контекст XVI в., так и многогранность личности К., к-рый был одновременно либеральным венецианским аристократом, философски мыслящим гуманистом, верным церковным традициям католич. прелатом и соединявшим богословскую теорию с религ. практикой теологом. Всегда сохраняя верность католич. Церкви и ее учению, К. вместе с тем был готов творчески переосмыслить это учение в свете индивидуального религ. опыта. Значение К. как церковного политика и католич. теолога определяется не ограниченными результатами его деятельности, а ролью, которую он сыграл в сохранении в католич. Церкви представления о том, что внешняя борьба с врагами Церкви бессмысленна без внутренней церковной реформы и постоянного стремления к взаимопониманию и согласию. Хотя К. и его единомышленники не могли преодолеть негативные тенденции эпохи Контрреформации, связанные с уверенностью церковных властей в необходимости насильственного искоренения инакомыслия, они заложили основание для противоположных тенденций, определивших содержание католической Реформы и сделавших возможными положительные изменения в религ. жизни католич. Церкви (ср.: *Jedin*. 1956. Col. 782).

Соч.: *собрания*: *Gasparis Contareni Cardinalis Opera*. Parisiis, 1571. Farnborough, 1968. [= *Contarini*. Opera]; *Hünemann F., Hrsg. Gasparo Contarini: Gegenreformatorische Schriften*. Münster, 1923. (Corpus Catholicorum; 7); *отдельные произведения*: *De magistratibus et republica Venetorum libri V*. Parisiis, 1543. (рус. пер.: *Гаспаро Контарини. О магистратах и устройстве Венецианской республики* / Пер. с лат., вступ. ст. и коммент.: М. А. Юсим; ред.: М. М. Кром, О. В. Хархордин. СПб., 2013); *Quattro lettere di monsignor Gasparo Contarino Cardinale*. In Fiorenza, 1558; *Κατήχησις, sive Christiana instructio // Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone* / Ed. M. Fipro, D. Marcatto. R., 1985. Vol. 3: I documenti difensivi. P. 190–221; [= *Contarini. Catechismus*]; *Donnelly J. P., ed. The Office of*





a Bishop: De officio viri boni et probi episcopi. Milwaukee (Wisc.), 2002.
Истр.: Epistolarum Reginaldi Poli et aliorum ad ipsum. Brixiae, 1744–1757. Pt. 1–5; *Beccadelli L.* Vita del cardinale Gasparo Contarini scritta da monsignor Lodovico Beccatello alle quale si fanno succedere alcune aggiunte spettanti alla medesima. [Brescia, 1746]; *Le Plat J.* Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini potissimum illustrandam spectantium amplissima collectio. Lovanii, 1782. Vol. 2; Lettere del Cardinale Gasparo Contarini // Monumenti di varia letteratura tratti dai manoscritti di monsignor Lodouico Beccadelli. Bologna, 1799. T. 1. Pt. 2. P. 61–216; Calendar of State Papers and Manuscripts, Relating to English Affairs Existing in the Archives and Collection of Venice, and in Other Libraries of Northern Italy / Ed. R. Brown. L., 1869. Vol. 3; 1871. Vol. 4; *Dittrich F., Hrsg.* Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini (1483–1542). Braunsberg, 1881; *Sanuto M.* I diarii. Venezia, 1890–1903. Vol. 29–58; Akten der deutschen Reichsreligionsgespräche im 16. Jh. / Hrsg. K.-H. zur Mühlen e. a. Gött., 2007. Bd. 3. Hbd. 1–2: Das Regensburger Religionsgespräch 1541 [= ADRG]; *Hanbridge P., ed.* Cardinal Gasparo Contarini (1489–1542): A Coll. of Published Correspondence. R., 2008. 2011² // www.capdox.com/files/contarini.pdf [Электр. ресурс].
Библиогр.: *Fagnito G.* Bibliografia Contariniana // Gasparo Contarini e il suo tempo. 1988. P. 255–266; *Gleason.* 1993. P. 309–330.
Литр.: *Brieger Th.* Gasparo Contarini und das Regensburger Concordienwerk des Jahres 1541. Gotha, 1870; *idem.* Die Rechtfertigungslehre des Cardinal Contarini // Theologische Studien und Kritiken. Gotha, 1872. Bd. 45. H. 1. S. 87–150; *Schultze V.* Actenstücke zur deutsche Reformationsgeschichte: Dreizehn Depeschen Contarini's aus Regensburg an den Cardinal Farnese (1541) // ZKG. 1879. Bd. 3. S. 150–184; *Pastor L., von.* Die Correspondenz des Cardinals Contarini während seiner deutschen Legation (1541) // Hist. Jb. 1880. Bd. 1. S. 321–392, 473–500; *Dittrich F.* Gasparo Contarini (1483–1542): Eine Monographie. Braunsberg, 1885. Nieuwkoop, 1972; *Friedensburg W.* Der Briefwechsel Gasparo Contarini's mit Ercole Gonzaga: Nebst einen Briefe Giovanni Pietro Carafa's // QFIAB. 1899. Bd. 2. S. 161–222; *idem.* Zwei Aktenstücke zur Geschichte der kirchlichen Reformbestrebungen an der römischen Kurie (1536–1538) // Ibid. 1904. Bd. 7. S. 251–267; *idem.* Das «Consilium de emendanda ecclesia», Kardinal Sadolet und Johannes Sturm von Strassburg // ARG. 1936. Bd. 33. S. 1–69; *Solmi E.* Lettere inedite del cardinale Gasparo Contarini nel carteggio del cardinale Ercole Gonzaga // Nuovo archivio veneto. N. S. Venezia, 1904. Ann. 4. T. 7. Pt. 1. P. 245–274; *idem.* Gasparo Contarini alla dieta di Ratisbona seconda i documenti inediti dell'Archivio Gonzaga di Mantova // Ibid. 1907. Ann. 7. T. 13. Pt. 1. P. 5–33; Pt. 2. P. 69–93; *Lauchert F.* Gasparo Contarini, Kardinal // *Idem.* Die italienischen literarischen Gegner Luthers. Freiburg i. Br., 1912. S. 371–385; *Rückert H.* Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis. Bonn, 1926; *Jedin H.* Ein Streit um den Augustinismus vor dem Tridentinum (1537–1543) // RQS. 1927. Bd. 35. S. 351–368; *idem.* Kardinal Contarini als Kontroverstheologe. Münster, 1949; *idem.* Ein «Turmerlebnis» des jungen Contarini // Hist. Jb. 1951. Bd. 70. S. 115–130; *idem.* Contarini (Gasparo) // DHGE. 1956. T. 13. Col. 771–784; *idem.* A History of the Council of Trent / Transl. E. Graf. L., 1957. Vol. 1: The Struggle for the Council;

idem. Contarini und Camaldoli // Archivio italiano per la storia della pietà. R., 1959. Vol. 2. P. 51–118; *Paz P.* La doctrine de la double justice au Concile de Trente // ETHL. 1954. Vol. 30. P. 5–53; *Gaeta F.* Sul «De potestate pontificis» di Gasparo Contarini // RSChIt. 1959. Vol. 13. P. 391–396; *Casadei A.* Lettere del Cardinale Gasparo Contarini durante la sua legazione di Bologna (1542) // Archivio storico italiano. Firenze, 1960. Ann. 118. N. 425. P. 77–130, 220–285; *Mackensen H.* Contarini's Theological Role at Ratisbon in 1541 // ARG. 1960. Bd. 51. S. 36–57; *Giacon C.* Laristotelismo avicennistico di Gasparo Contarini // Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia (Venezia, 12–18 Settembre, 1958). Firenze, 1961. Vol. 9. P. 109–119; *Gilson E.* Autour de Pomponazzi: Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI^e siècle // AHLDLMA. 1961. T. 28. P. 163–279; *Stella A.* La Lettera del cardinale Contarini sulla predestinazione // RSChIt. 1961. Vol. 15. P. 411–441; *Tramontin S.* Il «De officio episcopi» di Gaspare Contarini // Studia Patavina. Padova, 1965. Vol. 12. P. 292–303; *Gilbert F.* Contarini on Savonarola: An Unknown Document of 1516 // ARG. 1968. Bd. 59. S. 145–150; *idem.* Religion and Politics in the Thought of Gasparo Contarini // Action and Conviction in Early Modern Europe / Ed. T. K. Rabb, J. E. Seigel. Princeton, 1969. P. 90–116; *Fagnito G.* Cultura umanistica e riforma religiosa: Il «De officio viri boni ac probi episcopi» di Gasparo Contarini // Studi veneziani. Pisa etc., 1969. Vol. 11. P. 75–189; *eadem.* Gasparo Contarini: Un magistrato veneziano al servizio della Cristianità. Firenze, 1988; *eadem.* The Expurgatory Policy of the Church and the Works of Gasparo Contarini // Heresy, Culture, and Religion in Early Modern Italy: Contexts and Contestations / Ed. R. K. Delf e. a. Kirksville (Mont.), 2006. P. 193–210; *Ross J. B.* Gasparo Contarini and His Friends // Studies in the Renaissance. N. Y., 1970. Vol. 17. P. 192–232; *Matheson P.* Cardinal Contarini at Regensburg. Oxf., 1972; *Mühlen K.-H., zur.* Die Einigung über den Rechtfertigungsartikel auf dem Regensburger Religionsgespräch von 1541: Eine verpasste Chance? // ZTK. 1979. Bd. 76. H. 3. S. 331–359; *Simoncelli P.* Evangelismo italiano del Cinquecento: Questione religiosa e nicodemismo politico. R., 1979; Gaspare Contarini e il suo tempo: Atti del conv. Venezia, 1–3 marzo 1985. Venezia, 1988; *Massa E.* Paolo Giustiniani e Gasparo Contarini: La vocazione al bivio del platonismo e della teologia biblica // Benedictina: Riv. di studi benedettini. R., 1988. Vol. 35. P. 429–474; *Pauselli M. C.* Note sugli «Scholia» di Gasparo Contarini ad Efesini e Galati // ARG. 1992. Bd. 83. S. 130–153; *Gleason E. G.* Gasparo Contarini: Venice, Rome, and Reform. Berkeley; Los Ang.; Oxf., 1993; *Logan O.* The Venetian Upper Clergy in the 16th and Early 17th Cent.: A Study of Religious Culture. Lewiston, 1996; *De Boni V.* Il Cardinale Gaspare Contarini vescovo di Belluno (1536–1542) // RSChIt. Vol. 51. P. 463–491; *Douglas-Scott M.* Jacopo Tintoretto's Altarpiece of St. Agnes at the Madonna dell'Orto in Venice and the Memorialisation of Cardinal Contarini // J. of the Warburg and Courtauld Institutes. L., 1997. Vol. 60. P. 130–163; *Bowd S. D.* Reform before the Reformation: Vincenzo Querini and the Religious Renaissance in Italy. Leiden, 2002; *Furey C. M.* The Communication of Friendship: Gasparo Contarini's Letters to Hermits at Camaldoli // Church History. 2003. Vol. 72. N. 1. P. 71–101;

eadem. Erasmus, Contarini, and the Religious Republic of Letters. Camb., 2006; *Lane A.* Cardinal Contarini and Article 5 of the Regensburg Colloquy (1541) // Grenzgänge der Theologie: Professor A. Ganoczy zum 75. Geburtstag / Hrsg. H. O. Meuffels, J. Bründl. Münster, 2004. S. 163–190; *Grendler P. F.* Gasparo Contarini and the University of Padua // Heresy, Culture, and Religion in Early Modern Italy. Kirksville, 2006. P. 135–150; *Arnold C.* Die römische Zensur der Werke Cajetans und Contarinis (1558–1601): Grenzen der theologischen Konfessionalisierung. Paderborn, 2008; *Fassa A.* La «Summa Conciliorum» del cardinale Gasparo Contarini // Brixia sacra: Memorie storiche della diocesi di Brescia. Ser. 3. Brescia, 2008. Vol. 13. N. 3/4. P. 99–199; *Peruzzi E.* Gli allievi di Pomponazzi: Girolamo Fracastoro e Gasparo Contarini // Pietro Pomponazzi: Tradizione e dissenso: Atti del Congr. intern. di studi su Pietro Pomponazzi, Mantova, 23–24 ott. 2008 / Ed. M. Sgarbi. Firenze, 2010. P. 349–364; *Angelini R.* Gaspar Contarenus // CALMA. 2012. Vol. 4. Fasc. 1. P. 63–65; *Моур Э.* Венецианский миф // *Гаспаро Контарини.* О магистратах и устройстве Венецианской республики. 2013. С. 161–212; *Юсим М. А.* Гаспаро Контарини и его трактат о Венецианской республике // Там же. С. 10–47.

Д. В. Смирнов

КОНТИ РОССИНИ [итал. Conti Rossini] Карло (25.04.1872, Салерно — 21.08.1949, Рим), крупнейший итал. эфиопист. Род. в семье выходцев из Пьемонта. Окончил рим. ун-т Сапиенца по специальности «правоведение»; служил в казначействе правительства Италии, где достиг высшего должностного ранга. В 1899–1903 г. занимал пост директора гражданской службы в итал. администрации Эритреи, в 1914–1915 гг. — генерального секретаря колониальной администрации в Триполитании, в 1924 г. стал гос. советником. С 1920 по 1949 г. возглавлял кафедру истории и языков Абиссинии в ун-те Сапиенца, сменив на этой должности своего ушедшего в отставку учителя И. Гвиди. В 1941 г. основал научный ж. «Rassegna di Studi Etiopici». Член (с 1921) и вице-президент (1948) Национальной академии деи Линчеи; вице-президент Итальянского ин-та антропологии (1947–1949).

Хотя значительную часть жизни К. Р. занимался научно-исследовательской деятельностью в свободное от службы время, он добился на этом поприще выдающихся достижений и оказал значительное влияние на развитие совр. эфиопистики, не только итальянской, но и мировой, а также ряда смежных дисциплин. Он внес фундаментальный вклад в изучение языка геэз, амхарского и др. эфиосемитских, а также





кушитских (агау) и неафризийских (кунама) языков, этнографии народов Африканского Рога и бытовавшего в их среде обычного права (гл. обр. у североэфиоп. племен менса и логго), истории *Эфиопии* (с преимущественным вниманием к эпохе древности), местного фольклора, эфиоп. рукописной и лит. традиций, в т. ч. агиографии; опубликовал более десятка значительных по объему источников на геззе, в основном житий почитаемых *Эфиопской Церковью* святых; обращался также к наследию мусульман этого региона, в частности к рукописям на языке харари.

К. Р. одним из первых в Италии проявил интерес к древней цивилизации юго-запада *Аравии*. Составленный им для «Южноарабской эпиграфической хрестоматии» глоссарий (*Chrestomathia arabica*. 1931. P. 99–261) вплоть до публикации первых 2 словарей сабейского языка (1982) служил настольным лексикографическим пособием для неск. поколений сабистов — специалистов по надписям, истории и культуре доисламского Йемена (см. *Саба*).

Соч. (основные труды): *Catalogo dei nomi propri di luogo dell'Etiopia contenuti nei testi gi'iz ed amhariña finora pubblicati // Atti del I Congresso Geografico italiano*. Genova, 1894. Vol. 2. P. 387–439; *Documenta ad illustrandam historiam. I: Liber Axumae / Ed., interpr. C. Conti Rossini*. P., 1909–1910. 2 vol. (CSCO; 54, 58. Aethiop. Ser. 2; 8); *La cronaca reale abissina dall'anno 1800 all'anno 1840 // RRAL*. Ser. 5. 1916. Vol. 25. Fasc. 7–10. P. 779–922; *Principi di diritto consuetudinario dell'Eritrea*. R., 1916; *Le lingue e letterature semitiche d'Abissinia*. R., 1921; *Storia d'Etiopia*. Bergamo, 1928. Vol. 1: *Dalle origini all'avvento della dinastia Salomonide; L'Abissinia*. R., 1929; *Chrestomathia arabica meridionalis epigraphica*. R., 1931; *Etiopia e genti d'Etiopia*. Firenze, 1937; *Lingua Tigrina*. Mil., 1940. Pt. 1: *Elementi grammaticali ed esercizi; Grammatica elementare della lingua etiopica*. R., 1941; *Proverbi, tradizioni e canzoni tigrine*. Verbania, 1942; *Nuovi documenti per la storia d'Abissinia nel secolo XIX // RRAL*. Ser. 8. 1947. Vol. 2. Fasc. 7–10. P. 357–416; *Consuetudini giuridiche del Serae*. R., 1948.

Лит.: *Крачковский И. Ю.* Введение в эфиопскую филологию / Ред., предисл., примеч.: Д. А. Ольдерогге. Л., 1955; *Ricci L.* Conti Rossini, Carlo // *EncAeth*. 2003. Vol. 1. P. 791–792.

С. А. Французов

КОНТРЕФОРМАЦИЯ [лат. *Contrareformatio*; англ. *Counter-Reformation*; итал. *Controriforma*; нем. *Gegenreformation*; франц. *Contre-Réforme*], в узком смысле — меры по реорганизации структуры и институтов Римско-католической Церкви, упорядочению отдельных положений католич. вероучения, принятые

в сер. XVI–XVII в. в целях противодействия распространению *Реформации* и становлению протестант. церквей; в широком смысле — масштабные изменения в католической религиозной культуре в сер. XV — кон. XVIII в. («католическая Реформа»), затронувшие как структуры католич. Церкви (реформы папской курии, деятельность *инквизиции*, создание новых религ. орденов, расширение миссионерской деятельности), так и религ. практики католиков-мирян (появление молитвенных организаций) и об-в благочестивой жизни, литургическая реформа, контроль над книгопечатной продукцией и т. д.).

Термин «Контрреформация» появился в 70-х гг. XVIII в. Впервые он был использован нем. историком права И. С. Пюттером применительно к правовым коллизиям, возникшим в Свящ. Римской империи в период между *Аугсбургским религиозным миром* (1555) и *Вестфальским миром* (1648), когда территории, ранее находившиеся под контролем протестантов, оказывались в подчинении у правителей-католиков и подвергались рекализации; изначально термин не использовался вне обозначенных выше географических и хронологических рамок (*Pütter J. S.* *Die Augsburgische Confession*. Gött., 1776). К 30-м гг. XIX в. термин получил известность в нем. университетской среде. Нем. историк Л. фон Ранке (1795–1886) в исследовании «Римские папы, их Церковь и государство» (*Ranke L., von.* *Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im 16. und 17. Jh. V.*, 1834–1836. 3 Bde) использовал термин «Контрреформация» для обозначения резкого роста политической активности и влияния Римских пап во 2-й пол. XVI в., особенно в Италии. Ранке считал, что К. началась с созыва *Тридентского Собора* (1545–1563) и завершилась примерно в 10-х гг. XVII в. (историк применял этот термин, лишь говоря о религ. политике). В 70–80-х гг. XIX в. благодаря Ранке термин «Контрреформация» стал общепринятым среди нем. историков; иностранные студенты, учившиеся в Германии, способствовали его распространению и в др. странах. Используя этот термин немецко- и англоязычные исследователи были, как правило, протестантами, и их взгляд на историю католицизма в XVI в. опреде-

лялся конфессиональной позицией. К. называли «реакционной» политикой в прямом и переносном смысле слова: как противоположность «прогрессивному» протестантизму и как «реакцию» на идеи Мартина *Лютера* (1483–1546). Подобная трактовка К. получила широкое распространение в Германии в связи с политикой *Kulturkampf*; среди русских историков К. подобным образом рассматривал Н. И. Кареев (1850–1931).

В свою очередь католич. историки в 1-й пол. XX в. показали, что понятие «Контрреформация» не передавало всей полноты трансформации католич. культуры, которая выходила за рамки мер, призванных остановить распространение протестантизма. Был предложен др. термин — «католическая Реформа» («католическая Реформация») (см., напр.: *Janelle*. 1949). Под «католической Реформой» понимали меры по реформированию католич. клира и приходской системы, не затрагивавшие вероучения, а также изменения в духовной жизни клириков и мирян, распространение мистицизма и медитативных духовных практик. В противоположность «реакционности» понятия «Контрреформация» термин «католическая Реформа» подчеркивал как творческие, инновационные аспекты обновления католицизма, так и преемственность периода позднего средневековья (напр., в отношении католич. мистицизма, католич. монашеских орденов и т. п.).

Итоги полемики относительно терминов в 1-й пол. XX в. были подведены нем. исследователем истории церковных Соборов Г. Йедином. Он сопоставил использовавшиеся термины и предложил формулу «Контрреформация и католическая Реформа», объединившую, по его мнению, разные аспекты истории католицизма во 2-й пол. XVI в.: борьбу с распространением протестантизма и реформу католической Церкви (*Jedin*. 1967). Во 2-й пол. XX в. формула Йедина была принята большинством историков и используется до наст. времени, хотя опубликованные с тех пор работы сильно расширили хронологические рамки явления, обозначаемого этими понятиями, и изменили представления о сути К. Так, Дж. Олин обнаруживает истоки «католической Реформы» задолго до Тридентского Собора в деятельности итал., нидерл. и испан. мистиков и проло-





ведников, а также епископов-реформаторов 2-й пол.— кон. XV в. Реформе католич. Церкви разделили на периоды: ранний (до Лютера) и тридентский; последний в отличие от первого направлялся и координировался из Рима (*Olin. 1969; Idem. 1990*).

Франц. исследователь Ж. Делюмо расширил рамки изучаемого явления тематически и хронологически: он усматривал резкий контраст между средневеков. католицизмом, пронизанным магией и пережитками язычества, и посттридентским, сутью которого была масштабная попытка новой христианизации населения посредством подготовки клириков, катехизации мирян, борьбы с суевериями. Делюмо считал этот процесс лишь относительно успешным; по его мнению, он завершился в XVIII в. распространением идей Просвещения (*Delumeau. 1971*).

В 70–80-х гг. XX в. нем. историки считали понятия «Контрреформация» и «католическая Реформа» слишком ограниченными, неспособными отразить суть происходивших в Европе политических, социальных и культурных изменений, слишком узко сфокусированными на истории Церкви. Вместо них для 2-й пол. XVI — 1-й пол. XVII в. В. Райнхард ввел понятие «конфессиональный период» (или «конфессионализация»), предложив рассматривать «католическую Реформу» параллельно с распространением лютеранства и кальвинизма на герм. землях. Исследователь подчеркивал не «реакционность», а модернизационный потенциал католицизма наряду с др. конфессиями: усилия по христианизации и упрочению религ. дисциплины в Зап. Европе, реформа церковной администрации, стремление к «понимающей вере» и усвоению ценностей христианского учения, активная благотворительная и социальная деятельность (помощь больным и неимущим, проповедь среди сельского населения и городских низов, открытие школ), новая педагогика и т. д. (*Reinhard. 1977*).

Хотя и идеи Делюмо, и теория «конфессионализации» не раз становились объектами критики, совр. историки восприняли новые хронологические рамки изучаемого явления, от XV до нач. XVIII в., и более широкое поле исследования: историю реформирования церковных

институтов, трансформация религиозных и связанных с ними социальных практик, а также всей религиозной культуры данного периода стали рассматриваться в их связи с модернизационными процессами в политической сфере. Такое существенное расширение исследовательского поля вновь поставило вопрос о терминологии. Историки по-прежнему пользуются понятиями «Контрреформация» и «католическая Реформа» («католическая Реформация») (см., напр.: *Mullett. 1984; Idem. 1999*), однако нек-рые исследователи предложили отказаться от них в пользу др. терминов, к-рые не ограничивали бы предмет исследования, напр.: «преобразование католицизма» (англ. *refashioning of Catholicism — Bireley. 1999*), «обновление католицизма» (англ. *Catholic renewal — Po-chia Hsia. 2005²*) или «католицизм раннего Нового времени» (*O'Malley. 2000*).

В современной отечественной историографии термин «Контрреформация» является наиболее употребительным (см., напр.: *Всемирная история: В 6 т. / Гл. ред.: А. О. Чубарьян. М., 2013. Т. 3: Мир в раннее Новое время / Отв. ред.: В. А. Ведюшкин, М. А. Юсим. С. 79–81*). Тем не менее описываемое понятие толкуется расширительно, как процесс трансформации религ. культуры католич. мира, затронувший не только институты католич. Церкви, но и религ. практики мирян и ставший результатом сотрудничества духовных и светских элит европ. общества. Предпосылки этого процесса сложились во 2-й пол. XV в., а результаты появились к сер. XVIII в. Вместе с тем отмечается, что движение за обновление Церкви было вызвано постоянно действующими причинами, выходящими за рамки религ. жизни: политическими (формирование национальных гос-в) и экономико-политическими (структурный переход от средневековья к Новому времени).

Церковная реформа до Тридентского Собора. Сформулированные на *Латеранском IV Соборе (1215)* католич. понимание таинства Евхаристии и требование к мирянам причащаться не реже раза в год (как правило, на Пасху) (*Denzinger. Enchiridion. 1976³⁶. P. 264. N 812*) способствовали расширению знаний мирян в вопросах веры: в ходе обязательной исповеди перед причасти-

ем приходскому священнику надлежало выяснить, знают ли его прихожане Символ веры и основные католические молитвы, а во время постов духовенству предписывалось наставлять прихожан в основах христианского вероучения. Важную роль в этом процессе сыграли проповедники — монахи нищенствующих орденов. К XV в. проповедь была уже обычным явлением в городах; результатом катехизационной и проповеднической деятельности стало значительное углубление знаний мирян о католич. вероучении и традициях благочестивой жизни, что раньше связывалось преимущественно с монастырской культурой. Появление обширного корпуса вернакулярной лит-ры — наставительных сочинений на национальных языках, переведенных с латыни и изначально ориентированных на монахов, а затем приспособленных для мирян, — также сыграло важную роль в формировании предпосылок церковной реформы. С кон. XV в. доступность этой лит-ры обеспечивало развитие книгопечатания.

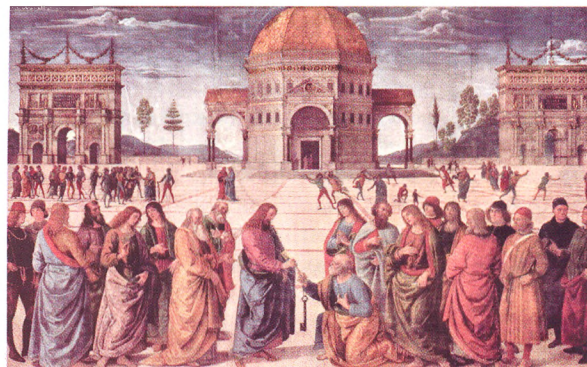
Во 2-й пол. XV в. в западноевроп. странах повышение образовательного уровня светской и церковной элиты и распространение благочестивых практик привело к ужесточению требований, предъявляемых к клирикам и мирянам. Духовенство побуждали уделять больше внимания пастырской деятельности и образом жизни подавать пример прихожанам. Повысились требования к кандидатам в священники, к их моральному облику и образованию, необходимому для регулярной проповеди и наставления прихожан в католической вере. Миряне должны были не только знать основные догматы («понимающая вера»), но и подчинить личную жизнь христианской морали. Эти установки способствовали как выработке планов реформирования католической Церкви и устранения того, что воспринималось как недостатки и злоупотребления, так и появлению социальных групп, к-рые в посл. подержали К.

Попытки реформирования католич. Церкви в XV — нач. XVI в. во многом предвосхитили программу преобразований, принятую Тридентским Собором, и отличались от нее лишь масштабом и последовательностью действий. Деятельность Римских понтификов была направлена





гл. обр. на укрепление позиций папства, пошатнувшихся во время *схизмы в католической Церкви* (1378–1417), и восстановление власти папы как главы Римско-католической Церкви. Строгий, аскетический образ жизни папы Римского *Евгения IV* (1431–1447) стал примером для папреформаторов 2-й пол. XVI в. Папа Евгений IV одобрил возвращение монашеских орденов к строгому соблюдению устава (движение обсервантов): папским покровительством пользовались обсерванты из орде-



Иисус Христос вручает ключи ап. Петру. Ростись Сикстинской капеллы в Ватикане. 1481–1482 гг. Худож. Пьетро Перуджино

нов *доминиканцев* и *францисканцев*, он поддержал создание конгрегации Санта-Джустина в Падуе, объединившей реформированных бенедиктинцев. Папа способствовал реформе католич. духовенства в диоцезах; заботясь об образовании клириков, он основал во Флоренции коллегию (1436), где клирики при подготовке к ординации должны были обучаться латыни и церковному пению. Папа настаивал на строгом соблюдении клириками *целибата* и запрете *конкубината*. При *Николае V* (1447–1455) укрепление позиций папства обрело визуальное отображение в начавшейся перестройке базилики св. Петра в Риме; впосл. базилика станет символом контрреформационного католицизма. Папа *Пий II* (1458–1464) создал комиссию по реформированию католической Церкви. Возглавивший ее венецианец Доменико де Доменики (1416–1478) выдвинул ряд предложений, направленных против *непотизма* и роскоши папского двора, потребовал от кардиналов строгого аскетизма, а от епископов отказа от политической деятельности при дворах светских правителей и возвращения в свои диоцезы для выполнения пастырских обязанностей.

К нач. XVI в. идея церковной реформы получила настолько широкое распространение среди клири-

ков, что даже те папы Римские, чья деятельность, как традиционно считается, была направлена гл. обр. на борьбу за политическое доминирование Папского гос-ва в Италии и укрепление позиций своих семейств, — *Александр VI* (Родриго Борджа) (1492–1503) и *Юлий II* (Джулиано делла Ровере) (1503–1513) — признавали необходимость преобразований. В 1497 г. папа Александр VI создал комиссию по реформированию Церкви. В 1511 г. кардиналы — противники папы Римского Юлиуса II, собравшись в Пизе (см. *Пизанские Соборы*), под-

держали одно из главных требований *Соборного движения* — рефор-

ма «во главе и в членах» (in capite et in membris), связанное с призывом к моральному обновлению как папства, так и коллегии кардиналов, из числа которых обычно избирали понтифика. Собор потребовал от кардиналов отказаться от роскоши и вести строгий, аскетический образ жизни. Епископы должны были еженедельно служить мессу, соблюдать посты, а в остальное время питаться по преимуществу простой пищей, к-рую запрещалось вкушать в присутствии женщин; иерархам следовало значительно сократить свои свиты. На *Латеранском V Соборе* (1512–1517), созванном Юлием II и завершившемся уже при его преемнике папе Римском *Льве X* (1513–1521), была обозначена программа церковных реформ, во многом предвосхитившая тридентскую: Собор предписал повысить качество образования кандидатов в священники, строго соблюдать требования к их моральному облику и возрасту; епископов обязали проводить ежегодные визитации диоцезов и подчиненных обителей (особое внимание уделялось дисциплине в жен. монарх); проповедникам следовало строго придерживаться Свящ. Писания и избегать вымыслов и непроверенных рассказов о чудесах. Тогда же была сделана попытка подчинить монашеские ордены юрис-

дикции правящих епископов: епископ мог проводить визитации тех приходов, в к-рых право назначения священников принадлежало монашеским орденам. Проповедники-монахи должны были получить у местного епископа разрешение проповедовать на территории его диоцеза после того, как тот убедится в ортодоксальности их взглядов; аналогичный экзамен должны были пройти члены религиозных орденов, готовившиеся к ординации. Ограничивались возможности получения монахами бенефициев, право распоряжаться к-рыми полностью передавалось епископу.

Важные попытки реформирования церковной жизни в XV — 1-й пол. XVI в. предпринимались на уровне отдельных епархий и реализовывались усилиями епископов. Одним из реформаторов такого рода был католич. св. Антонин Флорентийский (Антонино Пьероцци; 1389–1459). В февр. 1405 г. он стал новицием доминиканской обители Санта-Мария-Новелла во Флоренции; впосл. получил известность как талантливый проповедник и сторонник реформирования ордена в том, что касалось строгого соблюдения устава. В 1436 г. он основал во Флоренции новый монастырь доминиканцев-обсервантов — Сан-Марко, где монахи соблюдали особо строгие правила; к общине Сан-Марко принадлежал сторонник радикальных реформ Джироламо *Савонарола* (1452–1498). В 1446 г. папа Римский Евгений IV возвел Пьероцци на архиепископскую кафедру Флоренции. В отличие от многих итальянских прелатов того времени архиепископ постоянно находился в своем диоцезе, вел активную пастырскую деятельность: обращался к пастве с регулярными проповедями, служил мессу и совершал таинства (прежде всего таинство конфирмации), занимался организацией во Флоренции помощи бедным и больным, проводил ежегодные визитации приходов и монастырей. Антонин Флорентийский пользовался непререкаемым авторитетом и сразу после смерти стал почитаться как святой, хотя его канонизация состоялась лишь в 1523 г., при папе Римском *Адриане VI* (1522–1523).

Сторонником обновления церковной жизни был кард. Франсиско *Хименес де Сиснерос* (1436–1517), архиеп. Толедский и примас Испании





Католич. св. Антонин Флорентийский.
Скульптура
на площади перед Галереями Уффици
(Флоренция). 1859 г.

(с 1495). Как и Антонин Флорентийский, Хименес де Сиснерос был доминиканцем-обсервантом. Став архиепископом, он регулярно проводил визитации приходов и монастырей, требовал от духовенства достойного образа жизни и активной пастырской работы. В 1499 г. он основал в Алькала-де-Энарес ун-т, где приоритетными стали гуманитарные штудии (*litterae humaniores*) и библейская экзегеза; в 1502–1517 гг. было подготовлено 6-томное издание «Многоязычной Библии» (*Biblia polyglota complutense*; опублик. в 1520). Деятельность Толедского архиепископа стала образцом для др. испан. прелатов-реформаторов, в т. ч. для католич. св. Томаса из Вильянуэвы (Томас Гарсиа Мартинес; 1488–1555), архиеп. Валенсии (с 1544), участника Тридентского Собора. В Англии сторонником реформы католической Церкви был Джон Фишер (ок. 1469–1535), еп. Рочестерский (с 1504). Он много проповедовал, лично инспектировал приходских священников, требуя от них как строгого соблюдения норм морали, так и получения образования, необходимого для проповеднической деятельности; регулярно проводил визитации мон-рей в своем диоцезе. Во Франции сторонники церковных преобразований объединились вокруг Гийома Брисонне (1470–1534), еп. Мо (с 1516). Главными принципами его реформаторской программы были очищение Церкви от суеверий и возвращение к истинным источникам христ. веры, прежде всего к Библии; епископ выступал за использование франц.

языка в богослужении, способствовал распространению среди паствы франц. переводов Евангелия. Ключевой частью церковной реформы Брисонне видел повышение требований, применявшихся к приходскому духовенству: священники должны были подавать пример мирянам своим образом жизни, а также иметь достаточное образование для того, чтобы регулярно проповедовать. В диоцезе проводились частые визитации, созывались синоды, монастыри подвергались инспекциям.

Большое значение для современников в Италии и отчасти за ее пределами имели реформаторские усилия Джованни Маттео Джиберти (1495–1543), еп. Вероны (с 1524). Решения епархиального синода, на котором были приняты предложенные им меры по реформированию диоцеза, получили название «*Constitutiones Gibertinae*» (Постановления Джиберти); впоследствии они оказали влияние на соответствующие решения Тридентского Собора. Еп. Дж. М. Джиберти требовал от духовенства строжайшей дисциплины, неукоснительного выполнения celibата. Выявленных в ходе регулярных визитаций недостойных священников лишали приходов, а тех из них, кого уличали в конкубинате и содержании сожительницы, заключали в тюрьму. Каждое воскресенье приходские священники епископства Вероны были обязаны проповедовать прихожанам, наставлять паству просто, используя понятные слова и выражения, избегая излишних риторических украшений. Сам Джиберти регулярно читал проповеди, а также приглашал в Верону известных проповедников, направляя их в сельские приходы, где проповедь звучала реже. Епископ проводил визитации мон-рей, особенно женских; контролировал деятельность продавцов индульгенций. Он уделял много внимания помощи бедным и больным. При его поддержке должникам оказывалась финансовая помощь через организованные религ. братствами ломбарды (*monti di pietà*), выделявшие беспроцентные ссуды нуждающимся. Епископ организовал в Вероне братство, объединявшее богатых жителей города; члены братства помогали нуждающимся и больным деньгами, продуктами, одеждой, оказывали медицинскую помощь, обеспечивали скромным приданым девушек из бедных

семей. Примеру Веронского епископа в 1-й пол. XVI в. следовали епископы Трента (ныне Тренто), Брешиа, Бергамо и Виченцы, Неаполя, Альбы и Салерно в Италии, предстоятели Ниццы, Карпантра и Байё на территории Франции. Впоследствии во мн. диоцезах — от Пармы и Модены в Италии до герцогства Клевского на северо-западе Германии, где синоды принимали решения о реформах в Церкви, речь шла прежде всего о необходимости регулярных наставлений мирян, катехизации, в ходе которой прихожане должны были усвоить содержание и смысл Символа веры, Десяти заповедей, евангельского повествования, догмата о реальности присутствия Христа в Евхаристии, выучить основные молитвы.

Движение за реформирование монашеских орденов получило выражение в стремлении вернуться к строгости изначальных уставов, к евангельским идеалам аскетизма и проповеди слова Христова. Волну монашеских реформ позднего средневековья принято называть реформой обсервантов (от лат. *observare* — соблюдать). В кон. XIV–XV в. она охватила всю Европу, причем импульсы к реформированию исходили как из монашеских конгрегаций, так и извне — от папства и Соборов. Наиболее отчетливо движение обсервантов проявилось в нищенствующих орденах. Уже к кон. XIV в. мн. уцелевшие после преследований францисканцы-спиритуалы объединились в общины еремитов (в Италии), стремясь следовать изначальному уставу св. Франциска Ассизского и установленному им правилу полной бедности. Изначально члены этих общин занимались только молитвой и проповеднической деятельностью; позднее под рук. католич. святых *Бернардина Сиенского* и *Иоанна Капистранского* францисканцы-обсерванты возобновили богословские штудии и подготовку проповедников. К 1440 г. в Европе насчитывалось ок. 600 конвентов францисканцев-обсервантов (мужских и женских), не только в Италии, но и во Франции, в Испании и Германии; фактически оформилась отдельная ветвь ордена францисканцев. В 1517 г. папа Лев X объединил общины францисканцев-обсервантов под властью викария и признал их отдельным орденом. Те из обсервантов, кто ратовал за радикальное

применение францисканского правила бедности, в 1528 г. составили ядро ордена *капуцинов*. Среди доминиканцев движение обсервантов началось в 1388 г.; к 1470 г. обсерванты возобладали в ордене. В ордене августинских *регулярных каноников* установление строгого соблюдения устава, относится к кон. XIV в.; реформа заняла неск. десятилетий, и к кон. XV в. орден насчитывал 11 реформированных конгрегаций: 7 в Италии, 2 в Испании и по 1 в Германии и Ирландии; реформированные общины фактически доминировали в ордене. Попытки реформ предпринимались и в др. орденах — *укамальдулов*, *валломброзиан*, *цистерцианцев*.

Со 2-й пол. XIV в. реформированные конгрегации появились и в ордене бенедиктинцев: конгрегации, сложившиеся вокруг аббатств *Субиако* в Центр. Италии (1362), *Кастль* в Баварии (ок. 1380), *Санта-Джустина* в Падуе (1408), *Мельк* в Н. Австрии (1415), *Санкт-Маттиас* в Трире (1421), *Бурсфельдская конгрегация* (1435). Последняя была самой влиятельной, объединив мон-ри Баварии, Австрии, Швабии, Вестфалии, Рейнской обл., Тюрингии, Дании и Нидерландов.

Важную роль в движении обсервантов сыграл орден *картузианцев*, устав к-рого был одним из самых строгих. Его члены гордились тем, что их орден никогда не нуждался в реформировании, т. к. никогда не отступал от устава. Хотя картузианцы соблюдали правило затвора и не занимались активной проповеднической деятельностью, они способствовали распространению идеи реформирования и возвращения к аскезе и строгости первых уставов (повлияв, в частности, на реформу бенедиктинцев), прежде всего посредством наставительных сочинений на латыни и народных языках, адресованных как монахам своего и др. орденов, так и мирянам. Книги распространялись в рукописях, а с кон. XV в. во мн. картузианских обителях стали устраивать типографии, превратившиеся со временем в издательские центры. Позднее средневековье стало временем экспансии ордена, строгая жизнь к-рого вызывала уважение мирян и привлекала поддержку покровителей.

Реформы обсервантов и общее стремление к возрождению идеала аскетического монашества, соединенного с идеалами *vita apostolica* —



Католич. св. Бернадин Сиенский.
Ок. 1450 г.

Худож. Пьетро ди Джованни
д'Амброджио
(Музей коммуны Лучиньяно)

апостольского служения, проповеди слова Божия и помощи бедным и больным, способствовали появлению в нач. XVI в. общин *иезуитов*, *биргиттинок* (см. *Биргиттинский орден*), *минимов*, *иеронимитов*, *урсулинок* и др., к-рые вскоре оформились в монашеские конгрегации.

Монахи-обсерванты из нищенствующих орденов (особенно францисканцы) вели активную проповедническую деятельность. В XV в. благодаря их усилиям проповедь стала обычным явлением не только в городах, но и в сельской местности, куда отправлялись т. н. проповеднические миссии (чаще всего во время Великого поста); задача проповедников состояла в том, чтобы призвать грешников к покаянию, помочь пастве подготовиться к исповеди, а затем к причастию. Согласно сохранившимся текстам, во время проповедей говорили не столько о догматах вероучения, сколько о христ. ценностях и морали. Внимание уделялось тем грехам, к-рые подрывали основы жизни в обществе (напр.,

гнев). Проповедники для выступлений часто привлекали агиографический материал, использовали житийные рассказы о чудесах для рассуждений о награждении благочестивых и наказании грешников. Однако сторонники церковной реформы, отмечая элемент недостоверности и злонамеренного обмана в подобного рода «баснях», пытались подчинить проповедников контролю со стороны правящих епископов; от проповедников требовали ограничить темы проповедей сюжетами Свящ. Писания и Житий святых, официально признанных католич. Церковью. В тех регионах, где были распространены еретические учения (напр., учение *лоллардов* в Англии) или др. религии (ислам и иудаизм в Испании), в проповедях, носивших гл. обр. полемический характер, часто затрагивались догматические вопросы. Проповедники призывали мирян (прежде всего богатых горожан) отказать от греховных наслаждений и обратиться к аскетической жизни первых христиан; так, пришедший к власти во Флоренции в 1494 г. монах-доминиканец Дж. Савонарола, стремясь исправить общественную нравственность, устраивал сбор и сожжение предметов роскоши, светских книг, игральные карты. Напротив, призывы францисканских проповедников к распространению благочестивых братств, созданию ломбардов и благотворительной деятельности способствовали смягчению социальных конфликтов в итал. городах, затронутых экономическим кризисом и Итальянскими войнами (1494–1559).

Важную роль в распространении идей реформ в католич. Церкви сыграли полумонашеские общины, объединявшие клириков и мирян, которые вели монашеский образ жизни, но часто не приносили монашеские обеты. Движение «нового благочестия» (см. *Devotio moderna*) было вдохновлено идеями картузианца Герта *Грооте* (1340–1384), который критиковал представителей секулярного духовенства за то, что они живут мирской жизнью, не следуют примеру св. апостолов и пренебрегают пастырскими обязанностями. Созданная Грооте община *братьев общей жизни* представляла собой объединение клириков (в т. ч. священников) и мирян (мужчин, обычно готовившихся к рукопо-



ложению, и женщин), не приносивших монашеских обетов, но проживавших вместе для того, чтобы вести целомудренную жизнь в трудах и молитвах. Аскетические практики братьев и сестер общей жизни были довольно умеренными: следовало регулярно молиться и размышлять о Страстях Христовых (поощрялось следование аффективной традиции медитаций, предполагавшей мысленное представление в мельчайших деталях Страстей); частью социальной работы переписчиков (для мужчин; братья общей жизни занимались переписыванием или составлением наставительных текстов, а также изготовлением копий Евангелий и часословов, предназначенных для мирян) или прядение и ткачество (для женщин). Произведенные общиной продукты продавались, вырученные деньги тратились на нужды общины. Изготовление книжной продукции и обязательное для медитативной практики знакомство с текстами Свящ. Писания,

стали терциариями ордена францисканцев.

В позднее средневековье разъяснение католич. толкования таинства Евхаристии и догмата о трансубстанции, принятого IV Латеранским Собором, стало важной частью католич. учения, которое должны были донести до мирян проповедники. Догмат о реальном, телесном присутствии Христа под видом хлеба и вина в Евхаристии получил развитие в рассказах о чудесах с начавшей кровоточить *гостией*. В XIV–XV вв. популярностью стали пользоваться рассказы о мессе папы Римского свт. *Григория I Великого*: усомнившийся в истинности догмата своими глазами увидел, как меняется гостия после установительных слов, произнесенных свт. Григорием Великим (в разных версиях гостия превращалась то в кровотокающую плоть, то в распятого Иисуса Христа) (см.: *Rubin M. Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture. Camb., 1991. P. 108–128*). Эта история многократно воспроизводилась в рукописях

ния Св. Даров, совершать коленипреклонение в этот момент, выставляя освященную гостию в дароносице на обозрение верующих в церкви. Когда дароносицу несли по улицам в частный дом для причащения тяжелобольного, встречные должны были опускаться на колени.

В XIII–XV вв. получают распространение праздники и благочестивые практики, связанные с почитанием Христа и Евхаристии. Важное значение имело развитие почитания Тела Христова (*Corpus Christi*). В 1264 г. папа Римский Урбан VI установил общецерковный праздник в честь Тела Христова, к-рый, однако, стал широко отмечаться только после повторного утверждения папой Иоанном XXII (1317). В XIV в. праздник Тела Христова был включен в церковные календари, его популярности способствовали возникавшие повсюду братства Св. Тела Христова. Развивались и др. католические культы — Пяти Ран Христовых, Св. Имени Христова, Св. Сердца Христова и др. Почитание Св. Имени Христова обычно связывают с проповеднической деятельностью католич. св. Бернардина Сиенского и францисканцев-обсервантов, но оно было свойственно и доминиканцам (напр., нем. мистика Генриху Сузо), и его быстро подхватили монахи нищенствующих орденов. Сосредоточенное внимание к Страстям Христовым определило развитие почитания Честного Креста. В Зап. Европе в церквях хранилось много фрагментов Креста; они являлись объектами паломничества, но их многочисленность (а в позднее средневековье их число умножилось) вызывала сомнение в подлинности. Кроме того, европ. ландшафт был размечен крестами, к-рые устанавливались на путях паломников и порой сами становились объектами паломничества.

Важной чертой позднесредневеков. благочестия было почитание Пресв. Богородицы. Хотя францисканцы и доминиканцы продолжали спорить о непорочном зачатии Девы Марии (см. *Зачатие прав. Анной Пресвятой Богородицы*), на 36-й сессии Базельского Собора было сформулировано католич. учение об этом (соборное постановление получило статус «благочестивое мнение», но его противникам запрещалось проповедовать против него). Был установлен общецерковный праздник



*Месса свт. Григория I Великого.
Роспись капеллы
Св. Причастия
в ц. св. Иоанна Евангелиста
в Брешии. 1521–1524 гг.
Худож. Дж. Романино*

творений отцов Церкви и святых способствовали росту грамотности членов общин. При общинах братьев общей жизни действовали школы для мирян; задачей этих школ было распространение знаний о Свящ. Писании и благочестивых практиках. Общины братьев и сестер общей жизни получили широкое распространение на севере Нидерландов и в Германии. Почти с момента возникновения эти объединения подвергались давлению со стороны офиц. церковных властей, настаивавших на принесении их членами формальных монашеских обетов и вступлении их в к.-л. из существующих монашеских орденов. Уже в 1383 г. часть братьев и сестер общей жизни приняла устав каноников и канонисс ордена августинских регулярных каноников, образовав Виндесхаймскую конгрегацию (см. *Братья общей жизни*). Позднее мн. братья и сестры общей жизни

и в печатных книгах, изображалась на гравюрах и картинах. Довольно часто описывались явления Христа в гостии. Так, в 1520 г. в Линкольншире (Англия) прихожанин утверждал, что увидел в гостии, вознесенной над головой священника во время поднятия (*elevatio*) Св. Даров, образ Младенца (см.: *Swanson R. N. Religion and Devotion in Europe, c. 1215 — c. 1515. Camb., 1995. P. 164*). До 2-й пол. XVI в. объектом паломничества был г. Вильснак (ныне Бад-Вильснак, Германия), где, по преданию, после пожара в церкви в 1383 г. 3 хранившиеся на алтаре гостии были найдены неповрежденными с каплей крови внутри каждой из них (сомнения в чудесном характере находок высказывали некоторые прелаты, в т. ч. папский легат *Николай Кузанский*). Освященная гостия обрела статус святыни, с ней были связаны особые благочестивые практики — обычай зажигать свечи и звонить в колокол во время возноше-



Непорочного Зачатия Девы Марии (8 дек.), что во многом определило дальнейшее развитие почитания Пресв. Богородицы в католической Европе в XVI–XVIII вв. (догмат



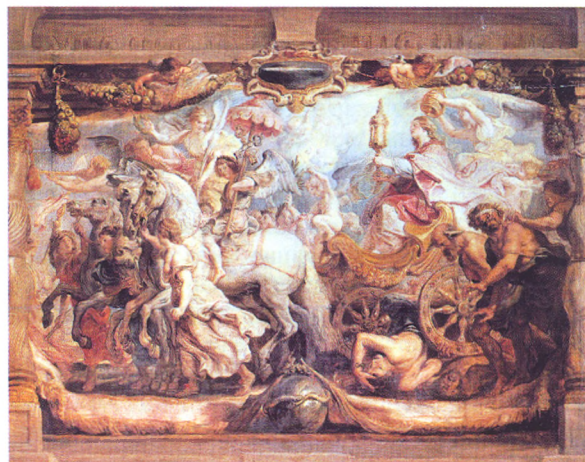
Семь скорбей Пресв. Богородицы.
1518–1535 гг.
Худож. А. Изенбрант
(ц. Пресв. Богородицы в Брюгге)

о непорочном зачатии Девы Марии утвержден буллой «Ineffabilis Deus» папы Пия IX от 8 дек. 1854). С почитанием Пресв. Богородицы связано и развитие почитания Ее родителей (см. *Иоаким и Анна*). Праздник св. прав. Анны был установлен папой Урбаном VI в 1386 г., хотя праздник св. прав. Иоакима папа Римский Юлий II утвердил только в нач. XVI в. Объектами паломничества становились места хранения богородичных реликвий — предметов Ее одежды (напр., покров Пресв. Богородицы в Шартре), а также дома Св. Семейства, чудесным образом перенесенного из земель неверных в одну из христ. стран: дом в Лорето (почитание оформилось в кон. XIII в.), его воспроизведение в Уолсингеме (графство Норфолк). С почитанием Страстей Христовых было тесно связано почитание Богоматери Скорбящей. Именно этот образ чаще всего воспроизводился в позднесредневек. живописи, скульптуре и позднее на гравюрах. Важной формой почитания Пресв. Богородицы было и распространение благочестивой практики молитв *розария*, т. е. цикла *Ave, Maria*, количество к-рых обычно подсчитывали при помощи четок.

Сосредоточенность на Страстях Христовых была важной частью католич. практик мистического союза с Богом. При сохранении мистической традиции, подразумевавшей полное самоотрицание и принятие непознаваемости и неограниченно-

сти Бога, позднесредневек. мистики (особенно в сочинениях, адресованных мирянам) предпочитали аффективную традицию, предполагавшую эмоциональную вовлеченность и стремление к почти или полностью физическому ощущению сопричастности Страстям Христовым при помощи воображения и задействования всех органов чувств. Сочинения позднесредневек. мистиков — Иоанна Экхарта, Ричарда Ролле, Юлианы Нориджской, *Екатерины Сиенской*, *Биргитты Шведской* и др. — распространились за пределами монашеских общин и оказывали большое влияние на благочестивые практики мирян.

На рубеже XV и XVI вв. в Европе, как среди церковных служителей, так и среди мирян (чаще всего знатного происхождения или принадлежавших к состоятельным горожанам), появились группы людей, религ. жизнь к-рых определялась как благочестивыми практиками, сосредоточенными на почитании Христа и Его Страстей, так и стремлением к покаянию, глубокому осознанию собственной греховности и значения Жертвы Христа, а также знакомством с основами католич. вероучения («понимающая вера»). Это подготовило почву для церковных преобразований: от духовенства бу-



Триумф Церкви.
1625 г. Худож. П. П. Рубенс
(Прадо, Мадрид)

дуг требовать выполнения пастырских обязанностей, а от мирян отказа от «суеверных» практик (к ним могли относиться нек-рые аспекты почитания святых и св. мощей, веры в чистилище и практики заказа поминальных месс и приобретения индульгенций, а также связанные с индульгенциями злоупотребления, использование паралитургических объектов (освященной воды, гостий и др.) в «магических», с т. зр.

буд. реформаторов, целях). Однако в борьбе с суевериями и церковными злоупотреблениями часть сторонников церковных реформ сочла нужным отказаться не только от искажений ряда благочестивых практик (напр., почитания святых), но и от нек-рых положений католич. вероучения, выйдя, т. о., за рамки католич. ортодоксии и создав вполн. новые конфессиональные объединения (см. статьи *Реформация*, *Протестантизм*).

Общая характеристика. В ходе К. были развиты и систематизированы те тенденции внутрицерковных преобразований, к-рые на протяжении неск. десятилетий нарастали в Зап. Европе и стали причинами в т. ч. и для протестант. Реформации. Пытаясь противодействовать реформационному движению, папы Римские поначалу прибегали к церковному осуждению и *интердиктам*, и только успехи протестантизма в 20–30-х гг. XVI в., прежде всего вне Италии, заставили папство обратиться к решительным мерам и приложить усилия по сплочению всех католич. сил. Решения Тридентского Собора, посвященные вопросам католич. вероучения, очертили догматические границы католич. учения; унификация богослужебных книг и литургических практик определила стандарт католич. богослужения и укрепила влияние Папского престола в этой сфере, поскольку литургичес-

кая реформа проводилась по римским образцам и при руководстве из Рима. Реформы папской курии, епископата, приходского и орденского духовенства должны были способствовать улучшению нравов мирян и подготовке усердных пастырей, полностью посвятивших себя распространению католич. вероучения и борьбе с протестантизмом (о спорах богословского и вероисповедного характера между католиками и протестантами см. ст. *Коллоквиумы*) и суевериями. На это была нацелена утвержденная Собором программа религ. образования, к-рое также



стандартизировалось и определялось догматическими решениями Собора и составленным в соответствии с соборными предписаниями Римским катехизисом (1566). Сутью христианской жизни должно было стать обращение от греха к праведности, к-рое могло принимать разные формы: изменение образа жизни или отказ от ложной веры, поэтому важной частью жизни католич. Церкви раннего Нового времени была миссионерская деятельность. В зависимости от адресата католич. миссия могла иметь разные задачи: обращение в католич. веру инаковерующих (язычников, протестантов) вызывало к жизни миссионерскую деятельность на протестант. территориях и за пределами Европы, а также появление огромного объема полемической и наставительной литературы («миссия пера», как называли ее иезуиты); в XVII–XVIII вв. проповеднические миссии действовали в разных областях католич. Европы, наставляя в католич. вере погрязших в суевериях крестьян. Миссионерская деятельность обеспечивалась структурами религ. орденов и конгрегаций, но с XVII в. она направлялась и контролировалась из Рима, где в 1622 г. была создана Конгрегация пропаганды веры.

Оборонительная функция К. — защита католиков от распространения ереси — выполнялась гл. обр. посредством контроля над книжной продукцией (вводились в действие общецерковный и местные Индексы запрещенных книг). Обязанность выявления, наказания (и попытки обращения) еретиков возлагалась на епископские суды, за исключением тех стран, где подобные вопросы находились в юрисдикции инквизиции (Испания, Португалия, Италия), поэтому формы преследования протестантов и представителей нехристианских конфессий в разных странах во многом отличались и в большей степени зависели от местных условий, нежели от тридентской программы К.

Религиозные ордены и конгрегации. В странах, охваченных протестант. движением, мн. мон-ри были разграблены и разрушены, а там, где протестантизм стал гос. религией (Дания, Швеция, Англия, Шотландия, нек-рые нем. княжества и др.), католич. обители были закрыты, монастырское имущество конфискова-



Дела милосердия.
Фрагмент фриза на фасаде больницы в Пистойе. 1526–1528 гг.
Скульптор Санти ди Микеле

но, бывш. монахи либо переведены в разряд секулярного духовенства и стали приходскими священниками (в случае, если они уже имели соответствующий сан), либо получили пенсии. Подвизавшимся в монастырях *конверсам*, не принесшим монашеские обеты братьям-мирянам и монастырским слугам компенсации не полагались; в большинстве случаев они пополняли ряды нищих. В 1-й трети XVI в. августинские регулярные каноники лишились всех конвентов в Англии и Германии. Ок. 800 из 3 тыс. обитателей были утрачены орденом бенедиктинцев. Задачей К. стало восстановление позиций монашества. В странах, не затронутых напрямую Реформацией, этот процесс часто был связан с внутренней реформой орденов: ужесточением монашеских уставов, стремлением строго следовать примерам апостольской жизни. Возвращение к изначальным затворническим, аскетическим и созерцательным правилам являлось целью реформирования жен. и муж. мон-рей в орденом *кармелитов*, введенного в 60–70-х гг. XVI в. католич. святыми *Терезой Авильской* (1515–1582) и *Хуаном де ла Крусом* (1542–1591); результатом этих преобразований стало появление ордена босых кармелитов. В 1-й пол.—сер. XVII в. заметен рост влияния реформированных бенедиктинских конгрегаций (Сен-Ван, Сен-Мор (см. *Мавристы*) во Франции, Вальядолид в Испании и др.), члены к-рых стремились вернуться к строгому соблюдению бенедиктинского устава. Доминиканцы были одной из главных движущих сил К.: члены ордена вели активную проповедническую деятельность и участвовали в работе инквизиции. В XVI–XVII вв. число монахов-доминиканцев увеличилось вдвое, достигнув

30 тыс. чел. Во францисканском орденом росло число монахов, строго соблюдавших требование абсолютной бедности. Так, к 1775 г. францисканцев-конвентуалов насчитывалось ок. 25 тыс., а францисканцев-обсервантов — до 77 тыс. чел. (см.: *Bireley*. 1999. P. 27).

Др. особенностью деятельности монашеских орденов в период К. стала осознанная потребность поддерживать социальную миссию католич. Церкви в заботе об обездоленных. Каритативная и пастырская деятельность вместе со стремлением вести монашеский образ жизни в строгой бедности стали основными чертами новых религ. орденов и конгрегаций секулярного духовенства, к-рые в XVI в. появились в Италии, а затем постепенно распространились за ее пределы. Активной проповеднической деятельностью среди беднейших слоев населения, помощью больным и нуждающимся, пастырским окормлением заключенных в тюрьмах занимались члены ордена капуцинов. Они ухаживали за заболевшими во время эпидемий чумы в 1576–1577 и 1629–1631 гг. в Италии, Испании и во Франции, содержали лепрозории. Для помощи бедным капуцины организовывали «лавки Христовы» (*botteghe di Cristo*), где продукты продавались по низким ценам, городские зернохранилища, в голодные годы снабжавшие бедняков хлебом, и ломбарды (*monti di pietà*), выдававшие беспроцентные ссуды нуждавшимся. В XVII в. капуцины одними из первых организовывали миссии в сельской местности, где проповедники простым, понятным простолюдям языком наставляли местных жителей в католической вере; задача монахов состояла также в том, чтобы подвигнуть людей к исповеди и покаянию, способствовать примирению



враждующих семейств и установлению мира в местной общине. Капуцины активно проповедовали в регионах, охваченных влиянием протестант. Реформации: на границе со Швейцарией, где способствовали восстановлению в 1594–1598 гг. структур католич. Церкви в Шабле (ныне деп. В. Савойя, Франция), в Ирландии, Шотландии, Германии.

В 1524 г. в Риме католический св. *Казтан Тиенский*, архиеп. Бриндизи Джованни Пьетро Караффа (впосл. папа Римский *Павел IV* (1555–1559)), пресвитеры Бонифацио да Колле и Паоло Консильери основали орден *театинцев* (орден регулярных (уставных) клириков Божественного Провидения). Личная аскеза и благочестие членов ордена (надлежало участвовать в общих богослужениях, прежде всего в Евхаристии, обязательно причащаться, поощрялось почитание гостии) соединялись с активным социальным служением (театинцы работали в госпиталях, ухаживали за больными, помогали бедным и неимущим) и проповеднической деятельностью. В орден вступали, как правило, представители знатных семей; добровольные пожертвования родственников давали ордену средства к существованию, т. к. в нем соблюдалось строгое правило бедности — братьям запрещалось даже просить милостыню. Соблюдение литургических часов и ежедневные богослужения сближали театинцев с традиц. католич. монашеством. Одной из целей ордена было повышение стандарта поведения и подготовки духовенства. Общины театинцев создавались гл. обр. в городах: в Турине, Генуе, Венеции, Милане, Палермо, Мессине и Лечче. С XVII в. орден действовал во Франции и Португалии.

В 1531 г. католич. св. Иероним (Джироламо) Эмильяни организовал в Венеции, Бергамо и Комо приюты для сирот и беспризорных детей, где подвизались как клирики, так и миряне; позднее он основал Об-во служителей бедным (см. *Сомаски*), конгрегацию регулярных клириков для ухода за немощными и нищими. Члены новой конгрегации оказывали помощь бедным и пострадавшим от войн и болезней. Под управлением сомасков находились несколько госпиталей, сиротские дома и приюты для раскаявшихся проституток, однако основной задачей конгрегации было



Католич. св. Джованни Леонарди.
Скульптура
в ц. Санта-Мария-ин-Кампителли
(Рим). XX в.

обучение и наставление в вере (катехизация) сирот и мальчиков из бедных семей.

Орден регулярных клириков св. ап. Павла (известны как *варнавиты*, по названию ц. св. Варнавы в Милане, ставшей резиденцией ордена) был создан в 1530 г. представителями знати — католич. св. Антонио Марией Дзаккариа, Бартоломео Феррари и Джакомо Антонио Мориджа; в 1533 г. бреве «*Vota per quae vos*» орден утвердил папа Римский *Климент VII* (1523–1534). Варнавиты ухаживали за больными в госпиталях, оказывали помощь заключенным в тюрьмах, вели активную пастырскую деятельность: пропове-



Католич. св. Камилло
де Леллис
спасает больных
от наводнения.
1746 г.
Худож. П. Сюблейра
(Музей Рима)

вали в городах, организовывали проповеднические миссии в деревни, исповедовали. Постепенно члены ордена стали заниматься педагогической деятельностью в открытых ими школах и интернатах для маль-

чиков. В XVI в. орден действовал только в Италии, но после того как в орденский устав были внесены изменения, позволившие открывать новые школы (1608), общины, госпитали, приюты и образовательные учреждения варнавитов появились во Франции, в герцогстве Савойя, Австрии, Венгрии и Чехии. В 20-х гг. XVIII в. в ведении ордена находилось более 700 школ (см.: *Bireley*, 1999. P. 35).

В 1574 г. католич. св. Джованни Леонарди основал в Лукке общину регулярных клириков Богоматери (леонардины, по имени основателя ордена); в 1583 г. новый орден был утвержден Алессандро Гвидичони, еп. Лукки, в 1595 г. деятельность леонардинов одобрил папа *Климент VIII* (1592–1605) и передал орден в юрисдикцию Папского престола (бреве «*Ex quo majestas*»). Членов ордена объединяло особое почитание Пресв. Девы Марии и активная социальная деятельность: леонардины проповедовали, исповедовали и причащали мирян, ухаживали за больными в госпиталях, принимали последнюю исповедь и причащали умирающих. Также они наставляли детей в католической вере; орден содержал несколько школ для мальчиков. Леонардины действовали фактически только в Италии (в Риме, Генуе, Милане и Неаполе).

В 1582 г. в Риме был основан орден регулярных клириков — Об-во служителей больным (камиллианцы, по имени основателя, бывшего врача Камилло де Леллиса); его члены занимались призрением бедных и больных. Деятельность камиллианцев была одобрена в 1586 г. папой *Сикстом V* (1585–1590); ор-

ден утвержден буллой «*Illius qui pro gregis*» папы *Григория XIV* (1590–

1591). В XVII в. общины камиллианцев действовали не только в Италии, но и в Испании и испан. колониях в Лат. Америке. Там деятельность камиллианцев несколько изменилась: члены ордена стали заниматься так-



же религ. образованием (катехизацией) детей.

Главным орудием К. стал орден иезуитов (основан в 1534 католическим св. Игнатием *Лойолой*, утвержден в 1540 папой Римским *Павлом III* (1534–1549)). Члены Об-ва Иисуса не были связаны кругом ежедневных совместных молитв и богослужений; целью ордена была пастырская деятельности среди мирян (в т. ч. среди не католиков) и обращение их ко Христу. Полноправными членами ордена могли стать только те клирики, к-рые прошли новициат и терциат, принесли обеты бедности, целомудрия и послушания и «четвертый обет» — безоговорочного послушания папе Римскому, и были рукоположены в сан пресвитера. Лица, не принешие «четвертого обета» и, как правило, не имеющие сана пресвитера, оставались в ордене как братья. Структура ордена отличалась одновременно централизацией (подчинением генералу в Риме) и гибкостью (орден состоял из провинций, руководство к-рыми осуществлялось провинциалами, назначенными генералом ордена), что давало возможность быстро приспособиться к политическим обстоятельствам. Орден иезуитов был организован как сообщество миссионеров. В 1541 г. один из основателей ордена, католический св. Франциск *Ксаверий*, отправился с проповедью христианства в Индию, а затем в Китай, положив начало заморским миссиям иезуитов (действовали в Индии, Китае, Японии, Африке и Лат. Америке вплоть до роспуска ордена в 1773). Иезуиты вели активную проповедническую и образовательную деятельность в тех европ. странах, где распространялся протестантизм, опираясь на покровительство местных элит (в Свящ. Римской империи, особенно в Баварии, Австрии, Чехии, Венгрии, и Польше), а иногда вопреки противодействию правительств и порой с риском для жизни (в Ирландии, Англии, Нидерландах и Скандинавских странах). Иезуиты проповедовали также в сельских районах Италии, Испании, Португалии и Франции, наставляли жителей в христ. вере, боролись с проявлениями местных обрядов, считая их языческими суевериями.

Создание иезуитами собственной системы образования способство-

вало стремительному росту ордена (в 1540 — 10 членов, в 1556 (на момент смерти Лойолы) — 1 тыс., в 1565 — 3,5 тыс., в 1626 — более 15 тыс. чел.). Подготовка новых членов к проповеднической деятельности велась в орденских школах. Первая иезуитская коллегия была основана в Гандии (Валенсия, Испания) в 1546 г. по настоянию покровительствовавшего иезуитам герц. Франсиско де Борхи (Борджа; вполн. генерал ордена иезуитов (1565–1572), канонизирован в 1610 папой Римским *Павлом V* (1605–1621)). В 1548 г. в Мессине (Сицилия) открылась 1-я иезуитская школа для мирян; в 1551 г. основана Римская коллегия (см. *Григорианский университет*). Коллегии обычно основывали на средства, пожертвованные богатыми покровителями — монархами, представителями местной аристократии или городскими общинами. В 1556 г. действовало более 30, в 1579 г. — более 140, в 1626 г. — более 400 коллегий, а накануне роспуска в 1773 г. иезуиты управляли более чем 800 коллегиями в Европе и за ее пределами. Иезуиты создавали также семинарии для подготовки священников. В 1-й пол. XVII в. под управлением ордена находилось ок. 100 семинарий и школ. В 1749 г. у ордена было 669 коллегий, 176 семинарий и школ (см.: *Pochia Hsia*. 2005. P. 32). Образование в иезуитских коллегиях было бесплатным, однако предполагалось, что те, кто поступали в эти учебные заведения, уже освоили азы латинского языка, что исключало из числа учеников детей простолюдинов; на практике учеников набирали из семей дворянства и городского патрициата. Коллегии предлагали самый прогрессивный на тот момент способ обучения: деление на классы в соответствии со способностями учеников и перевод их в старший класс в зависимости от уровня знаний; телесные наказания не применялись. Программа предусматривала изучение древних языков и получение образования в гуманистических традициях; в коллегиях преподавали риторику, математику и физику. Выпускники коллегий были востребованы в качестве чиновников на гос. службе, так и местных магистратов и юристов, что делало иезуитские учебные заведения привлекательными не только для католиков, но и для протестан-

тов (Германия, Франция) и православных (Польша). А поскольку существенная часть курса была посвящена католич. богословию и этике, обучение в коллегиях нередко способствовало обращению инославных учеников в католич. веру. Кроме того, в Риме были созданы особые коллегии для буд. католических миссионеров в Германии, Англии, Шотландии, Ирландии. Распространенные в коллегиях религ. практики — выполнение т. н. духовных упражнений (специально разработанных Лойолой медитаций), молитвы розария, деятельность братств Пресв. Девы Марии, объединявших не только преподавателей и студентов, но и горожан, существенно повлияли на духовную культуру западноевроп. стран.

Членов Об-ва Иисуса приглашали преподавать в европ. ун-ты. Так, уже в кон. 1548 г. герц. Вильгельм IV Баварский обратился к Лойоле с просьбой прислать образованных иезуитов для реорганизации в Ингольштадте ун-та, к-рый, по замыслу герцога, должен был стать форпостом католич. учености. В Баварию были направлены иезуиты Клод Леже, Альфонсо Сальмерон и католич. св. Петр *Канизий*. Иезуиты составили учебные пособия по всем предметам школьной и университетской программ (в т. ч. и по естественным наукам), а также необходимые для проповеднической деятельности католич. катехизисы, сборники гомилий и духовных увещаний. Для успешной миссионерской деятельности вне Европы члены ордена изучали и разрабатывали грамматики местных языков, на к-рые переводили Свящ. Писание и богослужебные тексты. Иезуиты, следуя своей «миссии пера», были авторами многочисленных наставлений, обращенных к европ. христианам, полемических произведений, призванных опровергать учения представителей др. конфессий и отстаивать истинность католич. веры. Религ. полемика в свою очередь привела к развитию исторических исследований (прежде всего в области церковной истории).

Деятельность ордена пиаристов, основанного в Риме в 1602 г. испан. пресв. Хосе де Каласансом, тоже была связана со школами, где мальчики из бедных рим. семей наряду с наставлениями в католической вере получали бесплатное начальное



образование, а также осваивали азы ремесел, позволявшие им обрести профессию и найти работу. В 1646 г. орден насчитывал ок. 500 братьев, в 1724 г. — 1680, а к кон. XVIII в. — ок. 3 тыс. чел. Пиаристы трудились в Италии, Польше, а также в нем. и австр. владениях Габсбургов.

Помимо религ. орденов возникало и немалое число конгрегаций, объединенных не обетами или общим имуществом (члены таких конгрегаций обычно сохраняли свои источники дохода), а миссионерскими целями и религ. практиками. С кон. XV — нач. XVI в. в Италии действовали оратории (от лат. orare — молиться) Божественной любви (в Генуе основан в 1497, в Риме — ок. 1515, в Неаполе — в 1517) — добровольные объединения клириков и мирян, к-рые выступали за проведение реформы католич. Церкви путем возрождения молитвенных практик, в т. ч. совместных, утверждения благочестивого образа жизни католиков, оказания помощи больным и нуждающимся. В Риме католич. св. Филипп Нери основал конгрегацию *ораториан*, объединившую католических священников, но допускавшую и ассоциативное членство мирян (что было особенно важно для занятий благотворительностью). В 1575 г. деятельность конгрегации была одобрена папой Римским Григорием XIII. Члены конгрегации ораториан — представители секулярного духовенства — не приносили монашеских обетов и сохраняли свои доходы (общая касса пополнялась вкладами каждого из членов по подписке). Общины были самостоятельны, конгрегация не имела общего капитула. Основная деятельность ораториан была связана с богослужениями, общими для членов конгрегации и мирян, с регулярными проповедями (4 получасовые проповеди в день) и участием в таинствах; поощрялись частые исповеди и причастие: в кануны больших праздников в церквах, принадлежавших конгрегации, постоянно находились священники, готовые принять исповедь, с тем чтобы в праздник как можно больше простых мирян могли причаститься Св. Даров. Особое внимание уделялось музыке, к-рая звучала во время мессы. Специально для конгрегации ораториан написал неск. произведений композитор Дж. П. да Палестрина (1525/26–1594). Общины оратори-

ан, появившись в Италии (Неаполь, Рим), в XVII в. распространили свою деятельность за пределы полуострова (Испания, Португалия, Польша, Лат. Америка, Гоа, Цейлон (ныне



Пресв. Богородица с Младенцем и прп. Венедикт Нурсийский, католич. святые Доминик де Гусман, Пьетро Мороне (папа Римский Целестин V), Филипп Нери. Алтарь в ц. св. Марии в Файфоли (Италия). 1705 г. Худож. Дж. Кастеллано

Шри-Ланка)). Франц. община ораториан была основана в Париже в 1611 г. католическим проповедником и богословом Пьером де Берюлем (с 1627 кардинал). К 1629 г. в стране было уже 60 общин (ок. 400 членов), в 1702 г. — 78 общин (581 священник). По настоянию Папского престола ораториане во Франции занимались религ. образованием; к 1631 г. под их управлением находилась 31 коллегия.

В 1592 г. пресв. Сезар де Бю основал в Авиньоне конгрегацию Христианского учения, члены к-рой преподавали и наставляли в католич. вере. В Риме община конгрегации появилась в нач. XVII в.; ее члены учили детей из бедных семей, исповедовали и причащали бедняков, а также совершали публичное чтение молитв розария, способствуя распространению этой религ. практики. К 1690 г. во Франции под управлением конгрегации Христианского учения находилось 39 коллегий, а в XVIII в. — ок. 400; это были не только школы для мальчиков, но и семинарии для подготовки приходских священников. В целом ре-

лигиозные конгрегации во Франции уделяли больше внимания образовательной деятельности и пастырской работе. Так, члены конгрегации миссионеров (*лазаристы*, получили название по находившемуся в их ведении госпиталю Сен-Лазар в Париже), основанной в 1625 г. католич. св. Венсаном де Полем, занимались миссионерской деятельностью в сельских приходах, организовывали там регулярные проповеднические миссии. Лазаристы, а также члены Об-ва св. Сульпиция (сульпициане, 1641–1642) и эвдисты (1643) видели своей задачей повышение образовательного и проповеднического уровня приходского духовенства, для чего создавали семинарии. В 1760 г. во Франции насчитывалось 153 семинарии, 60 из них управляли лазаристы, 32 — иезуиты, 20 — сульпициане, 14 — ораториане, 14 — члены конгрегации Христианского учения, 13 — эвдисты.

В кон. XV — 1-й пол. XVI в. в Европе было значительно реформировано жен. монашество. Правило затвора вводилось в жен. обителях на всей католич. территории, в т. ч. там, где раньше существовали автономные и открытые жен. общины (бегинки, сестры общей жизни и др.), с целью оградить монахинь от соблазнов мира и защитить их целомудрие; распространилась типичная для католических стран Средиземноморья система контроля со стороны мужчин-клириков над жен. монашескими общинами. В 1563 г. Тридентский Собор распространил правило затвора на все жен. обители (СТридент. Т. 9. Р. 1080–1081), в 1566 г. папа Пий V (1566–1572) подтвердил это положение буллой «Circa pastoralis», что вступало в противоречие с намерением возникших одновременно с мужскими жен. орденов и конгрегаций служить в миру и преобразовывать его, активно участвуя в благотворительной и образовательной деятельности.

Ангелики св. Павла в 30-х гг. XVI в. появились в Милане как часть религ. движения, к-рое в дальнейшем послужило созданию ордена варнавитов. Первоначально ангелики существовали как орг-ция благочестивых женщин-мирянок при муж. ордене. Мужчины и женщины, в т. ч. и миряне, активно участвовали в жизни общины, занимаясь благотворительной деятельностью; сестры-ангелики оказывали помощь тем



падшим женщинам, к-рые стремились к покаянию. Лидерами жен. части движения были Лудовика Торелли, гр. Гуасталлы, и Вирджиния Негри (монашеское имя — Паола Антония), чей духовный авторитет внутри общего движения признавали и мужчины-клирики (в 1536 ее деятельность внимательно изучила инквизиция, но ничего предосудительного обнаружено не было). Ангелики и варнавиты совместно обсуждали духовные дела, участвовали в покаянных процессиях. С оформлением самостоятельных жен. и муж. орденов монахини-ангелики были подчинены правилу затвора; им пришлось прекратить социальное служение.

Об-во смиренных сестер св. Урсулы (см. *Урсулилки*) основала в Брешиа в 1535 г. францисканка-терциарка католич. св. Анджела Меричи, вокруг к-рой объединилась небольшая община женщин. Они вместе молились, помогали больным и девочкам-сиротам, занимались религ. образованием девочек. Первые урсулилки происходили из городской среды; они приносили лишь обет целомудрия и иногда даже жили дома, в кругу семьи. Такая гибкая организация напоминала общежития бегинок (бегинажи) в Сев. Европе. Активная публичная деятельность урсулинок получила широкое распространение в североитал. городах и привлекла внимание церковных властей. Постепенно благочестивых женщин вынудили подчиниться правилам, напр. с 1540 г. урсулилки стали носить монашеские облачения. В 1566 г. урсулилки начали свою деятельность в Милане, где им покровительствовал архиеп. Карло Борромео. Он поручил ордену катехизацию девочек в своем диоцезе, однако настоял на том, чтобы в соответствии с решениями Тридентского Собора урсулилки жили только в конвентах и соблюдали правило затвора (в 1582 утверждено папой Римским Григорием XIII (1572–1585)). Школы для девочек стали организовывать при конвентах урсулинок. С кон. XVI в. общины урсулинок действовали в Авиньоне (как жен. ветвь конгрегации Христианского учения) и во Французском королевстве. В отличие от итальянских французские урсулилки происходили в основном из знатных семей и пользовались покровительством королевского двора. Урсулин-



Католич. св. Анджела Меричи.
Икона со сценами Жития.
XXI в.

(ц. Сент-Анджела-Меричи в Брешии)

ки соблюдали правило затвора, вели созерцательный образ жизни, но при этом содержали школы, где девочки получали бесплатное (прежде всего религиозное) образование. В XVIII в. во Франции насчитывалось ок. 12 тыс. урсулинок, орден содержал 320 школ (см.: *Bireley*. 1999. P. 204).

Подобную эволюцию претерпел и орден визитанток (орден Посещения Пресв. Девы Марии), основанный во Франции в 1610 г. католич. святыми Жанной Франсуазой де Шанталь и Франциском Сальским. Хотя предполагалось, что женщины, вступив в этот орден, будут вести созерцательный образ жизни, удалившись от мира и сосредоточившись на молитве, визитантки активно занимались образовательной и благотворительной деятельностью. Основатели ордена сопротивлялись введению правила затвора, к-рое тем не менее было навязано монахиням. Поскольку мн. монахини имели аристократическое происхождение, орденские школы превратились в пансионы для девушек из знатных семей, тем самым была ограничена образовательная миссия визитанток. В XVII в. во Франции и в Лотарингии насчитывалось 149 конвентов ордена (см.: *Po-chia Hsia*. 2005. P. 39).

Стремление к активной деятельности в миру во мн. случаях было следствием влияния иезуитов, которые поддерживали распространение жен. орденов и конгрегаций, а члены этих орденов и конгрегаций в свою

очередь принимали иезуитов как исповедников и следовали модифицированному правилу Об-ва Иисуса. Такая тенденция противоречила вводимому после Тридентского Собора правилу затвора; чтобы избежать конфликтных ситуаций, жен. общины, ставившие своей целью благотворительную деятельность и работу в школах, где девочки получали религ. и светское образование, не стремились иметь статус религ. ордена. Часто у них был статус религ. конгрегаций, члены к-рых либо вовсе не давали монашеских обетов, либо приносили их на определенное время (на год) с повторением их по истечении этого срока. Один из самых радикальных путей был предложен англичанкой Мэри Уорд. В 1609 г. она основала в г. Сент-Омер (Испан. Нидерланды; ныне деп. Па-де-Кале, Франция) Ин-т Блаженной Девы Марии — общину, которая создавалась как жен. параллель ордену иезуитов. «Английские сестры», как называли последовательниц Уорд, сосредоточились на образовании для девочек, следуя адаптированной программе иезуитских коллегий. Вскоре были основаны школы (и общины) в Льеже (1616), Кёльне (1620), Трире (1621), Риме (1622), Неаполе (1623), Перудже (1624), Мюнхене и Вене (1627), Пресбурге (ныне Братислава) и Праге (1628). По примеру иезуитов Уорд пыталась организовать жен. конгрегацию миссионерок, к-рые проповедовали бы католич. вероучение в странах, где католики жили рядом с протестантами; однако миссионерские амбиции Уорд были сочтены неподобающими женщинам. Под давлением иезуитов (создание жен. ветви в ордене было запрещено Лойолой) общины «английских сестер» распустили, а Уорд в 1637 г. отправили в Англию (где она до своей кончины в 1645 занималась проповедью католич. веры). Созданные «английскими сестрами» школы сохранились, они пользовались большой популярностью и покровительством местной католич. знати (особенно в Свящ. Римской империи); общины, содержавшие эти школы, со временем превратились в самостоятельные женские конгрегации. Тем не менее другие женские объединения, занимавшиеся образованием девочек, продолжали пользоваться покровительством ордена иезуитов, как, напр., Сестры св. Екатерины —





община, основанная Региной Протманн в кон. XVI в., или урсулинки в Кёльне.

На рубеже XVI и XVII вв. много новых женских конгрегаций начали действовать во Франции, в Савойе и Лотарингии. Члены конгрегации Пресв. Богородицы, основанной Аликс Ле Клерк в 1597 г. в Лотарингии, занимались религ. образованием девочек, работали в школах, организованных при жен. конвентах. К 1640 г. в Германии, Лотарингии, Савойе и во Франции насчитывалось 49 конвентов этой конгрегации. Сестры из конгрегации Дочерей Богородицы, организованной в 1606 г. Жанной де Лестоннак в Бордо, также посвятили себя образовательной деятельности; устав, по которому они жили, опирался на орденские конституции иезуитов. В 1640 г. конгрегации Дочерей Богородицы принадлежало ок. 30 конвентов во Франции. Конгрегация Дочерей милосердия, основанная в 1629 г. во Франции католич. святыми герц. Луизой де Марийак и Венсаном де Полем, объединяла женщин, взявших на себя уход за больными, заботу о бедных, а также помощь священникам-миссионерам, действовавшим в сельских приходах. Дочери милосердия подчинялись конгрегации лазаристов, однако, не будучи орденом, они не соблюдали правило затвора. К 1700 г. в конгрегации Дочерей милосердия насчитывалось ок. тысячи сестер.

В целом деятельность монашеских и др. религ. орденов и конгрегаций в эпоху К. существенно изменила представления о монашеском служении: созерцательный образ жизни был дополнен активной миссионерской моделью поведения, предполагавшей пастырскую, социальную, каритативную и образовательную работу в миру. В XVII в. это привело к столкновениям с приходским духовенством, которое рассматривало членов орденов и конгрегаций как конкурентов. В миссионерскую деятельность, как в Европе, так и в Азии, Африке, Лат. Америке, на Дальн. Востоке, были вовлечены традиц. монашеские и новые орденны. Часто между орденами возникали острые конфликты, в т. ч. по вопросу о принципах миссионерского служения. Тем не менее появление новых орденов и их активность среди мирян способствовали распространению новых типов благочести-

вой деятельности и индивидуальных религ. практик среди мирян.

Триденский Собор. Призывы к проведению вселенского Собора для реформирования католической Церкви, звучавшие еще до начала Реформации, участились после выступления Лютера, который уже в ранних работах предлагал обсудить на Соборе высказанные им идеи. С нач. 20-х гг. XVI в. некоторые прелаты и светские магистраты Свящ. Римской империи выражали надежду на то, что спорные догматические вопросы будут разрешены Собором и он остановит начавшееся разделение христиан. В апр. 1524 г. Нюрнбергский рейхстаг принял постановление о созыве в ближайшее время Собора в пределах Свящ. Римской империи. Присутствовавший в Нюрнберге папский легат Л. Кампеджио обсуждал планы созыва Собора с братом имп. *Карла V* (1519–1556) австр. эрцгерц. Фердинандом (имп. Фердинанд I в 1556–1564) и др. светскими и церковными князьями. В отличие от нем. князей, настаивавших на созыве национального Собора или синода, посвященного рассмотрению учения Лютера и дел империи, Кампеджио выдвигал план созыва общецерковного Собора, который помимо обсуждения вероучительных разногласий должен был выработать программу комплексной реформы католической Церкви. Однако созыву Собора препятствовали как общее недоверие папской курии к Соборам и их роли в управлении католич. Церковью, вызванное длительной борьбой с Соборным движением, вовлеченность пап того периода, особенно папы Римского Климента VII, в династическую политику итал. гос-в, так и политическая обстановка в Европе (в т. ч. Итальянские войны) и отсутствие организационной готовности к проведению Собора.

Обеспокоенный распространением протестантизма папа Римский Павел III в окт. 1534 г. обратился к кардиналам с предложением начать реформы в католич. Церкви. В июне 1536 г. на консистории кардиналов папа объявил о созыве в мае следующего года Собора в Мантуе, для подготовки к-рого была создана комиссия из 9 прелатов и богословов, в т. ч. кард. Гаспаро *Контарини* (1483–1542), архиеп. Дж. П. Караффы (1476–1559), Якопо Садолето

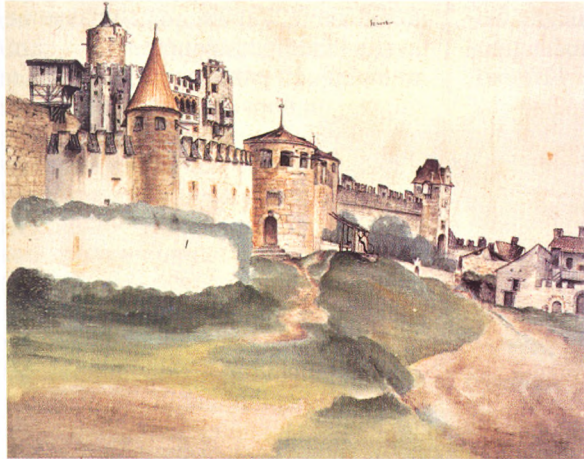
(1477–1547), еп. Карпантра, и Реджиналда *Пола* (1500–1558). Выработанная комиссией и представленная в нач. 1537 г. папе Павлу III программа реформ (*Consilium delectorum Cardinalium et aliorum prelatorum de emendande Ecclesia*) предполагала меры по усилению контроля над приходским духовенством, повышение образовательного уровня клириков, реформирование папской курии; ключевая роль в осуществлении реформ отводилась Папскому престолу. Однако из-за начавшегося в 1536 г. очередного военного конфликта между имп. Карлом V и франц. кор. Франциском I Собор не состоялся, т. к. стороны не могли договориться о месте его проведения; в ответ на предложение папы Павла III провести Собор в 1538 г. в Виченце монархи не разрешили епископам из своих стран покинуть их. В июне 1539 г. папа, убедившись в том, что конфликт 2 правителей препятствует созыву Собора, отложил его проведение на неопределенное время.

По инициативе имп. Карла V в рамках Регенсбургского рейхстага 1541 г. был проведен colloquium между католич. и протестант. богословами с целью выработать приемлемое для сторон исповедание веры. Католиков представляли кард. Г. Контарини, Наумбургский еп. Юлиус фон Пфлуг (1499–1564), Иоганн Гроппер (1503–1559, хранитель печати архиепископа Кёльнского), полемист Иоганн Эжк (1486–1543), а протестантов — Мартин *Бучер* (1491–1551), Иоганн Писторий Старший (1504–1583) и Филипп *Меланхтон* (1497–1560). Хотя сторонам удалось достичь компромисса в вопросе об оправдании верой, полное расхождение взглядов на Евхаристию сделало соглашение невозможным. Богословский colloquium в Регенсбурге показал невозможность вероучительного примирения католиков и протестантов, что повлияло на выработку представления о том, что созываемый Собор должен быть ориентирован не на полемику с протестантами, а на обсуждение положений о реформе католич. Церкви. В 1542 г. папа Павел III вновь объявил о созыве Собора. По предложению эрцгерц. Фердинанда местом его проведения был выбран г. Трент (Триден; ныне Тренто), формально независимый, но находившийся под протекторатом





Свящ. Римской империи. Возобновление военных действий между имп. Карлом V и кор. Франциском I в 1542 г. вновь помешало созыву Собора, проведение к-рого стало воз-



Трент.
1495 г. Худож. А. Дюрер
(Британский музей,
Лондон)

можным лишь после подписания мирного договора в Крепи в 1544 г. Папа призвал делегатов явиться в Трент к марту 1545 г., но делегаты собирались так медленно, что дату открытия Собора пришлось перенести на декабрь 1545 г.

Первое заседание Собора состоялось 13 дек. 1545 г. На 1-й сессии в качестве делегатов присутствовали 4 кардинала, 4 архиепископа, 21 епископ (большинство составляли итальянцы, 2 епископа приехали из Испании и по одному из Франции, Англии и Германии), 5 глав монашеских орденов, а также эксперты (consultores) из числа богословов и канонистов, на которых возлагалась основная работа по подготовке декретов. На 1-м этапе работы Собора число его участников увеличилось; в Соборе приняли участие 5 кардиналов, 12 архиепископов, 74 епископа, 6 генералов монашеских орденов, 3 аббата Кассинской конгрегации бенедиктинцев, представители (прокторы) архиепископа Трирского и епископа Аугсбургского, а также ок. 100 богословов и канонистов. Участники представляли все католические страны, кроме Швейцарии, Речи Посполитой и Венгрии. Работой Собора руководили папские легаты, избранные из числа кардиналов, выступавших за проведение реформ в католической Церкви: Джованни Мария Чокки дель Монте (впосл. папа Римский *Юлий III* (1550–1555)), Марчелло Червини (впосл. папа Римский *Маркелл II* (апр.—май 1555)) и Р. Пол.

Работа Тридентского Собора строилась на обсуждении догматических вопросов, касавшихся, как правило, расхождений между католиками и лютеранами (толкование Свящ.

Писания, оправдание верой, таинства), и вопросов реформы католич. Церкви (de reformatione); по результатам об-

суждений принимались соответствующие декреты. 8 апр. 1546 г. на 4-й сессии Собора рассматривался статус Свящ.

Писания и Свящ. Предания, а также библейский канон и переводы Библии. Принятые Собором решения провели четкую грань между католич. и протестант. учениями. Собор постановил, что «истины и установления веры» содержатся равным образом в Свящ. Писании и в Свящ. Предании, передававшемся из уст в уста от Христа и апостолов, а основанные на Предании традиции Церкви, так же как и Свящ. Писание, были продиктованы Св. Духом (Spiritu Sancto dictante). Тридентский Собор признал канонические библейские книги, исключившие Лютером из библейского канона (Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Книги Маккавеев и др.), а также постановил считать авторитетным лат. перевод Библии блж. Иеронима Стридонского (см. *Вульгата*) ввиду его длительного использования в католич. Церкви (CTrident. Т. 5. P. 91–93; *Denzinger. Enchiridion. 1976*³⁶. P. 364–366. N 1501–1508).

17 июня 1546 г. на 5-й сессии было подтверждено католич. понимание первородного греха (CTrident. Т. 5. P. 238–240; *Denzinger. Enchiridion. 1976*³⁶. P. 366–368. N 1510–1516), а также принят 1-й декрет о реформе, к-рым предписывалось расширение проповеднической деятельности духовенства. Епископам вменялось в обязанность организовывать в диоцезах обучение приходских священников догматике и Свящ. Писанию, с тем чтобы те проповедовали перед прихожанами по воскресеньям и в праздничные дни.

В отсутствие подготовленных священников к проповеди допускались монахи, но только при наличии лицензии от правящего епископа. Самим епископам надлежало находиться в своих диоцезах и подавать пример проповедничества (CTrident. Т. 5. P. 241–243). Принятым 13 янв. 1547 г. на 6-й сессии Собора догматическим декретом об оправдании была провозглашена равнозначная роль благодати и веры в деле спасения, источником к-рого является искупительная жертва Христа; т. о., отвергался тезис Лютера об оправдании только верой (CTrident. Т. 5. P. 791–799; *Denzinger. Enchiridion. 1976*³⁶. P. 368–381. N 1520–1583). Принятый на той же сессии 2-й декрет о реформе обязывал епископов находиться в своих диоцезах и выполнять пастырские обязанности (CTrident. Т. 5. P. 802–804). На 7-й сессии 3 марта 1547 г. декретом о таинствах Собор подтвердил католич. учение об их необходимости для спасения как главных источников Божественной благодати (CTrident. Т. 5. P. 994–997; *Denzinger. Enchiridion. 1976*³⁶. P. 381–384. N 1600–1630). Декрет о реформе устанавливал правила назначения на вакантные бенефиции и запрещал совмещать несколько бенефициев, а также определил, что в пастырские обязанности епископов входит наблюдать за ремонтом храмовых зданий и экзаменовывать кандидатов в священники (CTrident. Т. 5. P. 997–999).

Из-за давления, к-рое оказывал на ход Собора имп. Карл V, и обострения отношений между Папским престолом и императором папа Павел III решил перенести работу Собора за пределы империи, в Папскую область. 11 марта 1547 г. на 8-й сессии было принято решение о переносе Собора в Болонью, однако Карл V запретил епископам из подчиненных ему владений ехать туда, в результате часть епископов осталась в Тренте. Собравшиеся в Болонье участники Собора занимались лишь обсуждением вопросов, но не принимали к.-л. существенных документов. 13 сент. 1548 г. папа Павел III принял решение о приостановке работы Собора.

Возобновление соборных заседаний стало задачей папы Юлия III. Буллой «*Quum ad tollenda*» от 14 нояб. 1550 г. папа объявил о созыве епископов в Тренте в мае 1551 г. Собор возобновил работу, но из-за





отсутствия большинства епископов из герм. княжеств, представителей нем. протестантов, на участии которых в Соборе настоял имп. Карл V, а также франц. епископов, не приехавших на Собор из-за препятствий со стороны франц. кор. Генриха II, на следующей, 12-й соборной сессии (1 сент. 1551), никаких документов принято не было. Принятый 11 окт. 1551 на 13-й сессии декрет о Евхаристии подтвердил неприемлемое для протестантов католич. учение о пресуществлении (трансубстанциации), сформулированное IV Латеранским Собором (*Mansi*. Т. 33. Col. 80–85; *Denzinger*. *Enchiridion*. 1976³⁶. P. 384–390. N 1635–1661); обсуждение вопроса о причащении мирян хлебом и вином было отложено. Принятый на этой сессии декрет о реформе утверждал прерогативы епископа и его обязанность контролировать дисциплину клириков своего диоцеза (*Mansi*. Т. 33. Col. 86–89). На 14-й сессии (нояб. 1551) были приняты догматические декреты о таинствах Покаяния и Миропомазания, подтверждавшие католическое учение и осуждавшие протестант. позицию (*Mansi*. Т. 33. Col. 91–102; *Denzinger*. *Enchiridion*. 1976³⁶. P. 391–404. N 1667–1719), а также устанавливались правила назначения на benefиции и применения к клирикам различных канонических санкций со стороны правящего епископа (*Mansi*. Т. 33. Col. 102–107). К этому времени в Трент прибыли представители имперских протестант. княжеств и городов, которые выдвинули требования отменить принятые Собором решения, противоречившие *Аугсбургскому исповеданию* (1530), и обсудить вопрос о подчинении Собору папы Римского. Несмотря на неприемлемость этих требований, участники Собора на 15-й сессии (25 янв. 1552) согласились отложить принятие декретов о мессе и таинстве Священства (*Ibid*. Col. 107–111). Обострение конфликта между папой Римским, императором и франц. королем (1551–1556) затруднило работу Собора; 28 апр. 1552 г. было объявлено о приостановке заседаний на 2 года из-за начавшегося в Юж. Германии наступления протестант. войск под командованием кн. Морица Саксонского, грозившего напасть на Трент.

Перерыв в соборных сессиях затянулся более чем на 10 лет и был связан с разочарованием в итогах ра-

боты Собора: невозможностью достичь примирения между католиками и протестантами и отсутствием поддержки со стороны императора и франц. короля в реформировании католич. Церкви. Папа Юлий III принял решение не созывать Собор в условиях новой войны, а продолжить реформу властью Папско-



Заседание
Тридентского Собора.
Гравюра из серии
«*Concilio di Trento*,
1543–1563». 1673 г.
Худож. Л. Сарданы

го престола. В булле «*Varietas temporum*» (не была офиц. обнародована) он объединил соборные декреты о реформе католич. Церкви, подтвердив обязанность епископов постоянно пребывать на территории своих диоцезов и запретив занимать неск. кафедр одновременно. В 1553 г. папе удалось добиться офиц. признания решений Собора со стороны португ. кор. Жуана III. Избранный в 1555 г. на Папский престол кард. Дж. П. Караффа считал работу Собора неэффективной. Папа сформировал комиссию из 60 прелатов для реформирования католич. Церкви; она следовала рекомендациям, сформулированным комиссией, работавшей в 1536–1537 гг. (в ее составе был сам Караффа), и в основном занималась реформированием папской курии (устранение злоупотреблений при получении диспенсаций, сокращение расходов на содержание свит папы и кардиналов, реформы управления Папским гос-вом). Папа Павел IV настаивал на том, чтобы стоявшие во главе монашеских орденов генералы и приоры усилили контроль над монархами, направлял легатов в европ. католич. страны для распространения церковной реформы, к-рая теперь насаждалась сверху. Являясь сторонником жестких мер по борьбе с протестантизмом, папа Павел IV увеличил полномочия Конгрегации инквизиции, которую он возглавлял до избрания на Папский престол, значительно

расширил Индекс запрещенных книг, преследовал кардиналов, подозреваемых в симпатиях к лютеранам (Джованни Мороне (1509–1580), Контарини, Пола и др.). Недовольство жесткими мерами в папской политике К. привело к возвращению к идее реформирования католической Церкви посредством Собора. Завершение Итальянских войн и заключение в 1559 г. мира между испан. кор. Филиппом II

(1556–1598, король Португалии с 1581) и франц. кор. Генрихом II (1547–1559) позволили уstra-

нить политические препятствия в работе Собора. Преемник Павла IV, избранный в дек. 1559 г. папа Римский Пий IV (1559–1565), в июне 1560 г. объявил о возобновлении работы Тридентского Собора, а изданная в нояб. 1560 г. булла «*Ad Ecclesiae regimen*» призвала епископов собраться в Тренте на Пасху 1561 г.

Третий этап работы Собора проходил в новой политической обстановке, определявшейся 3 католич. монархами: испан. кор. Филиппом II, имп. Фердинандом I и франц. правительством регентши Екатерины Медичи. На 17-й сессии (18 янв. 1562) было объявлено о возобновлении работы Собора. На этой сессии присутствовало 110 участников; на следующей сессии заседали 180 чел., а всего в 1562–1563 гг. в Тренте приняли участие в работе Собора свыше 250 чел. Большинство епископов по-прежнему были итальянцами, значительные группы прелатов представляли Испанию и Францию (в нояб. 1562 на Собор впервые прибыла делегация франц. епископов во главе с кард. Карлом Лотарингским).

На 18-й сессии Тридентского Собора (26 февр. 1562) была сформирована комиссия по пересмотру принятого папой Павлом IV Индекса запрещенных книг, который был сочтен излишне строгим (СТридент. Т. 8. P. 358). Дальнейшая работа Собора была затруднена возобновлением дебатов о природе власти правящего епископа и степени его зави-





симости от Папского престола в управлении диоцезом. Летом 1562 г. участники Собора обсуждали догматические вопросы, связанные с мессой, в т. ч. вопрос о причащении под двумя видами. После долгих дискуссий на 21-й сессии (16 июля 1562) Собор принял декрет о причащении под двумя видами и о причащении маленьких детей, в к-ром подтверждалось, что миряне не обязаны причащаться под двумя видами, т. к. Тело и Кровь Христовы пребывают одновременно и в евхаристическом хлебе и в вине. Собор позволил (но не запретил) не причащать маленьких детей до «возраста разума» (CTrident. Т. 8. Р. 698–700; *Denzinger. Enchiridion. 1976*³⁶. Р. 405–407. N 1725–1734). Декрет о реформе, принятый на этой сессии, регулировал практику рукоположения священников епископами, доходы каноников, создание приходов и сбор милостыни в диоцезе (CTrident. Т. 8. Р. 701–704). Декретом о Пресв. Жертве Евхаристии, принятым на 22-й сессии (17 сент. 1562), подтверждалось учение о Евхаристии как о жертвоприношении, а не только как о воспоминании об искупительной жертве Христа. Декретом устанавливались общие нормы совершения мессы. Подчеркивалось важное значение обрядов и молитвословий мессы, подтверждалась в качестве допустимой практика служения приватных месс, запрещалось служение мессы на национальных языках (CTrident. Т. 8. Р. 959–964; *Denzinger. Enchiridion. 1976*³⁶. Р. 407–411. N 1738–1759). Принятый на этой же сессии декрет о реформе определил требования к поведению клириков, установил критерии для соборных каноников, а также подтвердил право епископа инспектировать все монашеские общины и религ. братства на территории своего диоцеза (CTrident. Т. 8. Р. 965–968).

Осенью 1562 г. в связи с обсуждением учения о таинстве Священства возобновились дебаты о непреходящем нахождении епископа в своем диоцезе и о власти епископа в целом. Испанская партия утверждала, что вся власть епископа исходит от Бога, а папа Римский лишь определяет, какой именно диоцез достанется епископу, тогда как сторонники абсолютной власти папы Римского считали, что через понтифика — викария Христа — епископам сообщается их власть. После того как

к испанской партии, находившейся в меньшинстве (55 епископов против 75 сторонников курии), примкнули прибывшие на Собор франц. прелаты (12 епископов, 3 аббата и 15 богословов), появилось опасение, что Соборное движение вновь может набрать силу. Папскому легату Дж. Мороне, возглавившему заседание Собора, удалось добиться ослабления позиций испан. и франц. партий, и 15 июля 1563 г. на 23-й сессии был принят декрет о таинстве Священства, предложивший компромиссное решение: долг епископа — печься о душах паствы — определяется божественным установлением; архиепископам и епископам предписывалось постоянно находиться в своих диоцезах, за исключением кратких (не более 3 месяцев) периодов, когда они выполняли к.-л. важные дела (дипломатические, в курии и т. п.) по поручению Папского престола или главы церковной провинции (CTrident. Т. 9. Р. 620–622; *Denzinger. Enchiridion. 1976*³⁶. Р. 412–415. N 1763–1778). Декрет о реформе, принятый на той же сессии, определил порядок предоставления свидетельств достойного образа жизни кандидата, установил минимальный возраст (22 года — для субдиакона, 23 — для диакона и 25 — для священника), порядок рукоположения и назначения на бенефиций, подтвердил подчинение всех исповедников диоцеза правящему епископу, а также предписал создание во всех диоцезах семинарий для обучения клириков (CTrident. Т. 9. Р. 623–630).

Трудности, вызванные обсуждением вопроса о власти епископа, и опасения, что папская курия будет саботировать реформы, определили скорейшее завершение Собора. 11 нояб. 1563 г. на 24-й сессии был принят декрет о таинстве Брака, в котором отвергалось мнение лютеран о большем совершенстве брака по сравнению с целомудрием и подтверждалось требование целибата духовенства (CTrident. Т. 9. Р. 966–968; *Denzinger. Enchiridion. 1976*³⁶. Р. 415–417. N 1797–1812). Декрет о реформе устанавливал правила заключения брака и его аннулирования. Собор запретил несовершеннолетним вступать в брак без согласия родителей, взрослые должны были произнести брачные обещания в присутствии не менее 3 свидетелей, чтобы брак считался

законным. Аннулирование брака в случае прелюбодеяния одной из сторон не давало другому супругу права вступать в повторный брак (CTrident. Т. 9. Р. 968–971; *Denzinger. Enchiridion. 1976*³⁶. Р. 417–418. N 1813–1816). Принятые на той же сессии декреты о реформе касались назначения папой кардиналов (из разных наций), регулярности проведения провинциальных и епархиальных синодов (раз в 3 года и раз в год соответственно), правил проведения епископских визитаций, лицензирования проповедников епископом, рассмотрения уголовных дел против духовенства и епископов, обязанностей соборных каноников и наставлений мирян в вероучении (CTrident. Т. 9. Р. 978–988).

Полученные из Рима известия о серьезной болезни папы Пия IV заставили легатов поторопиться с завершением Собора. 3 и 4 дек. 1563 г. состоялась последняя, 25-я сессия, на к-рой было принято сразу неск. догматических и реформационных декретов. Декретом о чистилище подтверждалось католич. учение о нем, однако проповедникам рекомендовалось толковать его с осторожностью, чтобы не порождать суеверий (CTrident. Т. 9. Р. 1077; *Denzinger. Enchiridion. 1976*³⁶. Р. 418–419. N 1820). Декрет о культе святых и священных образах подтвердил учение о почитании святых и их мощей, одобрил практику паломничеств, а также почитания икон и др. священных изображений. Декретом определялись правила изображения святых, которым должны были следовать авторы картин на религ. сюжеты (CTrident. Т. 9. Р. 1077–1079; *Denzinger. Enchiridion. 1976*³⁶. Р. 419–420. N 1821–1825). Декрет об индульгенциях подтвердил католич. учение о их необходимости, но предписал запретить практику продажи грамот об индульгенциях (CTrident. Т. 9. Р. 1105; *Denzinger. Enchiridion. 1976*³⁶. Р. 421. N 1835). Декретом о монашествующих Собор в ответ на протестант. критику подтвердил ценность монашеского образа жизни, но потребовал от членов монашеских орденов строго следовать своим изначальным уставам, соблюдать монашеские обеты бедности и целомудрия, а также правило *stabilitas loci* (пребывание в одном мон-ре, перемещение между обителями допускалось только с разрешения настоятеля); монахиням предписывалось



правило затвора, резко ограничивавшее их контакты с окружающим миром (СТридент. Т. 9. Р. 1079–1085). Декреты о реформе, принятые на последней сессии, укрепили власть епископа над соборными канониками и коллегиальными церквями в диоцезах, а также урегулировали правила сбора десятины, права светских патронов по отношению к церковным бенефициям. Священникам вменялось в обязанность соблюдать целибат, конкубинат клириков карался лишением бенефиция, незаконнорожденным сыновьям клириков воспрещалось занимать бенефиции, принадлежавшие их отцам. Епископам и кардиналам предписывалось сократить расходы на содержание свиты и вести аскетический образ жизни (СТридент. Т. 9. Р. 1085–1094; *Denzinger. Enchiridion*. 1976³⁶. Р. 420–421. N 1830).

Некоторые направления в работе Собора не были завершены: не успели подготовить новый Индекс запрещенных книг и провести унификацию богослужбных книг и катехизисов. Их подготовка была поручена папской курии (СТридент. Т. 9. Р. 1106).

Декреты и каноны Тридентского Собора, подписанные 4 легатами, 2 кардиналами, 3 патриархами, 25 архиепископами, 168 епископами, 7 аббатами и 7 генералами монашеских орденов, были переданы на утверждение папе Пию IV, который одобрил их буллой «*Veneridictus Deus*» от 26 янв. 1564 г. Тридентскому Собору удалось лишь частично решить те задачи, о которых заявлялось буллой о созыве Собора в 1545 г. Примирение католиков с протестантами оказалось невозможным, однако Тридентский Собор четко определил догматические границы католицизма в тех сферах, которые были затронуты полемикой с протестантами, что способствовало консолидации католической Церкви. Приняв меры по реформированию католической Церкви, Собор обобщил практику и достижения т. н. ранней церковной реформы, придал им систематический характер и распространил их на всю католическую Церковь. Собору не удалось выработать программу реформ папской курии; впоследствии реформа курии осуществлялась с опорой на достижения Тридентского Собора, но проводилась Папским престолом.

Реформа папской курии. Злоупотребления папской курии в управлении католич. Церковью неизменно входили в перечень церковных проблем, однако Тридентский



Папа Римский Сикст V.
Гравюра. 2-я пол. 90-х гг. XVI в.
Мастер Дж. Пинаделло
(Музей Рима)

Собор не рассматривал реформу учреждений Папского престола, оставив ее реализацию на усмотрение Римских пап. Во 2-й пол. XVI в. произошли существенные изменения в образе жизни и стиле правления Римских пап. Вместе с тем развитие папской власти в XVI–XVIII вв. было определено тенденциями, проявлявшимися еще в XV в., — папа стал абсолютным монархом в своих владениях, а его власть в церковных делах также приблизилась к абсолютной. Во власти Римского понтифика переплетались духовный авторитет главы католич. Церкви и могущество светского правителя Папской области, что определило институциональное развитие папской курии в XVI–XVII вв.

Все папы, занимавшие Римскую кафедру с сер. XVI в. по 1978 г., были итальянцами; многие происходили из княжеских семей или городской знати, тесно связанных узами службы и патроната с папской курией. Если во 2-й пол. XVI в. 3 понтифика были представителями монашеских орденов (основатель ордена театинцев Павел IV, доминиканец Пий V и францисканец Сикст V), то в XVII–XVIII вв. лишь папа Бенедикт XIII (1724–1730) принадлежал к ордену доминиканцев. 25 из 29 Римских пап, занимавших Пап-

ский престол с сер. XVI в. до 70-х гг. XVIII в., являлись секулярными священниками, получившими подготовку в области канонического права (а не богословия), их церковная карьера предполагала должности на разных уровнях церковного управления, связанные с курией. Полученная благодаря покровительству влиятельного члена курии (чаще всего родственника) должность служащего одной из конгрегаций или одного из папских судов затем, как правило, сменялась дипломатическими назначениями в разные страны Европы или управлением провинциями папских владений в ранге легата, а затем следовало возвращение в Рим, возведение в кардинальское достоинство и членство в папской курии.

На протяжении XVII–XVIII вв. папы нередко оказывались представителями потомственной куриальной аристократии, по происхождению из неск. знатных итал. родов (Фарнезе, Бонкомпаньи, Перетти, Сфондрати, Альдобрандини, Боргезе и Барберини), увеличивавшими семейное благосостояние за счет земельных пожалований со стороны Римских пап. Карьера представителей этих семейств в папской курии сопровождалась накоплением в одних руках доходов от разных бенефициев, что шло вразрез с решениями Тридентского Собора. Укрепилась практика nepotизма — вознаграждения папой Римским своих родственников и наделения их различными куриальными должностями. Однако в условиях фракционной борьбы кардиналов внутри курии и давления на Папский престол со стороны католических правителей понтифик нуждался в политическом советнике, независимом от этих влияний, что привело к появлению т. н. кардинала-непота (см. ст. *Кардинал*), своеобразной должности, на которую назначался близкий родственник папы Римского, чаще всего племянник. Кардинал-непот отвечал за внешнюю политику Папского престола и руководил работой папских секретарей, надзирая за всей системой управления папской курии. Сам факт получения должности кардинала-непота не всегда подразумевал злоупотребление: примером одного из самых эффективных кардиналов-непотов был католич. св. К. Борромео, секретарь папы Пия IV, в компетенции



к-рого находилась переписка с папскими легатами на Тридентском Соборе и к-рому Собор во многом обязан своим успешным завершением. Тем не менее, поскольку полномочия кардинала-непота прекращались со смертью назначившего его папы Римского, многие стремились использовать относительно краткий период пребывания у власти для возвышения семьи, гл. обр. заполучив как можно больше бенефициев для дальнейшего распределения среди членов семьи; подобная практика серьезно подрывала церковную реформу. Чтобы избежать обвинений в совмещении бенефициев, кардиналы обращались к практике «отречения» (*resignatio*), отказываясь от того или иного бенефиция в пользу др. лица (как правило, родственника) за плату, что в свою очередь приводило к обвинениям в торговле бенефициями и симонии. Кроме того, кардинал-непот в отличие от др. прелатов имел привилегию составлять завещание (*facultas testandi*) и передавать доход от своих бенефициев родственникам, в т. ч. мирянам: напр., племянник папы Римского Григория XV (1621–1623) кард. Лудовико Лудовизи в 1632 г. был архиепископом Болоньи, вице-канцлером католич. Церкви, главой суда Апостольской сигнатуры и аббатом 23 мон-рей; после его смерти доходы от этих должностей и бенефициев были распределены между 17 родственниками. Нередко родственники понтифика получали вознаграждение: напр., родственники папы Римского Павла V из семьи Боргезе были избавлены от уплаты налогов; за время понтификата племянники папы получили 158 должностей, денежные и земельные пожалования.

Патронат и непотизм были тесно связаны с системой управления Папской областью и всей католич. Церковью, поэтому решения Тридентского Собора в данном отношении часто не выполнялись. Система патроната объединяла управление Церковью с др. адм. системами Нового времени, прежде всего со светскими гос-вами. Тем не менее папские владения представляли собой 1-е гос-во нового типа с регулярной армией, прямым налогообложением; здесь впервые возникли постоянные дипломатические представительства (нунциатуры), появилась централизованная система уп-

равления. В управлении Папской областью Римские понтифики придерживались политики меркантилизма, финансируя строительство дорог и морских портов и поощряя развитие промышленности и торговли в своих владениях.

В XVI в. папская курия претерпела существенные изменения, прежде всего это коснулось роли кардиналов в деле управления католич. Церковью. Если в средние века кардиналы курии фактически составляли совет при папе Римском, а в нач. XVI в. — ближний круг папского двора, то к кон. столетия они перестали представлять собой «сенат», умерявший власть Римского понтифика, и были поглощены папской адм. системой. В посттридентский период папы редко советовались со всей коллегией кардиналов, предпочитая полагаться на кардиналов-непотов и секретариат. Превращение куриальных кардиналов в должностных лиц папской администрации завершилось проведенной папой Сикстом V реформой курии. Изданной им 22 янв. 1588 г. буллой «*Immensa Aeterni Dei*» учреждалось 15 постоянных конгрегаций. Шесть из них ведали светскими делами в управлении Римом и папскими владениями (снабжение продовольствием, флот, налогообложение, ун-т Сапиенца в Риме, строительство дорог, мостов и водоснабжение, папский совет). Церковными проблемами занимались Конгрегация инквизиции (создана папой Павлом III в 1542), Конгрегация сигнатуры (папская канцелярия), Конгрегация Индекса запрещенных книг, Конгрегация обрядов, Конгрегация Собора (надзирила за выполнением решений Тридентского Собора), Конгрегация монашествующих, Конгрегация секулярного духовенства и Конгрегация книгопечатания. В 1622 г. к этой группе прибавилась Конгрегация пропаганды веры, руководившая миссионерской деятельностью католич. Церкви. Римская курия, т. о., стала главным элементом в управлении католич. Церковью, превратившись в систему учреждений Папского престола, действующих от имени папы Римского в различных сферах.

Судебные полномочия Папского престола реализовывались через суд Апостольской пенитенциарии (в его юрисдикцию входили дела по богословским спорам), суд Апостольской сигнатуры, разделенный на

суд справедливости и суд благодати (высшая апелляционная инстанция по делам духовенства), и суд Римской Роты (1-я апелляционная инстанция для дел смешанного характера) (см. *Трибуналы Римско-католической Церкви*). Папской корреспонденцией занималась канцелярия (под рук. кардинала), датария ведала назначениями на бенефиции (приходы), брачными диспенсациями и продажей куриальных должностей. Апостольская палата (*Sacra Apostolica*) управляла финансами папской курии и католической Церкви в целом. Гос. секретариат в XVI в. фактически отошел на 2-й план, его функции выполнял кардинал-непот. В XVII в. значение гос. секретариата вновь возросло, а после 1676 г. он стал главным органом, определявшим политику Папского престола. Управлением Рима занимались губернатор и префект города, провинциями Папского государства (Болонья, Анконская марка, Романья, Умбрия, Патримоний и Кампанья) — папские легаты с функциями губернаторов.

На протяжении XVI в. развивалась система постоянных дипломатических представительств (нунциатур). С 1500 г. Папский престол содержал нунция в Венеции, с 1519 г. нунциатура действовала в Испании. С 1530 г. папский нунций находился при имп. дворе (со 2-й пол. XVI в. в Вене), в 1-й трети XVI в. появилась нунциатура во Франции, а после Тридентского Собора — в Турине, Милане, Тоскане и Неаполе, чуть позднее — в Португалии и Речи Посполитой. В 70–80-х гг. XVI в. были учреждены нунциатуры в австр. владениях Габсбургов, однако в XVII в. папские нунции оттуда были отозваны; в 80-х гг. XVI в. была создана нунциатура для католич. кантонов Швейцарии, а Сев. Германия подчинялась нунциатуре в Кёльне. Для Испан. Нидерландов и Английской миссии в 1596 г. была учреждена Фландрская нунциатура. С небольшими изменениями эта система дипломатических представительств просуществовала до XIX в.

Модернизация Папского гос-ва и активная церковная политика папства финансировалась за счет налогов и доходов от продажи должностей. Хотя по сравнению с расходами светских европейских государств расходы Папского престола на армию были незначительными,





защита и распространение католич. веры в Европе и за ее пределами требовали больших средств. Понтифики вкладывали значительные финансовые средства в борьбу с турками в Средиземноморье и Центр. Европе: так, в морском сражении при Лепанто (1571) победу над турками одержал флот, шедший под папскими знаменами и оплаченный из папской казны; папы Римские участвовали в финансировании имп. армий, сражавшихся с турками в Венгрии. Щедрую финансовую поддержку папы оказывали католическим правителям и представителям знати, борющимся с протестантами (испан. кор. Филиппу II, *Католической лиге во Франции*), а также мн. католикам, к-рые вынуждены были бежать из протестант. стран.

Налоги ложились тяжелым бременем на всех жителей Папского государства, клириков и мирян. Чтобы способствовать росту налоговых поступлений, понтифики принимали меркантилистские меры, которые должны были привести к развитию торговли и производства: содержались в порядке дороги и мосты, в кон. XVII в. был расширен порт в Чивитавеккье, предпринимались попытки осушения болот. Важным источником дохода была добыча квасцового камня (алунита) в Тольфе (Лацио). Квасцы использовались при крашении тканей, и в рассматриваемый период на европейский рынок их привозили либо с месторождения в Тольфе, либо из Азии. Папский престол запретил ввозить алунит с территорий, подконтрольных мусульманам, что способствовало монополизации его добычи. Наиболее производительным периодом шахт в Тольфе было столетие между 1550 и 1650 гг. Доходы от добычи алунита использовались как для финансирования активной политики Папского престола за пределами Италии, так и для строительных работ в Риме в XVI–XVII вв. Спад производства к кон. XVII в. вызвал кризис папских финансов, сокращение расходов курии и вынужденно поставил под контроль практику папского патроната. В 1692 г. папа Римский *Иннокентий XII* (1691–1700) буллой «*Romanum decet Pontificem*» запретил впредь передавать родственникам понтифика поместья, должности или ренты, окончательно упразднив систему nepотизма.

В XVI в. унаследованная от средневековья практика продажи должностей получила развитие. Если в 1520 г. продажа 2323 должностей принесла в папскую казну ок. 2,5 млн дукатов, в 1565 г. было продано уже 3635 должностей, а доход от них составил 3,3 млн дукатов. Продажа должностей в курии входила в число злоупотреблений, к устранению к-рых призывали и протестант. реформаторы, и участники Тридентского Собора, тем не менее эта практика сохранялась еще довольно долго. Однако со 2-й пол. XVI в. она вызывала уже гораздо меньше критики, чем раньше, что, вероятно, было обусловлено перераспределением получаемых Папским престолом средств на нужды всей Церкви, прежде всего на финансирование политики восстановления позиций католицизма в Сев. Европе.

Понтификам удалось поддерживать высокий уровень налогообложения в своих владениях путем централизации управления этими областями. Легаты — правители отдельных провинций — обладали широкими полномочиями и нередко вмешивались в дела, находившиеся в юрисдикции местных епископов. В нарушение норм Тридентского Собора папское правительство не поощряло самостоятельности епископов на территории своих диоцезов. Так, Болонский архиеп. Габриеле Палеотти (1522–1597), активно проводивший в 1566–1577 гг. в своем диоцезе реформы в духе решений Тридентского Собора, регулярно жаловался в Рим на действия папского легата Дж. Б. Дориа, вмешивавшегося в вопросы визитации архиепископом мон-рей и церковной дисциплины клириков.

Рост духовного авторитета реформированного папства во 2-й пол. XVI — XVII в. не сопровождался ростом политического влияния понтификов. В XVI в. папам приходилось лавировать между католическими лидерами Европы (императором Свящ. Римской империи, королями Испании и Франции). Кроме того, конкордаты с католич. правителями (см. *Конкордат*) предоставляли государям право назначения на бенефиции (включая епископов и аббатов), усиливая их власть над национальными Церквями в их государствах. Конфликты с Папским престолом, как правило, разрешались не в пользу папы Римского. Так, конфликт с Венецианской рес-

публикой (из-за ареста 2 клириков) в 1606 г., приведший к наложению интердикта и изгнанию из Венеции иезуитов, был улажен при посредничестве Франции в 1607 г., но Венеция не пошла на уступки. Вестфальский мир 1648 г., урегулировавший правовой и политический статус лютеран и кальвинистов в Свящ. Римской империи, был заключен вопреки протестам папы Римского Иннокентия X (1644–1655). Со 2-й пол. XVII в. отношения Папского престола с католич. монархами Европы почти всегда были отягощены противоречиями и конфликтами; так, франц. кор. *Людвиг XIV* (1643–1715), несмотря на противодействие Папского престола, последовательно воплощал идеи широкой автономии католич. Церкви во Франции (см. ст. *Галликанизм*). В XVIII в. папская власть переживала упадок, причиной которого были как снижение ее политического влияния в Европе, так и столкновение с новой идеологией Просвещения и порожденным им антиклерикализмом.

А. Ю. Серегина

Литургическая реформа. К нач. XVI в. благодаря распространению книгопечатания и постепенному вытеснению рукописных книг из церковного обихода единство в области литургических обрядов, которое лишь декларировалось прежде, стало реально осуществимым. Попытки реформировать и упорядочить богослужение предпринимались в католич. Церкви уже при папе Римском Льве X. Прежде всего интеллектуалов той эпохи не устраивала варварская латынь богослужебных текстов, составленных в средние века. Однако подготовленный тогда к печати проект Бревиария сгорел в 1527 г. во время пожара в Риме. В 1529 г. папа Климент VII поручил работу над новым Бревиарием еп. Дж. П. Караффе, но потом отдал предпочтение проекту, предложенному испан. кард. Франсиско де Киньонесом. Кард. Ф. де Киньонес руководствовался лозунгом «возврат к источникам» и использовал только тексты Свящ. Писания и тщательно отобранные жития святых. Он полностью изменил систему чтения Псалтири, исключил все небиблейские гимнографические тексты (во 2-й редакции частично восстановлены). В 1535 г. Бревиарий, подготовленный кард.





Ф. де Киньонесом, был опубликован для частного употребления и вплоть до выхода нового офиц. издания переиздавался более 100 раз, получив широчайшее распространение (науч. изд.: *Legg J. W. Breviarium Romanum a Francisco Cardinale Quignonio ed. 1535. Camb., 1888; Idem. The Second Recension of the Quignon Breviary. L., 1908 Vol. 1: Text; 1912. Vol. 2: Liturgical Introduction.* (Н. Bradshaw Society; 35, 42)). В 1555 г. кард. Дж. П. Караффа занял Папский престол под именем Павел IV и отозвал папское разрешение на публикацию Бrevиария Киньонеса, надеясь сделать официальным вариант, подготовленный им самим.

Триденский Собор в связи с нараставшей литургической анархией и ввиду угроз, исходивших от протестантизма, на 22-й сессии принял решение об упорядочении служения мессы и поручил осуществление этой задачи Папскому престолу (декрет от 17 сент. 1562 «De observandis et evitandis in celebratione missae» (О том, что следует соблюдать и чего избегать при совершении мессы) — *CTrident. T. 8. P. 962–963*). На 25-й сессии 4 дек. 1563 г. было также решено поручить папе издание общих для всей католич. Церкви Миссала и Бrevиария (*Ibid. T. 9. P. 1106*).

Созданная в 1564 г. специальная папская комиссия предложила взять за основу проект Бrevиария Павла IV, покойного к тому времени, но папа Римский Пий IV воспротивился этому. При папе Пии V комиссия в обновленном составе постановила «восстановить» Бrevиарий, использовавшийся до 20-х гг. XVI в., что отразилось в его заглавии — «*Breviarium Romanum restitutum*» («восстановленный»). Буллой «*Quod a nobis*» от 9 июля 1568 г. новое издание было введено в употребление; при этом разрешалось использовать и др. Бrevиарии, но только те, к-рые были составлены не позднее 200 лет назад, т. е. до сер. XIV в. (все менее древние запрещались). Т. о., свои Бrevиарии сохраняли монашеские ордены бенедиктинцев, доминиканцев, кармелитов и премонстрантов, а также кафедральные соборы Милана, Аквилеи, Толедо, Браги, Парижа, Лиона, Безансона, Льежа, Кельна, Мюнстера и Трира.

В булле Пия V «*Quo primum tempore*» от 14 июля 1570 г. об издании нового Миссала, обязательного для

всей католич. Церкви, говорилось о стремлении воссоздать тот Миссал, к-рым пользовались отцы Церкви. Как и в случае с Бrevиарием, главным источником для работы комиссии послужили рукописи Ватиканской б-ки (что прямо отмечается в булле). Ядром нового Миссала стал первопечатный Миссал 1474 г. (переизд.: *Missalis romani editio princeps: Mediolani anno 1474 / Ed. A. Ward, C. Johnson. R., 1996*).

Чтобы восстановить единство обрядов, тексты Бrevиария и Миссала сопровождалась подробными рубриками — *Rubricae generales Breviarii, Rubricae generales Missalis* и *Ritus servandus in celebratione missae*. Основой для них послужили следующие сочинения: *Ciconiola L. Directorium divinatorum officiorum juxta Romane Curie ritum... R., 1539* (частично переиздан: *Legg J. W. Tracts on the Mass. L., 1904. P. 195–215*); [*Frisco M.-A.*] *Rubricarium pro divinis officiis ac missis rite celebrandis secundum ordinem Romane Curie. Bononiae, 1523; Burckard J. Ordo [servandus per Sacerdotum in celebratione] Missae (1502) // Legg J. W. Tracts on the Mass. L., 1904. P. 119–178* (1-й краткий вариант этого сочинения составлен в 1496).

Наиболее характерной чертой новых литургических книг стало упрощение Санкторала, который фактически воспроизводил месяцеслов времен папы Римского Григория VII (1073–1085). Целью реформ Пия V было, вероятно, не только восстановление рядовых служб, к-рые стали редко совершать из-за обилия праздничных дней, но и стремление придать богослужению более христовцентричный характер. От столь радикальных изменений вскоре отказались, что наряду с календарной реформой и необходимостью согласовать литургические тексты с новой Вульгатой привело к появлению пересмотренных изданий Бrevиария (1602) и Миссала (1604). Также в ближайшие десятилетия после Собора были выпущены переводы Миссала на кит., араб., груз., арм. и церковнослав. языки.

Созданная в 1588 г. Конгрегация священных обрядов взяла под свой контроль все последующие исправления и издания литургических книг. В первую очередь ей было поручено исправление Понтификала, Ритуала и Церемониала. Новый Понтификал был издан в 1595 г. на

основе первопечатного Понтификала 1485 г. еп. Агостино Патрици Пикколомини (переизд.: *Il Pontificalis liber di Agostiono Patrizi Piccolomini e G. Burcardo (1485) / Ed. M. Sodi. Vat., 2006*), восходящего в свою очередь к Понтификалу Гийома Дюрана (Вильгельма *Дуранда*; 1293–1295) (изд.: *Andrieu M. Le Pontifical Romain au Moyen Âge. Vat., 1939. T. 3: Le pontifical de Guillaume Durand. (ST; 88)*). Основой для нового Церемониала (1600) послужили предшествующие труды Пикколомини (1488) и П. Грасси (*Grassi P. De caeremoniis cardinalium et episcoporum in eorum dioecibus. R., 1580*). Новый Ритуал с 1584 г. готовился к изданию комиссией под рук. кард. Дж. А. Санторио и был опубликован в 1614 г.

Активизация литургической жизни в протестант. общинах заставляла католиков искать новые формы литургических практик. Широкое распространение получило поклонение Св. Дарам вне мессы, к-рое должно было зримым образом подтверждать учение о Реальном присутствии. В 1527–1537 гг. в Милане благодаря деятельности капуцина Дж. Пьянтаниды да Фермо стали практиковать «Моление 40 часов» (*Quarant' Ore*) перед выставленными для поклонения Св. Дарами. По всей Европе появляются братства Св. Таинства. С сер. XVI в. особо торжественно начинают праздновать 1-е причастие подростков. Папа Пий V призывал к частому совершению т. н. Малой службы Пресв. Деве Марии (см. о ней в ст. *Клермонский Собор*). Стала поощряться частая исповедь и особенно исповедь перед Причастием. С этой целью в 1576 г. кард. К. Борромео были введены в употребление конфессионалы (см. *Исповедальня*). О литургической реформе см. также в статьях: *Бrevиарий, Евхаристия, Месса, Миссал, Римский обряд*.

А. А. Каченко

Издания Библии. Унификация богослужения и упорядочение пастырской работы с мирянами требовали издания авторитетного лат. текста Свящ. Писания. В соответствии с постановлением Триденского Собора от 8 апр. 1546 г. было решено подготовить исправленное издание Вульгаты. Комиссия по подготовке издания, учрежденная папой Пием IV лишь в 1561 г., работала медленно и неэффективно.





В 1569 г. папа Пий V создал новую комиссию (*Congregatio pro emendatione Bibliorum*); в ее состав вошли кардиналы Гульельмо Сирлето (1514–1585), Марко Антонио Амулио (1506–1572), Кристофоро Мадруццо (1512–1578) и Антонио Карафа (1538–1591) (комиссия была распущена папой Григорием XIII). Работу по исправлению текста Свящ. Писания продолжила 3-я комиссия под рук. кард. А. Карафы, назначенная папой Сикстом V. За основу был взят текст в издании франц. гуманиста Р. Этьенна (1-е изд. — 1528), который сверяли со средневек. рукописями. В 1588 г. кард. А. Карафа представил папе Римскому Сиксту V результаты работы комиссии, но папа не был удовлетворен ими и лично принял участие в исправлении Вульгаты по греч. и евр. текстам. Подготовленное им издание (*Vulgata Sixtina*) было опубликовано в мае 1590 г. Папа Сикст V буллой «*Aeternus Ille*» от 1 марта 1590 г. объявил его единственным авторитетным для Римско-католической Церкви. Издание содержало многочисленные опечатки, а также ок. 100 существенных ошибок, поэтому сразу после кончины Сикста V (27 авг. 1590) кард. Роберт Беллармин (1542–1621) потребовал отменить продажу напечатанных экземпляров, указывая на то, что столь несовершенное издание Свящ. Писания представляет угрозу для авторитета Церкви. 5 сент. коллегия кардиналов запретила продажу издания; значительная часть тиража была выкуплена и уничтожена.

Папа Климент VIII назначил 4-ю комиссию по исправлению текста Свящ. Писания. В ее состав вошли опытные специалисты — кардиналы Франсиско де Толедо Эррера (1532–1596), Агостино Вальер (1531–1606), Федерико Борромео (1564–1631) и Р. Беллармин, а также Антонио Аджелли († 1608), еп. Ачерно, и библист Пьер Морен (1531–1608). За основу приняли текст лувенского издания 1547 г. В 1592 г. была издана новая версия лат. текста Свящ. Писания (*Vulgata Clementina*); папской буллой «*Cum Sacrorum*» (9 нояб. 1592) она была объявлена офиц. переводом Библии. Ее статус в Римско-католической Церкви оставался неизменным до 1979 г., когда Папский престол признал «Новую Вульгату» в качестве офиц. библейского текста в Римско-католической Церкви (см. *Вульгата*).

Реформа календаря (см. также *Календарь*). Необходимость исправить календарь диктовалась смещением дня весеннего равноденствия по отношению к юлианскому календарю и увеличившимся расхождением пасхальных и астрономических полнолуний. Задачей реформаторов было вернуть праздник Пасхи на то время года, в к-рое он праздновался во времена I Вселенского (Никейского) Собора (325), и предотвратить его серьезное смещение в обозримом будущем. Исправление календаря обсуждалось в Римской курии при папе Павле III и на Тридентском Соборе в 1563 г., но решение по этому вопросу не было принято. Итал. астроном Алоизий Лилий (Луиджи Лилио) разработал проект реформы, переданный комиссии кардиналов его братом Антонио, тоже астрономом. Этот проект, исправленный и обнародованный в 1577 г. как «Руководство по восстановлению календаря» (*Compendium novae rationis restituendi kalendarium*), обсуждался астрономами и математиками. Новый календарь был введен буллой папы Римского Григория XIII «*Inter gravissimas*» от 24 февр. 1582 г. Для того чтобы весеннее равноденствие соответствовало 21 марта, потребовалось одновременно исключить из календаря 10 дней, поэтому после 4 окт. 1582 г. следовало 15 окт. Кроме того, 14-й день луны был приведен в соответствие с астрономическим полнолунием. Это позволило согласовать даты празднования Пасхи с теми, к-рые были установлены Никейским Собором. Количество високосных годов сократилось: вековые годы (1800, 1900 и т. д.) исключили, но те годы, к-рые можно было разделить на 400 (1600, 2000), остались високосными. Было решено составить новые таблицы для определения даты Пасхи с использованием даты весеннего равноденствия 21 марта по новому календарю.

Папа Григорий XIII призвал всех католич. правителей ввести в своих странах новый календарь. Это сразу же было сделано в итал. государствах, а также в Испании, Португалии и Речи Посполитой. В заморских владениях Испании и Португалии реформа календаря была проведена в 1584 г. К кон. 1582 г. новый календарь были приняты во Франции и в Лотарингии, в 1583–1584 гг. — на католич. землях Свящ. Римской

империи и в католических кантонах Швейцарии, позднее — в Венгрии (1587) и Трансильвании (1590). В протестант. гос-вах реформа была проведена в XVII–XVIII вв.

В связи с календарной реформой были внесены изменения в литургический год, унифицировавшие цикл праздников. По указанию папы Григория XIII был составлен Римский Мартиролог (1-е полное изд. — 1583), в значительной степени основанный на самом распространенном в средние века каролингском Мартирологе Узуарда. Дальнейшую работу над текстом Римского Мартиролога и комментариями к нему выполнил кард. Цезарь Бароний (1538–1607), специалист по церковной истории (Мартиролог с комментариями был опубликован в 1587; дополненное издание подготовил папа Бенедикт XIV (1740–1758)). При папе Павле V пересмотру подвергся литургический календарь, в к-рый входили праздники, обязательные для всей Римско-католической Церкви: были изъяты дни памяти многих католич. святых XIII–XV вв. (*Антония Падуанского, Николая Толентинского, Франциска* из Паолы, *Бернардина Сиенского, Елизаветы Тюрингской*), а также праздники недавнего происхождения (стигматов св. Франциска Ассизского, Крови и Ран Христовых); эти праздники продолжали отмечать в отдельных диоцезах и религ. орденах.

«*Corpus iuris canonici*». Несмотря на то что решениями Тридентского Собора реформа церковного права не была предусмотрена, папа Пий IV санкционировал ревизию канонических правовых сводов и создание офиц. корпуса общецерковного законодательства. По заданию папы Римского Пия V специальная комиссия кардиналов, канонистов и теологов (*Correctores Romani*) в 1566–1580 гг. подготовила новую редакцию Декрета Грациана (см. в ст. *Грациан*) и сводов декретального права на основе изданий франц. лиценциата рим. и канонического права Ж. Шанпоу. Папа Римский Григорий XIII буллой «*Cum pro munere*» от 1 июля 1580 г. одобрил публикацию правовых сводов (Декрет Грациана, *Декреталии Григория IX*, «*Liber Sextus*», «*Clementinae*», «*Extravagantes Ioannis XXII*», «*Extravagantes communes*»), к-рые были выпущены в 3 томах и составили т. н. рим. издание «*Corpus iuris canonici*». Бул-





лой «Emendationem» от 2 июня 1582 г. оно было признано офици. правовым сводом Римско-католической Церкви. Своды были снабжены ординарными глоссами. При подготовке издания тексты сводов сверялись с древними рукописями, в нек-рые каноны были внесены изменения и примечания, отражавшие решения Тридентского Собора, однако систематизация канонов, в т. ч. исключение устаревших и недействующих канонических норм, не проводилась, в результате чего этот свод остался малоприспособленным для практического употребления.

Контроль над книгопечатанием. Развитие книгопечатания в кон. XV в. произвело революцию в системе распространения информации в Европе и за ее пределами и сыграло огромную роль в последующих изменениях религ. культуры, вызванных Реформацией и К. Печатная книга с унифицированным текстом, относительно дешевая и издававшаяся большими тиражами, способствовала быстрому распространению новых идей и учений. Книга стала важным пособием для пастырской деятельности, а порой и заменяла пастырей (напр., в условиях религ. преследований католиков в Англии, Шотландии и Нидерландах).

В XVI в. в Европе существовали несколько важных центров книгоиздательской деятельности, где выпускалась в свет католич. лит-ра: Париж и Лион — во Франции, Антверпен — в Испан. Нидерландах, Венеция — в Италии, Диллинген — в Баварии, а также ряд столиц церковных княжеств Свящ. Римской империи — Бонн, Кёльн и Бриксен (ныне Брешиана, Италия). В XVII в. к ним прибавились Фрайбург, Вюрцбург, Трир, Вена, Грац. Важным издательским центром стал Рим. Среди католич. авторов преобладали клирики, прежде всего иезуиты, важной частью деятельности к-рых была «миссия пера», а также и представители др. орденов, принимавших активное участие в проповеднической и образовательной деятельности. Каталог книг, опубликованных иезуитами с момента создания ордена и до его роспуска в 1773 г. (*Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus / Éd. A. de Backer. Liège, 1853–1861. 7 vol.*), дает представление об издании католич. лит-ры эпохи К. Всего было опу-

бликовано более 30 тыс. книг; чуть более 1/3 книг (11 тыс.) — это богословская лит-ра, из которых бóльшая часть (ок. 3,8 тыс.) представляет собой духовные тексты и наставления в религиозной жизни (о молитве, христианском совершенстве, подражании Христу); гомилетические сочинения — 2,4 тыс. книг; более 1,5 тыс. — труды по догматическому богословию. Ок. 1,3 тыс. произведений было посвящено полемике с представителями др. христ. конфессий (гл. обр. с лютеранами и кальвинистами) и нехрист. религий, а также неортодоксальных движений (напр., в кон. XVII–XVIII в. — с янсенистами и в XVIII в. — с масонами). 2/3 сочинений не являлись богословскими по тематике, но материал в них был полностью или частично религиозным. Эти издания были тесно связаны с преподавательской и миссионерской деятельностью ордена иезуитов. Так, 8 тыс. названий приходилось на сочинения по истории и географии — рассказы о путешествиях, описания неевроп. стран, труды, посвященные светской и церковной истории, а также истории католич. миссий. Ок. 7 тыс. книг представляли собой грамматики и словари всех европ. языков, а также копт., древнесир. и древнеевр., япон., кит. языков, фарси, санскрита, языков индейцев Сев. и Юж. Америки и т. д. В этот же комплекс входили религ. поэзия и драма на разных языках. Еще ок. 3,6 тыс. книг были посвящены философии (истории древней и совр. философии, диалектике, логике, метафизике и этике), математике и естественным наукам, а также представляли собой труды по живописи, музыке и архитектуре. Часть текстов была составлена на неевропейских языках, большинство из них носило наставительный или богослужебный характер. Единственным исключением были сочинения на кит. языке, среди которых помимо доминировавших богословских сочинений были труды, представлявшие достижения европ. философии и науки (*Po-chia Hsia. 2005. P. 185*).

Самым популярным (после Библии и богослужебных текстов) было соч. «О подражании Христу» (*De imitatio Christi*), приписываемое католич. мистике *Фоме Кемпийскому* († 1471) и переведенное на мн. европ. языки. Его издавали как католики, так и протестанты; в XVI–

XVII вв. оно стало самым читаемым произведением о христ. жизни. Обычно наставительные сочинения, адресованные широкой аудитории, создавались не на латыни, а на национальных языках. Переводы на латынь были вторичными, они предпринимались для того, чтобы труды самых популярных авторов стали доступны образованной аудитории в других странах; потом с этих изданий делались переводы на др. языки. Так, англ. католики чаще знакомились с сочинениями нем. авторов в переводах с латыни или с французского, тогда как франц. и испан. тексты переводились на англ. язык напрямую. В целом труды испан. авторов пользовались в XVI–XVII вв. большой популярностью и переиздавались по всей Европе. В их числе — «Трактат о молитве и медитации» (*El tratado de la oración y de la meditación*) францисканца католич. св. *Петра Алькантарского* (1499–1562), труды доминиканца Луиса де Гранады (1504–1588); из работ последнего особую популярность получили «Руководство грешника» (*Guía de Pecadores*) и «Книга о молитве» (*El libro de la oración*). Нем. проповедник иезуит Иеремия Дрексель (1581–1638) был автором ок. 20 сочинений, посвященных христ. добродетели и аскетическому образу жизни, к-рые издавались в Германии тиражами более 100 тыс. экз. и были переведены на ряд европ. языков. Пользовались популярностью католич. катехизисы, адресованные как юношеству, ученикам коллегий и ун-тов, так и их наставникам — священникам и мирянам. Самыми востребованными были катехизисы, составленные нем. иезуитом Петром Канизием.

Хотя книги были адресованы людям образованным, составлявшим меньшинство населения, реальное воздействие книгопечатной продукции охватывало гораздо более широкий круг, поскольку практика чтения в раннее Новое время подразумевала чтение вслух для аудитории друзей, родственников и домочадцев.

Контроль над книжной продукцией появился практически одновременно с распространением книгопечатания и осуществлялся повсеместно светскими и церковными властями. В некоторых диоцезах с целью оградить католиков от воздействия еретических учений, а также защитить христ. мораль списки





(индексы) запрещенных книг составлялись епископами и университетскими теологами еще до оформления общецерковных цензурных структур. При папе Павле IV в Риме был составлен 1-й общецерковный Индекс запрещенных книг (издан в 1559), вызвавший в церковной среде нарекания в излишней строгости. Тридентский Собор предписал исправить Индекс; в 1564 г. вышел новый, т. н. Тридентский индекс. Однако и в него на протяжении XVI в. вносились исправления; окончательная версия вышла в 1596 г. — т. н. Индекс папы Климента VIII, все последующие Индексы запрещенных книг опирались уже на него: он включал в себя ок. 2,2 тыс. названий и действовал до кон. XVIII в.

В 1571 г. папа Пий V создал Конгрегацию Индекса; среди ее задач были контроль над изданием книг, регулярное обновление списка запрещенных книг, а также составление рекомендаций по исправлению тех сочинений, содержание которых считалось частично ошибочным и подлежащим исправлению. Такие книги входили в состав отдельных списков изданий, запрещенных временно, до исправления или очищения текста от ошибок (*donec corrigatur, donec expurgetur*). Изначально Конгрегация инквизиции также имела право включать книги в Индекс запрещенных книг, что вызывало споры и конфликты между конгрегациями. Эта ситуация была разрешена в кон. XVI в.: Конгрегации инквизиции надлежало передавать материалы, касавшиеся той или иной книги, в Конгрегацию Индекса, к-рая и принимала решение о ее судьбе. В странах Пиренейского п-ова книжную продукцию контролировали местные инквизиции, которые издавали свои Индексы запрещенных книг: в Испании — в 1551, 1554, 1559 и 1584 гг., в Португалии — в 1547 и 1597 гг. После 1600 г. они в целом следовали общецерковному Индексу, утвержденному в Риме. В странах, где не было инквизиций, списки запрещенных книг составляли местные церковные власти и теологические факты ун-тов (Лувенский ун-т — в 1546, Парижский ун-т — в 1551). В Антверпене Индекс запрещенных книг издавался в 1567, 1570 и 1571 гг., однако книготорговля занимала такое важное место в экономике города, что налагаемые цензурой ог-

раничения здесь соблюдались менее строго, чем в др. местах.

Основной целью составления списков запрещенных книг была борьба с распространением протестант. идей и сочинений, подрывавших авторитет католич. Церкви. Под абсолютный запрет попадали все произведения, авторы которых были признаны еретиками; чтение таких книг влекло за собой отлучение от Церкви. После рассмотрения церковными властями могли быть разрешены к прочтению сочинения авторов-еретиков, не касавшиеся религиозных вопросов, переводы католич. трудов, выполненные еретиками, а также составленные на национальных языках полемические произведения, направленные против еретиков. Запрещались анонимные издания. Издания Библии на национальных языках подлежали лицензированию, а их чтение мирянами разрешалось только после получения «*Imprimatur*» от Папского престола или правящего епископа. Критика нек-рыми католич. авторами (напр., *Эразмом Роттердамским*) церковной иерархии стала причиной того, что их сочинения были включены в Индекс запрещенных книг. Запрещались сочинения аморального содержания, затрагивавшие темы любви вне брака, супружеской измены или дуэлей, труды по астрологии, предсказаниям и оккультизму, а также рассуждения о политике, науке и морали, к-л. образом подрывавшие католич. учение. В XVI в. к этой категории причислили ряд сочинений М. Монтеня, Н. Макиавелли, Ж. Бодена, Ф. Рабле, а после 1600 г. — труды Н. Коперника, Г. Галилея и др. ученых и философов. После 1600 г. Индекс запрещенных книг расширился тематически; в него были включены тексты, содержавшие критику папы Римского, клириков и духовенства, церковных институтов, как подрывавшие авторитет Церкви, сочинения, рассказывавшие о тайных обществах, суеверных практиках или содержавшие рассказ о сверхъестественных явлениях, не признававшихся Церковью. В XVI в. Индекс запрещенных книг включал имена 1228 авторов и названия их сочинений, а в Индексы, издававшиеся после 1600 г., были добавлены только 120 новых имен (половина из них — протестанты XVII в.). Большинство текстов, включенных в Индексы

XVII в., были составлены на латыни, франц. или итал. языках. Если в XVI в. в этих списках преобладали сочинения протестантов, то в XVII–XVIII вв. их сменили произведения католич. авторов — яansenистов, а также труды, касавшиеся догматических споров (напр., полемике иезуитов и яansenистов, иезуитов и доминиканцев относительно учения пробабиллизма и казуистики) (подробнее см.: *Index des Livres Interdits / Éd. J. M. de Bujanda et al. Gen., 1984–[2002]. 11 vol.*).

Практическое применение цензурных ограничений фактически раскололо католическую Европу на 2 части в зависимости от того, насколько легко там было получить доступ к запрещенным книгам. В Сев. Европе цензурные ограничения не отличались особой строгостью; так, во мн. странах еще в середине века существовала практика чтения Библии мирянами на национальных языках. Несмотря на ограничения, наложенные Индексом запрещенных книг, в странах, где было сильным протестант. влияние — в Германии, Речи Посполитой, Швейцарии, Чехии, были изданы официально санкционированные переводы Библии на национальные языки, предназначенные для мирян. В условиях гонения на католиков отменялось даже правило об анонимности: значительная доля трудов англ. и голл. полемистов-католиков издавалась за границей без указания имени автора, в противном случае это могло представлять угрозу либо для самого автора, либо для его родственников или других католиков в этих странах. Кроме того, близость к книжным рынкам во Франкфурте-на-Майне, а также во Франции и в Нидерландах, где можно было приобрести практически любые книги, ограничивала эффективность церковной цензуры в этих странах. По-настоящему она работала в странах, где запреты Индекса запрещенных книг сопровождалась действиями инквизиций, что и создавало реальную культурную и религ. границу между Сев. и Юж. Европой.

Реформа духовенства. Проекты реформирования католич. Церкви предполагали прежде всего изменение жизни духовенства: строгое выполнение клириками любого ранга пастырских обязанностей, точное соблюдение установленных Церковью служб и обрядов, наставле-





ние прихожан в вопросах веры и христ. морали, проповедь католич. вероучения, соблюдение церковной дисциплины и строгое подчинение вышестоящим церковным властям (священнику надлежит подчиняться диоцезальному епископу, монаху — настоятелю монаш. ордена и т. п.). Безупречная личная жизнь должна была служить примером морального совершенства для прихожан.

Епископат. В кон. XV — 1-й пол. XVI в. епископами, сторонниками церковной реформы, были приняты первые меры по ужесточению дисциплины клириков и повышению их образовательного уровня. Они, а также результат действия ранних, дотридентских проектов реформ сформировали поколение католич. пастырей сер.— кон. XVI в., к-рые восприняли тридентскую реформу и способствовали проведению К. Деятельность в Италии католич. св. Карло Борромео, архиеп. Милана (1564–1584), Лелио Браначчи, архиеп. Таранто (1574–1599), Габриеле Палеотти, архиеп. Болоньи (1566–1597), Кристофоро Бонкомпаньи, архиеп. Равенны (1578–1603), стала примером для др. предстоятелей, и не только на территории Италии. К. Борромео, происходивший из аристократической миланской семьи, благодаря семейным связям сделал успешную карьеру в Римской курии. В 1560 г. в нарушение канонов о возрасте кандидатов он был возведен в кардинальское достоинство, стал администратором Миланского архиеп-ства (архиепископ с 1564) и гос. секретарем при папе Пии IV, дяде по материнской линии. Через кард. К. Борромео проходила переписка Папского престола с легатами в Тренте; он был хорошо осведомлен о ходе Тридентского Собора и немало способствовал его успешному завершению. Затем, выполняя соборное предписание об обязательном проживании епископов в своих диоцезах, он покинул Рим и переехал в Милан, став первым за 80 лет предстоятелем, который постоянно находился в этой церковной провинции. Его главной задачей стало укрепление духовной власти архиепископа. Он регулярно проводил провинциальные Соборы и епархиальные синоды (всего 6 Соборов и 11 синодов), на к-рых были одобрены решения Тридентского Собора, обсуждались первоочеред-



Католич. св. кард. Карло Борромео.
Кон. XVI в.
Худож. Дж. А. Фиджино
(Музей Миланского архиеп-ства)

ные дела в провинции и диоцезах. Постановления Соборов Миланского архиеп-ства (Acta Ecclesiae Mediolanensis) в 1582 г. были опубликованы в специально для этого созданной по указанию архиепископа типографии в Милане; впосл. постановления многократно переиздавались, послужив образцом для церковных реформ в других диоцезах. С целью унификации богослужбных обрядов и проповеди вероучения в Милане были изданы Римский Бrevиарий, Миссал и Катехизис.

Подчиненные архиепископу церковные суды использовались как средство дисциплинарного воздействия на духовенство и в случае серьезных провинностей по решению суда священнослужители могли быть лишены бенефициев и заключены в тюрьму. Регулярно проводились визитации приходов и подчиненных архиепископу монастырей, инспектировалось церковное имущество, оценивалось общее состояние храмов, регулярность богослужений и их соответствие каноническим предписаниям, а также поведение клириков и монахов, выполнение приходскими священниками пастырских обязанностей, благочестие прихожан, деятельность в приходе религ. братств, наличие еретиков и т. п. От приходских священников требовали вести регулярные записи о совершаемых крещениях, браках и отпеваниях, регистрировать присутствие прихожан на уроках катехизиса, записывать имена исповедовавшихся и причащавшихся.

Особое внимание архиепископ уделял развитию структур образо-

вания. Для повышения уровня подготовки духовенства были открыты семинарии для клириков Миланского архиепископства, для священников сельских приходов и для миссионеров, отправлявшихся проповедовать протестантам в Швейцарию. В Милане с XII в. существовали школы для мирян (в 1563 действовали 33 школы, где обучались ок. 2 тыс. учеников обоого пола), к-рые находились под управлением братства Христианского учения, насчитывавшего ок. 200 членов — клириков и мирян. Архиепископ, оказав поддержку школам и поспособствовал открытию новых учебных заведений в своей церковной провинции (к сер. 80-х гг. XVI в. на 560 тыс. прихожан приходилось 740 школ, 3 тыс. учителей и 40 тыс. учеников), настаивал на том, чтобы контроль над школами и религ. образованием перешел к духовенству (*Po-chia Hsia*. 2005. P. 115). В 1578 г. в Милане было основано братство облатов св. Амвросия; его члены, священники, дававшие обет послушания архиепископу, стали его главными помощниками в реформаторской деятельности. Сам Карло Борромео подавал пример католич. духовенству своей пастырской деятельностью. Он регулярно проповедовал в Милане, направлял пастырские послания и наставления духовенству (их сохр. ок. 40 тыс.), занимался благотворительностью. В 1572 г., во время голода, он на свои средства кормил хлебом бедняков и нуждавшихся, а во время эпидемии чумы (1576), когда светские власти бежали из Милана, по призыву архиепископа священники и монахи в специально организованных лазаретах ухаживали за заболевшими и совершали над умирающими последние таинства. Кард. К. Борромео, как и др. епископам-реформаторам, приходилось сталкиваться с трудностями. Из-за системы патроната он далеко не всегда мог контролировать назначение клириков на вакантные бенефиции, поскольку многие бенефиции были в руках светских властей: испан. губернатора Милана или местных аристократов. В связи с этим соборные каноники или отдельные монахи в Миланском архиеп-стве могли сопротивляться проводимым сверху реформам и препятствовать визитациям предстоятеля; во мн. случаях архиепископу приходилось искать компромисс с местной знатью.



После смерти К. Борромео церковные реформы в Милане были прекращены и возобновились только при его родственнике и последователе Федерико Борромео (архиеп. Милана в 1595–1631).

В Болонье кард. Г. Палеотти проводил ежегодные синоды, основал диоцезальную семинарию; он требовал от священников вести достойный образ жизни и регулярно наставлять мирян в католич. вере, оказывал помощь беднякам во время эпидемии чумы. При Палеотти получившие широкое распространение братства мирян были преобразованы в религиозные конгрегации, контролируемые духовенством. В Равенне при архиеп. К. Бонкомпанни также проводились регулярные пастырские визитации, созывались провинциальные Соборы и синоды. Священникам вменялось в обязанность постоянно находиться в приходах, регулярно служить мессу, исповедовать и причащать мирян, наставлять их в католической вере и организовывать классы для их катехизации. Публичному осуждению стали подвергаться те прихожане, к-рые редко исповедовались и причащались.

Идеи церковной реформы были активно восприняты на Пиренейском п-ове. Среди наиболее активных испанских реформаторов были епископы Памплоны Альваро Москосо (1550–1561; в 1561–1564 епископ Саморы) и Диего Рамирес Седеньо де Фуэнлеаль (1561–1573), епископы Куэнки Мигель Муньос (1547–1553) и Бернардо де Фреснеда (1562–1571; в 1571–1577 епископ Кордовы; в окт.–дек. 1577 архиепископ Сарагосы), архиепископ Бургоса кард. Франсиско де Мендоса Бобадилья (1550–1566) и др. В Португалии сторонником церковных преобразований был Бартоломеу Фернандиш дуж Мартириш, архиеп. Браги (1559–1590). На Пиренейском п-ове прелаты-реформаторы всегда пользовались покровительством королевской власти, особенно при кор. Филиппе II, являвшемся твердым сторонником К.

Решения Тридентского Собора быстро распространились в Речи Посполитой благодаря усилиям кард. Станислава Юзия († 1579), убедившего польск. кор. Сигизмунда II Августа (1548–1572) усилить борьбу с Реформацией. По приглашению кардинала в страну прибы-



*Кард. Габриеле Палеотти.
Кон. XVI в.
Неизв. художник
(Университетский архив, Болонья)*

ли иезуиты; в 1564 г. в Браунсберге (ныне Бранево, Польша) была основана иезуитская коллегия (Collegium Hosianum). С 70-х гг. XVI в. выпускники этой и других иезуитских коллегий (они нередко учились и в Римской коллегии ордена) занимали важные посты в церковной иерархии и способствовали церковной реформе в стране. Среди них Петр Костка, еп. Хелмский (Холмский) (1574–1595), Станислав Розражевский, еп. Куявский (Влоцлавекский) (1581–1600), кард. Ежи Радзивилл, еп. Кракова (1591–1600), его преемники на Краковской кафедре Бернад Мацеёвский (1600–1606; в 1604 возведен в достоинство кардинала; в 1606–1608 архиепископ Гнезненский) и Марцин Шишковский (1616–1630), Бенедикт Война, еп. Виленский (1600–1615), Павел Волуцкий, еп. Куявский (1616–1622).

В др. европ. странах тридентская реформа распространялась медленнее. Хотя в нек-рых франц. диоцезах решения Тридентского Собора были одобрены синодами уже в 70-х гг. XVI в., официально франц. прелаты приняли их только на общей ассамблее духовенства в июле 1615 г. Поэтому сначала церковные преобразования стали проводиться во франкоязычных областях, не входивших в состав Французского королевства: в Авиньоне и графстве Конта-Венессен, являвшихся папским анклавом, Савойе, Лотарингии и Испан. Нидерландах (территория совр. Бельгии). В своей деятельности епископы, являвшиеся сторон-

никами реформ, как правило, следовали итальянским образцам. Так, начало реформ в Конта-Венессене было связано с деятельностью Я. Садолето, еп. Карпантра (1517–1547), а продолжены они были его племянником Джакомо Сакрати, преемником на кафедре Карпантра (1572–1593), к-рый опирался на пример преобразований кард. К. Борромео; для нужд еп-ства Карпантра были адаптированы постановления Миланских провинциальных Соборов. Франческо Мария Таруджи, архиеп. Авиньона (1592–1597), и его преемник Джованни Франческо Бордини (1598–1609) были последователями католич. св. Филиппа Нери. Успеху К. во многом способствовало покровительство местных правителей и церковной элиты. В Лотарингии сразу после завершения Тридентского Собора Никола Псом, еп. Вердена (1548–1575), призвал в еп-ство иезуитов (1564). Под упр. Об-ва Иисуса находился ун-т в Понт-а-Мусоне, основанный в 1572 г. при поддержке кард. Карла Лотарингского из семейства Гизов.

Реформирование католич. Церкви в Испан. Нидерландах проходило в кон. XVI – 1-й пол. XVII в. Проведению контрреформационных преобразований способствовало покровительство королей Испании Филиппа II и Филиппа III (1598–1621) и испан. наместников в Брюсселе, к-рое они оказывали сторонникам церковных реформ Жану Вандевиллю, еп. Турне (1586–1592), и его преемнику Мишелю д'Эню (1592 или 1593–1614). Тесно связаны с правительством были и французские епископы, чья деятельность по утверждению реформы католической Церкви пришлась на XVII – 1-ю пол. XVIII в.: напр., Леонор д'Этамп де Валансе, еп. Шартра (1620–1641; в 1641–1651 архиепископ Реймса), и его преемник Жак Леско (1641–1656), Антим Дени де Коон, еп. Нима (1634–1644, 1655–1670), Ренские епископы Анри де Ла Мот-Уданкур (1639–1660; в 1661–1684 архиепископ Ошский) и Шарль Луи Огюст Ле Тоннелье де Бретей (1723–1732), епископы Сен-Мало Аший де Арле де Санси (1631–1646) и Франсуа де Вильмонте (1658–1670) и др.

На землях Свящ. Римской империи распространению К. препятствовало существование как церковных княжеств (56, самые крупные – курфюршества Кельн, Майнц и Трир),



в к-рых князь-епископ одновременно занимал епископскую кафедру и являлся светским правителем своих владений, так и аббатств, не подчинявшихся юрисдикции ординарных епископов и фактически находившихся под контролем аристократических семейств. Немецкие князья-епископы в XVI, а отчасти и в XVII в. вели светский образ жизни, и даже те из них, кто начали проводить реформы в своих диоцезах в соответствии с решениями Тридентского Собора, не следовали всем соборным установлениям. Так, 1-й реформатор Кёльнской церковной провинции архиеп. Эрнст Баварский (1583–1612), представитель католич. баварской династии Виттельсбахов, вопреки соборному декрету о запрете совмещать несколько епископских кафедр был одновременно епископом Фрайзинга (с 1566), Хильдесхайма (с 1573), Льежа (с 1581) и Мюнстера (с 1585) (эти кафедры традиционно занимали представители Виттельсбахов). Однако и он, и его племянник и преемник Фердинанд Баварский (1612–1650) способствовали распространению К. в своих диоцезах. Странниками К. были Йоханн Отто фон Темминген, еп. Аугсбурга (1591–1598), Юлиус Эхтер фон Меспельбрюнн, еп. Вюрцбурга (1573–1617). Изменение образа жизни католического епископата, приверженность реформам католической Церкви во многом были обусловлены тем, что начиная с 1560 и до 1803 г. заметная часть представителей высшей церковной иерархии в Свящ. Римской империи (дети дворян и городского патрициата, к-рые, избрав церковное служение, становились вполн. епископами, генеральными викариями и др. представителями церковной иерархии в католич. диоцезах, а также соборными канониками) училась в Немецкой коллегии ордена иезуитов в Риме (18%; применительно к Австрии — 30% — *Po-chia Hsia*. 2005. P. 119). Во 2-й пол. XVII в. выпускники Немецкой коллегии составляли значительную долю ординарных епископов, генеральных викариев и др. чиновников епископской курии, в обязанности к-рых и входило выполнение решений Тридентского Собора.

Приходское духовенство. Важным содержанием тридентской реформы стало изменение положения духовенства, прежде всего приход-

ского, к-рому было вверено попечение о верующих. Именно недостатки образа жизни священников и низкий уровень подготовки пастырей были главными объектами критики сторонников реформы. В дотридентский период духовенство было достаточно аморфной социальной группой: клирик, получая *тонзуру*, имел определенный правовой статус — он подчинялся церковной, а не светской юрисдикции (даже по уголовным делам), был освобожден от уплаты налогов и пользовался доходами от церковного имущества; однако подавляющее большинство клириков никогда не были рукоположены в сан субдиакона, диакона или священника, не служили мессе, не имели пастырских обязанностей и зачастую даже не носили особого облачения. Принадлежность к духовенству обеспечивала таких клириков доходами или давала им возможность заниматься науками (преподаватели ун-тов). Напр., в 1570 г. в еп-стве Карпантра клириков, рукоположенных в сан, было только 6% от всего духовенства диоцеза; к 1-му десятилетию XVII в., однако, этот показатель вырос до 30% (*Po-chia Hsia*. 2005. P. 120). Уровень образования клириков, рукоположенных в сан священника, сильно различался. Так, в ходе визитации 1579–1581 гг. в Трентском еп-стве выяснилось, что из 216 приходских священников лишь 6 имели университетское образование, а многие едва знали латынь; лишь у 13% из них имелись богослужебные книги (*Ibidem*). Единых требований к кандидатам не существовало, их знания в области богословия не проверяли, свидетельств подобающего происхождения и достойного образа жизни часто не требовалось. Большинство клириков, рукоположенных в сан священника, не имели бенефициев; многие из них были *капелланами*, получавшими плату за совершение поминальных месс, и постоянно перемещались между приходами и резиденциями своих покровителей, что затрудняло контроль как за ходом богослужения, так и за возникновением новых религиозных практик. Кроме того, епископ мог ставить кандидатов далеко не на все бенефиции. Напр., в Страсбурге в 1670 г. епископ назначал священников в 15 приходов из 217; остальные приходы контролировали представители знати и городской патрициат, с кон.

XV в. препятствовавшие проведению церковных реформ.

В отсутствие возможности выбирать кандидатов в священники епископы, являвшиеся сторонниками церковных преобразований, стремились повысить средний уровень образования клириков. Главными инструментами были семинарии, где готовили новое духовенство, разделявшее цели К., диоцезальные синоды, распространявшие наставления епископа и предоставлявшие сведения о проблемах в пастырской работе, епископские визитации, во время которых собиралась информация о жизни приходов и осуществлялся контроль над ними, и церковные суды, оказывавшие дисциплинарное воздействие на провинившихся клириков и мирян. Образовательные учреждения играли главную роль, т. к. они готовили новое поколение священников-реформаторов. Тем не менее попытка, согласно предписаниям Тридентского Собора, открыть семинарии во всех еп-ствах уже в кон. XVI в. провалилась из-за недостатка средств и оппозиции со стороны соборных капитулов. Лишь в отдельных местах (напр., в Милане) основанные во 2-й пол. XVI в. семинарии непрерывно существовали несколько столетий. Основанная в 1568 г. семинария в Неаполе не могла принять много учеников. В Кёльне семинария была открыта на средства архиепископа в 1615 г., но в 1646 г. ее пришлось закрыть; постоянная семинария появилась здесь лишь в 1736 г. Из-за недостатка средств в Париже семинарию учредили только в 1642 г. Из 3 семинарий, открывшихся после Тридентского Собора в Авиньонском архиепископстве, спустя полвека осталась только одна. Семинарии в Европе, стабильно функционировавшие на протяжении долгого времени, — это учебные заведения, основанные в кон. XVII–XVIII в. Они были не причиной, но следствием появления в Европе нового реформированного духовенства. Подготовкой нового типа духовенства католич. Церковь, т. о., обязана не диоцезальным семинариям, а монашеским школам и коллегиям иезуитов и других орденов. В некоторых странах иезуитские коллегии и ун-ты, находившиеся под упр. Об-ва Иисуса (ун-ты в Понт-а-Мусоне в Лотарингии, Диллингене в Баварии, Дуэ в Испанских Нидерландах (ныне деп. Нор, Франция) и др.,





а также Немецкая, Английская и Ирландская коллегии ордена в Риме и в испан. владениях), окончила бóльшая часть того духовенства, с к-рым связывают проведение К.

Повышение уровня образования клириков и их подготовки к выполнению пастырских обязанностей сопровождалось усилением дисциплинарных мер. Важную роль в этом процессе играла и деятельность разнообразных конгрегаций клириков. Напр., сельские капитулы, объединявшие приходских священников Вюрцбургского еп-ства для обсуждения пастырской работы с прихожанами, наставлений верующих, чтения книг и молитвы, действовали под надзором епископа. Конгрегация рукоположенных, созданная в 1680 г. кард. Иннико Карачоло, архиеп. Неаполя (1667–1685), способствовала распространению среди духовенства более строгого образа жизни. В Баварии советы по делам клира, в состав которых входили представители церковных и светских властей, также занимались вопросами церковной дисциплины; в кон. XVI – 1-й пол. XVII в. такие советы появились в Кёльне и Мюнстере, ими управляли прелаты из баварской династии Виттельсбахов.

К 20–50-м гг. XVII в., а в нек-рых регионах и раньше, уровень подготовки приходского духовенства значительно повысился; священники стали строже соблюдать целибат, конкубинат в среде духовенства искоренялся. Повышение уровня подготовки клириков и укрепление дисциплины были достигнуты быстрее в тех городах, где духовенство находилось под постоянным надзором со стороны епископской курии и мирян. В сельских приходах священники, обычно получавшие десятину не деньгами, а продуктами и имевшие более низкий доход, вели образ жизни, приближенный к крестьянскому, и нередко добывали дополнительные средства к существованию, обрабатывая земельный надел. Такие священники часто имели сожительницу-домохозяйку, которая помогала им в быту, а соседи воспринимали пару как фактически жившую в браке и, как правило, не сообщали об этом епархиальным властям. Так, в 1-й пол. XVII в. в сельских приходах таких удаленных друг от друга диоцезов, как Трент и Кёльн, 20–25% приходских священников сожительство-

вали с женщинами (*Po-chia Hsia*. 2005. P. 123–124). В сельских приходах исчезновение конкубината как распространенной практики относится ко 2-й пол. или даже к кон. XVII в. Дольше всего конкубинат сохранялся на юге Италии; здесь практика целибата среди католического духовенства возобладала только в кон. XVIII в.

Строгое соблюдение целибата проводило четкую грань между клириками и прихожанами. Др. разделительной чертой стало социальное происхождение священников и уровень их доходов, к-рые различались в разных регионах: в удаленных горных долинах доходы священников были значительно ниже, чем в городских приходах или в винодельческих районах. Однако в ряде провинций (напр., в Испан. Нидерландах) рост доходов приходских священников в период между 1622 и 1683 гг. составил 45%, что объяснялось как общим ростом цен на зерно в XVII в. (именно зерном чаще всего выплачивали десятину), так и улучшением управления церковными доходами. Священник в богатом приходе получал доход, примерно равный доходу светского магистрата среднего уровня, что способствовало повышению социального статуса приходского духовенства. Рост престижа священства привел к тому, что в XVII в. приходские священники по своему происхождению обычно были горожанами и часто — уроженцами больших городов. Так, в XVI–XVIII вв. более половины священников Кёльнского архиеп-ства были выходцами из 6 крупных городов Германии (почти 16% — из Кёльна). В Неаполе этот показатель был еще выше: в 1655–1670 гг. 65% священников этого архиеп-ства происходили из городской среды. Подобным образом и в Лионском архиеп-стве священники в сельских приходах по происхождению были горожанами. Такие священники получали образование в коллегиях и ун-тах и отличались от своих прихожан образом жизни и представлениями о мире. Они совершали мессу, соблюдая предписанные Тридентским Собором каноны, боролись со скрытым язычеством прихожан и осуждали их за суеверия и приверженность местным религ. традициям. Возросший социальный статус, повышение образовательного уровня и увеличение доходов ду-

ховенства, особенно в сельских приходах, повышали авторитет священника в глазах прихожан, но при этом создавали дистанцию между ними, что порой затрудняло проповедь и наставления. Тем не менее к кон. XVII в. повсеместно в Европе приходское духовенство оформилось в особую группу, представители к-рой получали специальное образование и были лучше подготовлены к пастырской работе.

Религиозная культура. Применение принципов тридентской реформы в пастырской работе привело к постепенному преобразованию религ. культуры католич. населения. Среди основных направлений реформы было религ. образование мирян, распространение знаний о вероучении, основанное на принципе «понимающей веры». Во всех католич. странах были приняты меры по катехизации мирян, взрослых и детей, но методы реализации этой программы варьировались и не везде оказались успешными.

Основой катехизационной программы стал Римский катехизис (см. ст. *Катехизис*), составленный по инициативе участников Тридентского Собора на итал. языке под наблюдением кардиналов К. Борромео и Г. Сирлето (впервые издан на латыни и итал. яз. в 1566). Римский катехизис предназначался для приходских священников, к-рые должны были руководствоваться им в пастырской деятельности. Мирянам рекомендовали читать катехизисы на национальных языках, неоднократно публиковавшиеся в XVI–XVII вв. Среди самых известных катехизисов, выдержавших многократные переиздания и переведенных на др. языки, были катехизисы иезуитов П. Канизия (1555, 1556 и 1558 или 1559), Эдмона Оже (1563), Диего де Ледесмы (1571), а также кард. Р. Беллармина (1597, 1598). Обращение авторов-иезуитов к жанру катехизиса объяснялось их активной преподавательской, пастырской и миссионерской работой.

По решению Тридентского Собора каждое воскресенье после мессы приходские священники должны были обучать детей и подростков основам вероучения. В Испании, особенно в Кастилии, где систематическое религ. образование развивалось с нач. XVI в., к кон. столетия 91% горожан и 74% крестьян знали основные молитвы и Символ веры. В др.





Урок музыки.
Гравюра из кн.: *Camnutijs P., de.
Incipiunt regulae florum musices...
Florentiae, 1510*

странах программа катехизации осуществлялась гл. обр. религиозными конгрегациями и благочестивыми братствами, к-рые содержали школы, а также особыми миссионерами. В Сев. Италии, Баварии, Лотарингии, Польше и Савойе активно заниматься катехизацией населения стали лишь к сер. XVII в., во Франции, в Испан. Нидерландах, Германии и во владениях австр. Габсбургов — еще позднее, а в сельских районах Юж. Италии — только в XVIII в.

Регулярные проповеди по воскресеньям и праздникам стали нормой приходской жизни: к кон. XVI в. — в городских приходах Баварии, Испании, Италии и Португалии, позднее — в др. католических странах. В сельской местности распространение новых религ. практик и насаждение норм христ. морали было связано с деятельностью религ. орденов, особенно иезуитов. Миссионеры из Об-ва Иисуса проповедовали не только в католич. регионах (в Италии и на Пиренейском п-ове), но и в тех странах, где католицизм был запрещен (в Англии и Голландии). Среди самых известных проповедников в Тоскане и в Папском гос-ве был иезуит Паоло Сеньери (1624–1694); его деятельность оказала влияние на методы проповеди, которые использовали члены ордена. Группа миссионеров, как правило из нескольких священников, останавливалась в городе и совершала 7–10-дневные поездки в сельскую местность. Прибытие миссионеров сопровождалось процессией со Св. Дарам. Проповеди, которые еже-

дневно произносили иезуиты, отличались драматичным, эмоциональным стилем. Миссионеры призывали мирян покаяться, а для детей проводили уроки катехизиса; особое внимание уделялось восстановлению гармоничных отношений между членами семьи и соседями (это было особенно актуально в странах, где сохр. традиция кровной мести). Кульминацией такой миссии становилась месса, на которой покаявшиеся грешники после исповеди принимали причастие. Перед отъездом иезуиты старались организовать братства; их члены должны были вести благочестивую жизнь. В Германии и в некоторых регионах Франции, где католики жили рядом с протестантами, больше внимания уделялось конфессиональной полемике. Во многих странах, напр. в Неаполитанском королевстве, деятельность странствующих проповедников оказала решающее влияние на учрочение К.

В сер.— 2-й пол. XVII в. примеру иезуитов стали следовать представители др. орденов (редемпционис-



Причащение Св. Таин.
Фрагмент росписи
в Ораtorio-деи-Крочифери
в Венеции. 1583–1592 гг.
Худож. Я. Пальма Младший

ты, члены Апостольской миссии). Лазаристы использовали др. методы: они оставались в определенной местности на длительный срок (до месяца), уделяя основное внимание катехизации населения; стиль их проповедей был более сдержанным и менее драматичным (нек-рые про-

поведники могли использовать сразу неск. разных ораторских стилей). Миссионерам не удалось искоренить мн. практики народной религ. культуры, считавшиеся суеверными, но под их влиянием формировался круг благочестивых прихожан, при активном участии к-рых проводилась дальнейшая пастырская работа с мирянами.

Развитие католич. школьного образования было связано в основном с деятельностью Об-ва Иисуса. В иезуитских коллегиях программа была насыщена религ. идеями, ученики устраивали театральные представления на религ. сюжеты, поощрялось создание благочестивых братств (в 1563 в Римской коллегии было основано 1-е братство Благовещения). Члены братств ежедневно посещали мессу, каждую неделю исповедовались, ежемесячно причащались, придерживались строгих правил в отношении постов, помогали бедным, больным и заключенным, оказывали поддержку миссионерской деятельности иезуитов.

Религ. братства существовали и до эпохи К.; обычно они были основаны на почитании определенного святого и на других благочестивых практиках, а также нередко имели светские функции (являлись, напр., объединениями людей одной профессии и т. д.). Такими братствами управляли миряне, а священники, служившие в братских капеллах, получали от членов братства вознаграждение. В XVI в. мн. епископам удалось, хотя и не сразу, установить контроль над братствами и подвизавшимися в них клириками. Новые братства отличались не только отношением к духовенству, но и особым вниманием к образу жизни своих членов: они должны были проявлять благочестие, совершая «добрые дела». Братства помогали бедным, больным и заключенным, содержали беспроцентные ссудные кассы, госпитали, дома призрения, приюты для раскаявшихся проституток, собирали средства для выкупа христиан, оказавшихся в плену у мусульман (такие братства получили распространение в Италии и Испании), а также способствовали религ. образованию детей, содержали школы и помогали духовенству в пастырской работе. Благодаря деятельности братств получили более широкое распространение благочестивые практики, к-рые принято связывать



с религиозной культурой К., — почитание Страстей Христовых, Св. Имени Иисусова, Св. Сердца Христова (ранее эти религиозные практики были свойственны гл. обр. монашеским орденам). Почитание Св. Сердца во многом сложилось под влиянием видений монахини-визитантки католич. св. Маргариты Марии Алакок, записанных ее духовником-иезуитом (одобрено Папским престолом в 1765). С сер. XVII в. усилениями католического св. Жана Эда во Франции получило распространение почитание Сердца Пресв. Девы Марии. В честь Девы Марии создавались братства, члены к-рых среди прочего занимались молитвой розария (такие братства известны с 3-й четв. XV в.; в 1495 их деятельность получила одобрение папы Александра VI); нередко они пользовались покровительством иезуитов. В 1571 г. папа Пий V призвал всех католиков молиться по розарию о победе христианского флота над турками в битве при Лепанто; после сражения был установлен праздник Богоматери Победительницы (7 окт.), к-рый впоследствии стали отмечать как праздник Розария. С кон. XVI в. Пресв. Деву Марию стали почитать как помощницу христиан в борьбе с еретиками.

В ответ на действия протестантов, боровшихся с католическим почитанием святых и уничтожавших священные реликвии и изображения, сторонники К. сделали укрепление культа святых важной составляющей пастырской деятельности и конфессиональной полемики. В дни



*Папа Римский
свт. Григорий I Великий
с католич. святыми
Игнатием Лойолой
и Франциском Ксаверием.
1626 г. Худож. Гверчино
(Национальная галерея, Лондон)*

свою религиозную культуру. После создания Конгрегации по канонизации святых (1588) в ведение Римской курии были переданы вопросы, связанные не только с канонизацией общецерковных святых, но и с утверждением местного почитания подвижников. Тем не менее широкое распространение получил неофициальный культ католических мучеников — миссионеров и христиан, погибших во время проповеди язычникам или казненных в протестантских странах. Католические богословы подчеркивали, что вопреки мнению протестантов в современном мире есть пра-

*Школа св. Роха.
1731 г.
Худож. Каналетто
(частное собрание)*

ведники и мученики, продолжают совершаться чудеса. В XVII–XVIII вв. были канонизированы

42 чел., жившие в эпоху К., еще 6 признаны блаженными. В их числе миссионеры, основатели и реформаторы религ. орденов, епископы и проповедники: Игнатий Лойола и Франциск Ксаверий, Тереза Авильская, Филипп Нери и Карло Борромео. Эти католич. святые олицетворяли идеалы К., к подражанию им должны были стремиться клирики

и миряне. Святые, канонизированные в XVIII в. (напр., итал. францисканцы Доменико да Мурро и Бонавентура да Потенца), как правило, были проповедниками, к-рые прославились аскетическим образом жизни и даром чудотворения.

Полемика с протестантами, литургическая реформа и стремление унифицировать общецерковное почитание святых способствовали созданию корпуса агиографических текстов, очищенных от позднейших добавлений и недостоверной информации. Антверпенский иезуит Герберт Росвейде (1569–1629) подготовил проект, предполагавший выявление или реконструкцию достоверных житий, публикацию неизданных текстов и составление подробного комментария. Объем работы оказался слишком велик, и Росвейде не успел приступить к реализации своего замысла. Его труд был продолжен Иоанном Болландом (1596–1665) и его помощниками, создавшими при иезуитской коллегии в Антверпене т. н. об-во *болландистов*. В 1643 г. были опубликованы первые 2 тома сер. «*Acta Sanctorum*»; после упразднения ордена иезуитов издание и изучение агиографических текстов продолжили кармелиты, однако их работа была прервана во время Французской революции. В 1643–1794 гг. было издано 53 тома с житиями святых, чья память отмечается с 1 янв. по 14 окт.

Историческими и богословскими исследованиями занимались также мавристы, члены реформированной бенедиктинской конгрегации св. Мавра (Сен-Мор), основанной в 1621 г. В состав конгрегации вошла большая часть бенедиктинских мон-рей Франции; ее центром стало аббатство Сен-Жермен-де-Пре в Париже. Мн. члены конгрегации прославились как историки и источниковеды, заложившие основы специальных исторических дисциплин; их трудами были изданы сочинения мн. отцов Церкви, богословов и церковных писателей, напр., «Жития святых ордена св. Бенедикта» Жана Мабильона (изд. между 1668 и 1701), к-рый считается основоположником палеографии и дипломатики. Членами конгрегации были историки и издатели Люк д'Ашери, Пьер Кустан, Никола-Юг Менар и Мишель Фелибьен, специалист по истории агиографии Тьерри Рюинар, литургист и историк монашества Эдмон



религ. праздников совершались торжественные процессии, поощрялось паломничество к католич. святыням. В то же время католич. реформаторы учитывали протестант. критику форм народного благочестия и с осторожностью относились к народному почитанию святынь, хотя мн. традиц. обычаи переосмыслились и инкорпорировались в посттридент-





Мартен, основоположник греч. палеографии Бернар де *Монфоко*.

Униональная политика. Основы политики Папского престола, направленной на воссоединение Восточных Церквей, были заложены на Ферраро-Флорентийском Соборе (1438–1445). К участию в работе Собора были приглашены не только представители правосл. К-польской Церкви, но и армяне, копты, несториане и яковиты. На Соборе делегации Восточных Церквей заявили о согласии с католическим вероучением, но эти заявления, подтвержденные папскими декретами, носили декларативный характер и в основном не оказали существенно влияния на жизнь вост. христиан. Воссоединение К-польской Церкви, провозглашенное декретом папы Евгения IV «*Laetentur coeli*» (6 июля 1439), не получило поддержки большинства византийцев, а после падения К-поля (1453) уния фактически была расторгнута. В XVI в. униональная политика Римской курии осуществлялась силами католических миссионеров, членов религ. орденов — иезуитов, францисканцев, доминиканцев, капуцинов и др. Мусульманские власти негативно относились к деятельности миссионеров, препятствовали вост. христианам устанавливать контакты с Римом и поддерживали противников униональной политики.

Маронитская католическая Церковь вступила в общение с Папским престолом еще в XII в., но созыв Ферраро-Флорентийского Собора способствовал укреплению связей *маронитов* с Римом. В 1439 г. папа Римский Евгений IV даровал маронитскому патриарху *паллий* и признал его законным патриархом Антиохийским. После этого маронитские церковные иерархи поддерживали регулярные контакты с Римской курией. В соответствии с решениями I Каннубинского Собора (1580) Маронитская Церковь приняла постановления Тридентского Собора. Латинизации богослужения, церковной дисциплины и обычаев способствовало основание в Риме Маронитской коллегии — учебного заведения для духовенства (1584). В 1598 г. марониты приняли григорианский календарь. Тесные связи Маронитской Церкви с Римом были возможны благодаря тому, что османские власти, признавшие автономию маронитов при султани Сулеймане I

(1520–1566), не всегда могли оказывать влияние на руководителей Церкви (маронитский патриарх и значительная часть паствы жили в Горном Ливане, который контролировали *друзы*). В отличие от глав др. Восточных Церквей патриарх маронитов не утверждался султаном и находился под покровительством Франции (с 1649). Итоги преобразований, направленных на латинизацию богослужения и обычаев, были подведены на Ливанском Соборе 1736 г., закрепившем зависимость Маронитской Церкви от Папского престола.

По приглашению папы Евгения IV на Ферраро-Флорентийский Собор прибыли представители *Коптской Церкви*, а также делегация из эфиоп. монархия в Иерусалиме. Однако воссоединение коптов с Римско-католической Церковью, провозглашенное в декрете «*Cantate Domino*» (4 февр. 1442), не состоялось. В XVI в. католические миссионеры неоднократно пытались обосноваться в Египте и инициировали богословский диалог с коптами, но этому препятствовали мусульм. власти (с 1517 Египет входил в состав Османской империи). Турки обвиняли миссионеров в том, что они вели антиосманскую пропаганду и подрывали лояльность вост. христиан мусульманской власти. В 1561 г. папа Пий IV пригласил представителей Коптской Церкви принять участие в работе Тридентского Собора, но патриарх *Гавриил VII* (1525–1570) отклонил приглашение. В XVIII в. усиления католич. миссионеров привели к тому, что часть коптов признала высшую юрисдикцию папы Римского; в XIX в. на основе общины коптов-униатов была создана *Коптская католическая Церковь*.

В Эфиопии, находившейся в юрисдикции коптского патриарха, с сер. XVI в. действовала миссия иезуитов. Царь *Сисиний* (Сусэний; 1606–1632) принял католицизм и оказал поддержку миссионерам, стремившимся искоренить местные церковные обычаи, латинизировать богослужение, ввести григорианский календарь и т. д. Деятельность миссионеров во главе с патриархом Альфонсо Мендесом, вызывавшая протесты большинства эфиопских клириков и мирян, стала причиной восстания. После отречения и смерти Сисиния миссионеры были изгнаны из Эфиопии, а эфиопы, при-

нявшие католицизм, подверглись гонениям.

Воссоединение *Сирийской яковитской Церкви* с Римом было провозглашено в декрете «*Multa et admirabilia*» (30 нояб. 1444), но уния с яковитами не была заключена. С 1626 г. в Сирии, особенно в г. Халеб (Алеппо), трудились кармелиты и представители др. орденов, деятельность к-рых привела к формированию влиятельной прокатолич. партии среди яковитов. С 1656 г. Халебскую кафедру занимал архиеп. Андрей Ахиджан, получивший образование в Риме и рукоположенный маронитским патриархом. Несмотря на сопротивление противников унии, он был избран на Патриарший престол и утвержден османским правительством как глава сиро-яковитского миллета. Однако после кончины патриарха Мар Игнатия Андрея Ахиджана (1662–1677) противостояние прокатолич. и антикатолич. партий привело к избранию 2 патриархов и расколу Церкви. Османские власти оказали поддержку противникам унии и притесняли униатов. Воссоздание *Сирийской католической Церкви* стало возможным только после того, как яковитский патриарх Мар Игнатий Михаил III (1783–1800) объявил об унии с Римом. Во 2-й пол. XVII в. в Антиохийской Православной Церкви также сложилась группа сторонников унии, к-рая контролировала правосл. общину Дамаска. Избрание на Патриарший престол *Кирилла VI* (1724–1759), получившего образование в Риме, вызвало протест противников унии, к-рых поддержал К-польский патриарх *Иеремия III*, назначивший на Антиохийскую кафедру своего ставленника *Сильвестра* (1724–1766). Кирилл VI стал 1-м предстоятелем *Мелькитской католической Церкви*.

На Ферраро-Флорентийском Соборе присутствовали представители несторианских общин о-ва Кипр во главе с Тимофеем, архиеп. Тарса. О воссоединении несториан с Римско-католической Церковью было объявлено в декрете «*Benedictus sit Deus*» (7 авг. 1445). В это время перспективы унии не вызывала интереса у несторианских иерархов, но их позиция изменилась к сер. XVI в., во многом из-за тяжелого положения *Церкви Востока* (изоляция, сокращение паствы, притеснения со стороны мусульман (курдов, турок





и персов), внутренние конфликты). В 1553 г. Иоанн Сулака, настоятель монашеской общины *Раббан-Хормизд* (близ Мосула; совр. Ирак), избранный на кафедру католика Церкви Востока, прибыл в Рим, подписал исповедание веры, принял епископское рукоположение и был назначен «патриархом халдеев». Однако избрание Иоанна Сулаки поддержали не все несторианские епископы, и в Церкви Востока возникли параллельные иерархии. Почти 300 лет продолжалось соперничество между сторонниками разных католиков, многие из которых добивались признания от Папского престола (между 1681 и 1828 в Церкви Востока были 3 католика, пребывавшие в монастыре Раббан-Хормизд, в сел. Кочаныс (обл. Хаккяри; совр. Турция) и в г. Диярбакыр; все католики, жившие в Диярбакыре, находились в унии с Римом, как и некоторые представители др. иерархий). В этот период уния поддерживалась гл. обр. усилиями католических миссионеров из ордена капуцинов. Положение Церкви Востока стабилизировалось лишь в XIX в., после слияния 2 иерархий и присвоения Иоанну VIII Хормизду (1830–1838) титула «Халдейский патриарх Вавилона». В связи с этим окончательно оформилось разделение между *Халдейской католической Церковью*, которая находится в унии с Римом, и *Ассирийской Церковью Востока*.

В XVI в. христ. общины в Юго-Зап. Индии (совр. штат Керала), находившиеся в юрисдикции Церкви Востока, воссоединились с Римско-католической Церковью благодаря деятельности миссионеров, гл. обр. иезуитов. Переход инд. христиан в юрисдикцию католич. архиепископа Гоа был подтвержден решением *Диамперского Собора* (1599); участники Собора во главе с архиеп. Алейшу ди Менезишем также распространили на индийские христ. общины действие правил Тридентского Собора. Подчинение инд. христиан католич. иерархам, проводившим латинизацию богослужения и церковной дисциплины, вызвало сопротивление традиционных лидеров христ. общин. В 1653 г. часть инд. христиан во главе с архидиаком Фомой отказалась подчиняться католич. церковным властям и впосл. приняла епископа, принадлежавшего к Сирийской яковитской Церкви (эти общины стали основой моно-

физитской *Маланкарской Церкви*). Из Рима в Индию были направлены миссионеры-кармелиты, к-рым удалось сгладить конфликт и вернуть в унию значительную часть отпавших. Униатские общины в Индии стали именоваться *Сиро-Малабарской католической Церковью* (самостоятельная церковная иерархия восстановлена в 1923; в 1930 некоторые общины Маланкарской Церкви, принявшие унию, образовали *Сиро-Маланкарскую католическую Церковь*).

На Ферраро-Флорентийском Соборе унию с Римом заключили представители *Армянской Апостольской Церкви*, направленные в Италию католиком Григором IX Мусабеянцем (1439–1446). Однако воссоединение армян, провозглашенное в декрете «*Exsultate Deo*» (22 нояб. 1439), не состоялось. Лишь в XVII в. унию приняли отдельные арм. церковные общины, напр. Львовская епархия, объединявшая армян Речи Посполитой во главе с архиеп. Николаем Торосовичем (1630). В 1700 г. Мхитар Севастеци основал монашескую конгрегацию *мхитаристов*, находившуюся в унии с Римом. По инициативе армян-католиков, живших в Халебе, на кафедру католика Киликии был избран Аврам Бедрос I Ардзивян (1740–1749), утвержденный Папским престолом в 1742 г. С этого времени общины армян-католиков были объединены в *Армянскую католическую Церковь*.

Русскую делегацию на Ферраро-Флорентийском Соборе возглавлял *Исидор*, митр. Киевский (1436–1443), сторонник воссоединения правосл. Церквей с Римом; 6 июля 1439 г. вместе с представителями К-польской Церкви он подписал акт об унии. После возвращения в Москву митрополит столкнулся с враждебной реакцией вел. кн. *Василия II Васильевича* и русских епископов и в 1441 г. был вынужден покинуть русские земли. Впосл. Исидор, возведенный в достоинство кардинала, был назначен папским легатом в К-поле и стал свидетелем взятия города турками (1453). Следствием унии, подписанной митр. Исидором, стало основание *Западнорусской митрополии*, которую возглавил ученый Исидор митр. *Григорий* (1458–1472/73). Однако Григорий и его преемники перестали поддерживать контакты с Римом и перешли в юрисдикцию правосл. К-польского пат-

риарха. Проекты восстановления унии неоднократно выдвигались западнорус. церковными иерархами, но условия для их осуществления сложились лишь в кон. XVI в. (острая религ. полемика с католиками и протестантами, ослабление позиций церковной иерархии, вызванное попытками правосл. братств, магнатов и шляхты захватить контроль над епископскими кафедрами, церквами и монастырями). После провозглашения *Брестской унии* (1596) начались ожесточенные столкновения сторонников и противников унии с Римом, но к кон. XVII в. в униат. (греко-католич.) Церкви состояло большинство христиан вост. обряда, живших в Речи Посполитой. Процесс латинизации богослужения, церковной дисциплины и обычаев усилился после *Замойского Собора* (1720), проведенного при митр. *Льве Кишке*. Структуры греко-католич. Церкви в бывш. Речи Посполитой были в основном ликвидированы рус. властями в XIX в., но на территории, отошедшей к Австро-Венгерской империи, они сохранились в *Украинской греко-католической Церкви*.

В Закарпатье, входившем в состав Венгерского королевства, воссоединение православных было достигнуто в результате *Ужгородской унии* (1646) и *Мукачевской унии* (1664). После этого православная Мукачевская епархия была подчинена юрисдикции католического епископа Эгера (Венгрия). В соответствии с *Марамурешской унией* (1713) высшую юрисдикцию Папского престола признали также православные, жившие в Сев. Трансильвании (обл. Марамуреш, в совр. Румынии). Мукачевская епархия, получившая самостоятельность в 1771 г., стала основой *Русинской греко-католической Церкви*.

В условиях притеснений, которым кальвинист. власти Трансильвании подвергали правосл. население, *Афанасий* (Ангел), митр. Дьюлафехервара (ныне Алба-Юлия, Румыния) (1698–1713), заключил унию с Папским престолом (1698, 1700), утвержденную имп. Леопольдом I. Первоначально румын. греко-католики находились в юрисдикции католич. архиепископа Эстергома, но в папском декрете «*Indulgentum esse*» (6 июля 1716) была признана самостоятельность греко-католической епархии Дьюлафехервара, которая





стала основой Румынской греко-католической Церкви (Румынской Церкви, объединенной с Римом).

Расширение миссионерской деятельности. В XVI–XVII вв. проповедь христ. учения в Азии, Африке и Америке была связана с колониальной и торговой экспансией европ. гос-в, прежде всего Испании и Португалии. До создания в 1622 г. папской Конгрегации пропаганды веры руководство миссионерской деятельностью осуществляли церковные власти колониальных держав и религиозные конгрегации, гл. обр. иезуиты. В соответствии с Тордесильясским (1494) и Сарагосским (1529) договорами мир был разделен на сферы влияния Испании и Португалии. Проповедь христианства здесь была напрямую связана с колонизацией: миссионеры пользовались поддержкой европ. поселенцев и колониальных властей, а от местных жителей ожидали принятия не только христ. веры, но и европ. образа жизни. В испан. колониях сразу же была создана церковная орг-ция по европ. образцу (приходы, епископские и архиепископские кафедры); первоначально эта система возникла в регионах с большим числом испан. колонистов (Куба, Панама, Центр. Мексика), а затем — на территориях с преобладающим индейским населением. Колониальная империя Португалии была основана на торговых связях, португ. колонии в Африке (Ангола, Мозамбик), Индии (Гоа, Диу и др.) и Китае (Макао) были небольшими и служили в основном центрами торговли. Возможности принуждения в них были ограничены, распространение христианства осуществлялось путем проповеди и нередко — частичной адаптации католич. учения к местным культурам. В португ. владениях власти оказывали особое покровительство иезуитам, к-рые стремились монополизировать право на проповедь христианства.

В Латинской Америке распространение христианства началось с европ. завоеванием. Вместе с испан. завоевателями и колонистами на Карибские о-ва и в Центр. Америку прибыли миссионеры (францисканцы и доминиканцы); на территориях, где жили колонисты и их потомки — метисы, была создана система приходов и диоцезов (в 1511 основаны еп-ства на островах Гаити и Пуэрто-Рико, позднее — на Кубе,

Панамском перешейке и побережье Юж. Америки, в совр. Колумбии и Венесуэле). В 1530 г. епископская кафедра была создана в г. Мехико, в 1537 г. — в Куско. Церковные иерархи в Лат. Америке подчинялись правилам, установленным Тридентским Собором; подготовка духовенства осуществлялась в семинариях и орденовских коллегиях, регулярно проводились Соборы (в 1555, 1565 и 1585 в Мехико).

В отличие от португ. колоний, где иезуиты играли ведущую роль среди миссионеров, в испан. владениях были представлены все основные религ. ордены. К сер. XVI в. в Мексике трудились 800–900 проповедников, в т. ч. 380 францисканцев, 212 августинцев, 210 доминиканцев и др. Первоначально миссионеры прибегали к помощи переводчиков, но вскоре были написаны грамматики самых распространенных индейских языков (кечуа, майя, науатль), а проповедники при участии представителей индейской элиты составляли на них не только тексты о христ. вероучении и дисциплине, но и лит. произведения.

Отношение миссионеров к индейцам было неоднозначным. Одни считали, что индейцы не испорчены пороками, которые были свойственны европейцам, что они особенно восприимчивы к христ. проповеди и что здесь можно создать идеальное христ. общество в противовес европейцам, погрязшим в грехах. Мн. проповедники, в т. ч. Бартоломе де *Лас Касас* (1474 (или, по др. данным, 1484) — 1566), Диего де Ланда (1524–1579), Бернардино де Саагун (ок. 1500–1590), Херонимо де Мендьета (1525–1604), защищали местное население от колонистов и представляли их интересы перед испан. монархами. Др. миссионеры с подозрением относились к индейцам, сомневаясь в искренности их обращения в католич. веру. Эти подозрения получили подтверждение в 1562 г., когда францисканцы, уже более 30 лет проповедовавшие среди индейцев майя на п-ове Юкатан, обнаружили, что новообращенные тайно соблюдают традиц. обряды. Расследование, которое инициировал еп. Д. де Ланда, сопровождалось применением пыток и завершилось массовыми телесными наказаниями и ссылкой осужденных в рудники; было уничтожено большое количество рукописей майя. В Карта-

хене, Лиме и Мехико стали действовать трибуналы инквизиции.

К сер. XVI в. в Испанской Америке сложилась социальная система, в к-рой статус определялся расовой принадлежностью. К высшему слою общества принадлежали испанцы и креолы (родившиеся в колониях потомки испанцев, в т. ч. от смешанных браков с представителями индейской элиты), за ними шли метисы (потомки смешанных браков испанцев и индианок, не принадлежавших к элите), затем мулаты (потомки европейцев и африканцев), индейцы, а в некоторых регионах и африкан. рабы. Только испанцы, креолы, метисы и мулаты считались «полноценными» христианами. Принципу расовой чистоты следовало и духовенство: в учебные заведения принимали только испанцев и креолов (в нек-рых местах делали исключение для метисов и мулатов) и лишь они могли быть рукоположены в священники. В 1769 г. семинариям было предписано предоставлять квоты для индейцев и метисов. Во мн. городах существовали благочестивые братства, объединявшие людей в зависимости от происхождения. Т. о., идеалы католич. благочестия в колониях распространялись преимущественно в среде испанцев, креолов и отчасти метисов, но оказались практически неизвестными большинству новообращенного индейского населения.

Особая ситуация сложилась в Перу, где проповедь христианства сначала была затруднена из-за негативного отношения конкистадора Франсиско Писарро Гонсалеса († 1541), который не оказывал поддержку католич. миссионерам, и из-за нехватки католического духовенства (к 1563 в Перу было всего 350 священников). В XVII в. в состав Лимского архиеп-ства входили территории совр. гос-в Боливия, Парагвай, Эквадор, Чили и сев. части Аргентины, однако в Перу христ. население было сосредоточено в прибрежных областях и в некоторых горных районах (Куско): испанцы с трудом контролировали территории в горах и джунглях, населенные индейцами. Христианизация вызвала сопротивление индейцев, вплоть до восстаний (напр., выступление последнего правителя инков Тупака Амару, разгромленное в 1572). Несмотря на формальное принятие индейцами христианства, жители горных





районов сохраняли традиц. верования (напр., культ предков), искоренение к-рых было целью проводившихся в XVII–XVIII вв. визитаций индейских приходо-в. Основой христ. общины в Перу были креолы и метисы, принявшие испан. язык и европ. образ жизни. С 1588 г. законнорожденные метисы могли принимать рукоположение, но число священников-метисов оставалось небольшим, среди духовенства преобладали креолы. Для подготовки местного духовенства в Лиме были основаны доминиканская коллегия (1548; с 1551 — ун-т) и иезуитская семинария св. Павла (1568). Дочерью испан. колониста и креолки была католич. св. *Роза Лимская* (1586–1617), терциарка ордена доминиканцев, почитаемая как покровительница стран Нового Света. Однако более желательными кандидатами для рукоположения в сан священника оставались чистокровные испанцы: с сер. XVII в. прием метисов и мулатов в семинарию св. Павла был ограничен.

В португальской колонии Баия (Сев. Бразилия), где находились обширные плантации сахарного тростника, с 1551 г. существовала епископская кафедра, действовала иезуитская миссия.

Особые методы миссионерской деятельности иезуиты успешно использовали в зал. Ла-Плата. Здесь в XVI в. благодаря бракам испанских колонистов и индианок гуарани сложилась прослойка креолов, смешавшихся с европ. переселенцами; из их числа вышли иезуиты, проповедовавшие среди индейцев гуарани. В 1610 г. была основана миссия Сан-Игнасио-Гуасу, ставшая 1-м поселением (редукцией) индейцев-христиан, которым руководили иезуиты. Вскоре на территории Парагвая возникло несколько десятков редукций, получивших поддержку руководства Об-ва Иисуса. Из-за конфликтов с охотниками на рабов из Сан-Паулу (Бразилия) иезуитам пришлось перевести редукции выше по течению р. Уругвай; благодаря поддержке испан. вице-короля Лимы миссионеры организовали защиту индейцев гуарани от португальских рабовладельцев и распространили свою деятельность на индейские племена, жившие у вост. подножий Анд. В центре редукции, насчитывавшей обычно 2–7 тыс. жителей, находилась цер-



Иезуитская церковь в Куско (Перу). 1576 г. — 2-я пол. XVII в.

ковь, дома миссионеров, школа, больница и мастерские. Индейцы под руководством иезуитов занимались сельским хозяйством, ремеслами и торговлей. Жители редукций должны были соблюдать церковную дисциплину, но миссионеры позволили им сохранить некоторые элементы традиц. обрядности (богослужение частично совершалось на местных языках (гуарани и др.), совмещалось с традиц. танцами и процессиями). Распорядок жизни во многом определяли циклы молитв (утром — месса, вечером — чтение розария). Упадок системы редукций был связан с Мадридским трактатом (1750), по которому часть земель, занимаемых племенами гуарани, была передана Португалии, а редукции следовало перенести на территорию совр. Уругвая. Из-за восстания, поднятого индейцами, к-рые успешно противостояли испан. и португ. войскам до 1756 г., власти стали подозревать миссионеров в намерении основать независимое гос-во. В 1767 г. иезуиты были изгнаны из испан. владений; индейское восстание в их защиту было подавлено, а редукции закрыты.

В Африке распространение христианства было связано с португальской колонизацией во 2-й пол. XV в. В 1493 г. была основана колония на о-ве Сан-Томе, где на плантациях сахарного тростника использовали труд африкан. рабов; в 1534 г. здесь была учреждена епископская кафедра (в состав еп-ства вошли португ. владения в Анголе и Мозамбике), в 1571 г. — открыта семинария для подготовки духовенства из местного населения. Вскоре семинарию закрыли, т. к. церковные власти стремились привлечь клириков из

Европы, но в 1597 г. из-за недостатка духовенства семинария была вновь открыта. Однако клирики из местных уроженцев в португ. колониях подвергались дискриминации: они были помощниками европейских миссионеров или приходскими священниками, но не могли стать членами религ. орденов.

С кон. XV в. португ. миссионеры, гл. обр. кармелиты, иезуиты и капуцины, проповедовали в королевстве Конго (включало территории совр. Республики Конго, Демократической Республики Конго (Заира) и Сев. Анголы). Центром проповеди христианства была резиденция короля в Сан-Сальвадоре (ныне Мбанза-Конго, Ангола). Важную роль играли помощники-миряне, представители местной знати, которые получали образование в католич. учебных заведениях (напр., в иезуитских коллегиях в Мозамбике (с 1611), в Луанде (с 1622), в Сан-Сальвадоре (с 1623) и др.), но лишь немногие из них становились священниками. Как правило, в Африке христианизация была поверхностной: сохранялись традиц. обряды, полигамия и т. д. Африкан. миссии пришли в упадок в XVIII в. в связи с изгнанием португ. властями иезуитов (1759); в 1834 г. муж. религ. ордены были там упразднены.

В Азии португальцы контролировали небольшие территории, прилегавшие к торговым факториям; число европ. поселенцев было невелико, поэтому миссионеры действовали за пределами португ. владений. Филиппины находились под контролем Испании, однако численность испан. населения оставалась небольшой, а многие районы были вне пределов досягаемости колониальных властей. В ряде стран миссионеры столкнулись с буддийскими и мусульманскими проповедниками, которые нередко пользовались поддержкой местных правителей.

Колонизация Филиппинских о-вов началась после основания городов Себу (1565) и Манила (1571). Проповедью христианства занимались в основном члены религиозных орденов — августинцы, францисканцы (с 1577), иезуиты (с 1581), доминиканцы (с 1587) и августинцы-реколлекты (с 1606). В соответствии с соглашением 1594 г. францисканцы и доминиканцы трудились на Лусоне и др. островах, население к-рых говорило на тагальском языке, а август-





тинцы и иезуиты — на Висайских о-вах. В Маниле была основана типография, где печатали книги, в т. ч. на тагальском и китайском языках, напр. катехизис (*Doctrina Christiana en lengua espanola y tagala. Manila, 1593*). Проповедь христианства была затруднена нехваткой миссионеров: еще в 1700 г. на 600 тыс. католиков приходилось ок. 400 священников-испанцев (власти препятствовали рукоположению филиппинцев). На островах архипелага жили изолированные общины, говорившие на десятках языков, поэтому миссионеры были вынуждены использовать переводчиков. Власти поощряли переселение филиппинцев в крупные (30–70 семей) поселения, жители которых принимали испан. подданство и христ. веру; дети усваивали основы вероучения в школах, открытых миссионерами. При содействии местной знати (глав сельских общин) духовенству удалось добиться соблюдения местного населением церковных обрядов, но во многом сохранялись традиц. обычаи (в частности, многоженство) и религ. верования; на о-ве Минданао, где был распространен ислам, жители оказывали проповедникам активное сопротивление. Тем не менее к XVIII в. католицизм укоренился на Филиппинах; увеличивалось число священников-филиппинцев, появились авторы, писавшие на тагальском языке на христ. темы.

В Индии центром португ. владений была колония Гоа, основанная в 1510 г.; жителей окрестных районов насильственно крестили, причем миссионеры действовали при поддержке португ. властей. До сер. XVI в. проповедью христианства занимались францисканцы, затем в Индии были основаны миссии доминиканцев и иезуитов (в 1541/42 в Гоа учреждена коллегия св. Павла, ставшая важным центром подготовки миссионеров), а также августинцев, кармелитов и театинцев. В 1533 г. в Гоа была создана епископская кафедра, получившая в 1558 г. статус архиеп-ства; с 1560 г. в городе действовал трибунал инквизиции. Обращение в христианство предполагало принятие индийцами европ. образа жизни (при крещении они получали португ. имена и фамилии), но попытки миссионеров устранить кастовые различия завершились неудачей. Священники-индийцы, а также помощники миссионе-

ров и руководители религ. братств в основном были представителями варны брахманов; как правило, они получали образование в иезуитской коллегии св. Павла. Христианизация индийцев нередко была принудительной: запрещались традиц. брачные и похоронные обряды, уничтожались языческие храмы и мечети, жителей колонии заставляли присутствовать на богослужениях и проповедях. Инквизиционный трибунал рассматривал дела, связанные с соблюдением местных обычаев, в т. ч. не имевших религ. значения; в 1684 г. португ. власти запретили использовать язык конкани (это вызвало сопротивление иезуитов, которые активно пользовались конкани для проповеди христианства). За первые 100 лет существования (1560–1660) инквизиция Гоа признала виновными в ереси 121 чел. (из них было казнено 57 чел.); всего было вынесено ок. 4 тыс. обвинительных приговоров, но наказания были более мягкими (напр., церковное покаяние). Деятельность инквизиции и запрещение местных обычаев привели к переселению части христиан-индийцев на юг, в Карна-таку.

Конфликтные отношения у португальцев сложились также с христ. населением обл. Керала (т. н. христиане св. Фомы), находившимся в юрисдикции Церкви Востока. На Диамперском Соборе (1599) была принята уния с Римом, проведена латинизация богослужения и отменены многие религ. обычаи. Нежелание архиеп. Алейшу ди Менезиша (1595–1612) и его помощников считаться с требованиями местных религ. лидеров привело к расколу: в 1653 г. христиане св. Фомы отказались подчиняться португ. церковным властям и пригласили в Индию епископа-яковита. Благодаря посреднической миссии кармелитов, направленной в Индию Римской курией, большая часть общин восстановила общение с католич. Церковью, остальные примкнули к яковитам и образовали Маланкарскую Церковь.

Основоположник миссии иезуитов католич. св. Франциск Ксаверий и его последователи проповедовали за пределами колонии, в т. ч. среди рыбацкой касты парава, жившей на побережье Маннарского зал. (совр. шт. Тамилнад). Были составлены грамматика и словарь тамильского

языка, написан ряд произведений о христ. вере. Однако парава принадлежали к низшим кастам, поэтому их обращение не способствовало более широкому распространению христианства. Попытку проповедовать представителям высших каст (брахманам) предпринял иезуит Роберто де Нобили (1577–1656), который основал в Мадурае небольшую христ. общину. Изучив санскрит, традиц. инд. лит-ру и следуя образу жизни брахманов, он стремился обратиться в христианство правящую элиту тамильского общества. Однако деятельность Нобили не привела к значительным успехам.

Миссионеры-иезуиты действовали при дворе могольского имп. Акбара (1556–1605), где принимали участие в диспутах с брахманами, мусульманами и сикхами. Им удалось создать христ. общину в Агре, к-рая, несмотря на гонения, продолжала существовать до захвата города англичанами (1803).

В Японии начало проповеди христианства было связано с появлением здесь португ. торговцев (1543) и миссионеров-иезуитов во главе с Франциском Ксаверием (1549). Успехам христ. проповедников способствовало благожелательное отношение мн. региональных правителей (даймё); зап. районы о-ва Кюсю стали оплотом миссионеров. Приняв христианство, даймё Омуро Сумитада подарил иезуитам г. Нагасаки, который стал центром торговли с португальцами и базой католических проповедников. Под рук. визитатора Алессандро Валиньяно (1539–1606), прибывшего в Японию в 1579 г., иезуиты стали использовать методы аккомодации: познавая традиц. культуру и местные религ. верования, иезуиты стремились найти в них черты, сближавшие их с христианством. Отвергая обычный для католич. миссионеров принцип европеизации, Валиньяно выступал за сохранение как можно большего числа обычаев и ритуалов, не противоречивших прямо христ. учению. По указанию визитатора миссионеры изучали япон. культуру, следовали местным обычаям в еде, одежде и поведении, ориентировались на местные художественные пристрастия. Валиньяно организовал подготовку япон. духовенства: были открыты семинарии в Ариме и Адзути, коллегии в Нагасаки и Амакусе, а также новициат Об-ва Иисуса,



в к-рый принимали японцев. В Нагасаки находилась типография, где печатали вероучительные и полемические сочинения. Валиньяно добился от Папского престола привилегии, в соответствии с к-рой в Японии и Китае могли работать только иезуиты; представителям др. орденов, прежде всего францисканцам и доминиканцам, было запрещено проповедовать там христианство.

Встревоженный распространением христианства, укреплением влияния иезуитов и колониальной экспансией европ. держав, правитель Тоётоми Хидэёси приказал выслать из Японии миссионеров (1587). Несмотря на то что иезуиты не покинули страну, Валиньяно распорядился ликвидировать запасы оружия и не вмешиваться в междоусобицы даймё, чтобы не провоцировать япон. власти на более жесткие действия. В 1597 г. по указанию Тоётоми Хидэёси в Нагасаки были распяты 26 христиан, в т. ч. неск. иезуитов и францисканцев. Однако гонения не

ли, добываясь от них отречения от христ. веры. Гонения на христиан были одной из причин восстания в Симабаре (о-в Кюсю) (1637–1638), жестоко подавленного властями. После восстания торговые отношения с португ. колониями были прерваны, а преследования христиан еще больше ужесточились. Миссионеры, пытавшиеся нелегально проникнуть в страну, подвергались казни, поэтому христиане в Японии не могли поддерживать связи с христ. миром. Тем не менее тайные христ. общины (какурэ кириситан) существовали на о-ве Кюсю, где их обнаружили католич. миссионеры в XIX в.

В Китае важным центром проповеди христианства стала португ. колония Макао, основанная в 1557 г. Основателем католич. миссии в Китае также считается католич. св. Франциск Ксаверий, к-рый, однако, скончался, не получив возможности посетить эту закрытую для европейцев страну. В Макао были основаны резиденции католич. миссионеров; главенствующую роль среди них играли иезуиты. В 1576 г. была учрежде-



*Мученичество 26 христиан
в Японии, 1597 г.
Фрагмент иконы. XX в.
(частное собрание)*

стали систематическими, отношение к христианам зависело от позиции отдельных даймё. Так, даймё Аримы на о-ве Кюсю враждебно относились к миссионерам, тогда как на о-ве Хонсю продолжали появляться христ. общины. Политика нового правителя Токугавы Иэясу (1603–1605; фактически правил до 1616) была противоречивой, т. к. сёгун препятствовал деятельности миссионеров, но не желал портить отношения с португальцами. В 1614 г. христ. проповедникам было предписано покинуть Японию, но в стране тайно продолжали работать некоторые иезуиты и францисканцы. При сёгуне Токугаве Хидэаде (1605–1623) начались масштабные преследования христиан, сопровождавшиеся массовыми арестами и казнями; священников и мирян пыта-

ли на епископская кафедра. Создание христианских общин в ряде городов Китая, в т. ч. в Пекине, связано с деятельностью Маттео Риччи (1552–1610), который следовал принципам аккомодации Валиньяно. Риччи и его последователи стремились проповедовать христ. веру, избегая введения европ. порядков и по возможности сохраняя местные обычаи, прямо не противоречившие христианству. Считалось необходимым, чтобы миссионеры не только выучили кит. язык, но и ознакомились с классической лит-рой и конфуцианской философией. Благодаря репутации «западных ученых» иезуиты были приняты образованной элитой Китая, проявившей интерес к достижениям европ. науки и культуры. Представляя христианство как систему общественной и личной этики, к-рая не противоречила основным принципам конфуцианства, но превосходила традиц-

кит. учения, миссионеры обратили в христ. веру мн. образованных китайцев, чиновников и придворных. В XVII–XVIII вв. представители миссии иезуитов занимали должности при имп. дворе и пользовались этим для укрепления своего положения; в 1692 г. имп. Канси объявил о разрешении китайцам исповедовать христианство. Кроме иезуитов в Китае трудились представители др. орденов (францисканцы, доминиканцы, августинцы); к кон. XVII в. в стране насчитывалось от 200 до 300 тыс. христиан. Проводившаяся иезуитами политика аккомодации, в т. ч. терпимое отношение к конфуцианским ритуалам, вызвала сопротивление др. миссионеров, обвинявших иезуитов в поощрении «языческих суеверий». Конфликт усугубился после прибытия на Дальн. Восток апостольских викариев, представителей Папского престола, к-рые отказались следовать принципам аккомодации. В результате длительной полемики Римская курия вынесла постановление о недопустимости аккомодации, оформленное в папских документах от 1704, 1715 и 1742 гг. Кит. власти восприняли решение Папского престола как вмешательство во внутренние дела страны, оскорбительное для китайской культуры. Преемники имп. Канси выслали иностранных миссионеров и начали преследовать христиан. Однако в Китае гонения на христиан не достигали такого масштаба, как в Японии, поэтому, несмотря на притеснения и недостаток духовенства, католич. общины продолжали существовать до снятия запрета на исповедание христианства в сер. XIX в.

Искусство эпохи К. Тридентский Собор декретом о почитании св. реликвий и священных изображений, принятым на 25-й сессии (3 дек. 1563), предписал мастерам как можно точнее отражать в произведениях истину христ. учения и события церковной истории, избегать сюжетов и образов, которые могли дать повод для нападок на Церковь (СТридент. Т. 9. Р. 1077–1079). Мн. католич. иерархи (напр., кардиналы Г. Палеотти и Ф. Борromeо) с неодобрением относились к искусству Ренессанса, видя в нем неумеренное прославление человеческого тела; по их мнению, в храмах не следовало изображать человеческую наготу. Иногда работы художников проверяли трибуналы инк-



визиции. Так, в 1573 г. от Паоло Веронезе потребовали объяснить, почему в написанной им для доминиканской ц. Санти-Джованни-э-Паоло в Венеции «Тайной Вечери» он изобразил неисторических персонажей (см.: *Po-chia Hsia*. 2005. P. 159). Большинство художников кон. XVI–XVII в. восприняли идеи К. и выразили согласие с ее принципами. В 1577 г. папа Григорий XIII основал в Риме Академию св. Луки, объединившую живописцев, скульпторов и архитекторов, задачей к-рых был поиск новых способов использования искусства для проповеди христианства (см. разд. «Храм итальянского барокко: смысл и образ» ст. *Италия*).

Конфликт между идеями ренессансного искусства и принципами церковной реформы привел к появлению стиля барокко, во многом вдохновленного идеями К. Среди крупнейших мастеров, творчество которых согласовывалось с принципами К., — Дж. Л. Бернини (1598–1680) и П. П. Рубенс (1577–1640), благочестивые католики, тесно связанные с иезуитами. Регулярные контакты с Об-вом Иисуса поддерживали Ф. Борромини, П. де Кортон и др. мастера, а А. Ван Дейк состоял в иезуитском братстве Девы Марии в Антверпене.

Важнейшим центром барокко стал Рим, где работали художники из всех католич. стран; влияние рим. искусства сказывалось в т. ч. и на протестант. странах — Германии, Дании, Англии. С кон. XVI в. папы Римские и кардиналы, особенно члены родов Боргезе и Барберини, финансировали массовое строительство новых и реконструкцию старых храмов. При папе Сиксте V, стремившемся превратить Рим в столицу католич. мира, был завершен купол базилики св. Петра, на новых площадях воздвигнуты егип. обелиски — символы победы христианства над язычеством. Работы по возведению базилики св. Петра и созданию убранства храма продолжались при папах Павле V и Урбана VIII (храм был освящен в 1626). Др. важным художественным центром Италии благодаря деятельности архиеп. Ф. Борромео стал Милан. Борромео основал Амброзианскую б-ку (1607; открыта для публики в 1609), в состав к-рой входили музей христ. искусства и художественная школа. Мн. мастера, выпол-



Церковь Иль-Джезу в Риме.
1568–1577 гг.

няя заказы религ. орденов, разрабатывали основные принципы барокко. Римские церкви Иль-Джезу (храм Римской коллегии иезуитов; 1568–1575) и Сант-Иньяцио (храм иезуитской casa professa; 1626–1650), а также ораトリанская ц. Санта-Мария-ин-Валличелла (Кьеза-Нуова; 1575–1599), театинская ц. Сант-Андреа-делла-Валле (1591–1623), кармелитская ц. Санта-Мария-делла-Виттория (1605–1620) оказали существенное влияние на европ. архитектуру. Изменение архитектурных форм во многом определялось принципами К.: задачей архитекторов было создать идеальное здание для совершения мессы и чтения проповедей. Образцом такого подхода стала ц. Иль-Джезу с одним, но очень широким нефом, коротким трансептом и неглубокой алтарной частью.



Интерьер ц. Иль-Джезу в Риме.
2-я пол. XVII в.

Массивный купол с широкими окнами в барабане, подчеркивавший значимость центрального пространства с алтарем и кафедрой проповедника, позволяя сфокусировать

внимание присутствующих на богослужении и проповеди.

За пределами Италии покровительство орденов, особенно иезуитов, было наиболее заметно в Испан. Нидерландах, где главным центром католического искусства стал Антверпен (иезуитская ц. св. Карло Борромео; 1615–1621). В Центр. Европе покровителями искусства выступали религ. ордены и церковные князья Свящ. Римской империи (князья-епископы и настоятели имперских аббатств в Баварии и Австрии). Во 2-й пол. XVII в. именно туда из Рима сместился центр католич. искусства; здесь работали художники, получившие подготовку в Италии и усвоившие принципы стиля барокко. Самые известные представители нем. барокко — И. Б. Нейман (1687–1753), построивший епископский дворец в Вюрцбурге (1719–1753) и базилику 14 св. помощников близ Бамберга (базилика Фирценхайлиген; 1743–1771), а также И. Б. Фишер фон Эрлах (1656–1723), по проектам которого в Вене были возведены дворец Шёнбрунн и ц. св. Карла Борромео (1716–1722). Примером особого германского барокко являются ансамбли бенедиктинских мон-рей Мельк (1702–1736), Этталь (после 1709), Альтенбург (после 1730), церкви свт. Николая в Праге (1703–1711) и св. Иоанна Непомуцкого в Мюнхене (1733–1744).

Принципы посттридентского благочестия нашли художественное отражение в ставшей типичной для эпохи К. гравюре на меди, центром производства которой был Антверпен. В 1586–1650 гг. почти половина членов антверпенской гильдии св. Луки, объединявшей художников, занималась изготовлением гравюр. В гравюрах сочетались изображения (сцены из Свящ. Писания или житий святых) с текстом (молитвы или повествования). Основными формами гравюр на религ. сюжеты были *suffragia* (изображения св. покровителей на каждый месяц; выполнялись по заказам иезуитских братств Девы Марии), а также гравюры для детей, изучавших катехизис, и вотивные гравюры для паломников. Иконография и тексты таких гравюр, служивших одним из способов распространения идей К. среди мирян, контролировались клириками. В 1614 г. в Антверпене было изготовлено 18 тыс. оттисков *suffragia*



для городских братств, а спустя 50 лет — уже 45 тыс. Кроме того, в 1681 г. было выпущено ок. 250 тыс. оттисков гравюр с религ. сюжетами для братств в Испан. Нидерландах, католич. княжествах Свящ. Римской империи, Испании и испан. владениях в Новом Свете. Создавались также гравюры канонизированных новых святых. Так, в 60-х гг. XVII в. в Мехелене (ныне Бельгия) иезуиты распространили 30 тыс. изображений католич. св. Франциска Ксаверия (канонизирован в 1622). Религ. гравюры, к-рые нередко раздавались бесплатно, оказали влияние на благочестивые практики мирян,



Папа Римский св. Маркелл I.
Гравюра,
выполненная по заказу
иезуитского братства
Пресв. Девы Марии.
1694 г. Мастер Х. Каусе
(Университетская б-ка,
Антверпен)

но в XVIII в., особенно после роспуска Об-ва Иисуса, этот жанр пришел в упадок.

Соединение визуального образа и текста появилось и в религ. живописи. Значительная доля сюжетов диктовалась задачами К. и представляла собой ответ на протестант. полемику. Так, получили распространение образы Пресв. Девы Марии как победительницы ереси и иконоборчества: в капелле римской базилики Санта-Мария-Маджоре, построенной по заказу папы Павла V для хранения почитаемой в Риме иконы Богородицы («Спасение римского народа»), чудотворный образ был окружен фресками работы Дж. Бальоне, изображавшими гибель визант. императоров-ико-



Пресв. Богородица
с Младенцем и святыми.
Роспись плафона ц. Санта-Мария-
ди-Монтеверджинелла.
1-я пол. XVIII в.
Худож. Д. А. Ваккаро
(Национальная галерея Каподимонте,
Неаполь)

ноборцев Льва Исавра и Константина Копронима. В ц. Санта-Мария-делла-Виттория, названной в память о победе католич. войска над протестантами в битве при Белой горе (8 нояб. 1620), Пресв. Дева Мария изображена попирающей ересь-змею (фреска Дж. Д. Черрини, 1654–1656). Другая группа сюжетов была связана с церковными таинствами,



Площадь св. Петра в Риме.
Совр. вид

отвергаемыми протестантами. Poleмика вокруг таинства Покаяния привела к созданию полотен с изображениями святых, принимающих исповедь, а отрицание протестантами пресуществления Св. Даров повлияло на создание образов святых, принимающих причастие. Важное

место в иконографии К. занимали изображения мучеников, особенно популярные у иезуитов. Так, в капелле св. Андрея в ц. Иль-Джезу представлен цикл фресок, посвященный подвигам мучеников. Воспитание иезуитов требовало от членов ордена готовности отдать жизнь за христианскую веру среди протестантов или в языческих странах, поэтому в иезуитских коллегиях и новициатах всегда были изображения раннехрист. и совр. мучеников. Так, на фресках в иезуитской Английской коллегии в Риме (80-е гг. XVI в.) были представлены англ. мученики — от св. Альбана до Томаса Мора, Эдмунда Кампиона и др. католиков, казненных протестантами в XVI в. Церковь новициата Санта-Андреа-аль-Квиринале была расписана сценами страданий мучеников, как древних, так и современных (новициев, утопленных протестантами в Бискайском зал. в 1570; иезуитов, распятых в Нагасаки в 1597; католич. св. Родольфо Аквавива и его спутников, убитых в Индии в 1583, и др.). Во 2-й пол. XVII в. иезуиты стали уделять больше внимания созданию произведений, прославлявших триумф католич. веры (напр., фрески художника-иезуита А. Поццо в ц. Сант-Иньяцио в Риме (после 1685) с изображением деяний Игнатия Лойолы и его последователей). Новые сюжеты сформировали иконографию К., тесно связанную с традиц. иконографией католич. искусства, унаследованной от средневек. периода.

Значение К. Преобразования, реализованные в ходе К., привели к институционному укреплению католич. Церкви, устранению, хотя и неполному, недостатков, к-рые были объектами критики (моральный облик и расточительство Римских пап, злоупотребления папской курии, непотизм, отсутствие епископов в своих диоцезах, совмещение бенефициев, низкий образовательный уровень католического духовенства, недостаточная пастырская подготовка клириков, недостойный образ жизни священников), способствовали успешному противостоянию протестантизму: в Юж. Германии, Австрии, Венгрии, Речи Посполитой, Франции распространение Реформации было остановлено, и католич. Церковь укрепила здесь свои позиции. В ходе К. стали применяться более высокие требования к образу жизни



католиков, как клириков, так и мирян; верующие должны были знать основы католич. вероучения, жить в соответствии с нормами христ. морали. В XVII в. каноническое требование ежегодной исповеди и причащения выполнялось прихожанами повсеместно, что было достигнуто благодаря постоянному контролю со стороны властей: распространилась практика ведения приходских регистров, где фиксировались крещения, венчания и отпевания прихожан, а также составлялись списки причастников и тех, кто не исповедовался и не причащался. Достижением К. стало очищение традиц. религ. практик от «языческих» обрядов и обычаев, связанных с поминками, карнавалами, «майским деревом» и др., а также литургическое единообразие — следование рим. обряду. Успех миссионерской и пастырской работы католич. духовенства эпохи К. заложил основы для возрождения католицизма в Зап. Европе после потрясений *Французской революции 1789–1799 гг.* и наполеоновских войн.

Лит.: *Elkan A.* Entstehung und Entwicklung des Begriffs «Gegenreformation» // *Hist. Zschr.* 1914. Bd. 112. S. 473–493; *Weisbach W.* Der Barock als Kunst der Gegenreformation. B., 1921; *Pasture A.* La restauration religieuse aux Pays-Bas catholiques sous les archiducs Albert et Isabelle (1596–1633). Louvain, 1925; *Mâle É.* L'art religieux après le Concile de Trente: Étude sur l'iconographie de la fin du XVI^e siècle, du XVII^e siècle, du XVIII^e siècle. P., 1932; *Rogier L. J.* Geschiedenis van het Katholicisme in Noord-Nederland in de 16^e en de 17^e Eeuw. Amst., 1945–1947. 3 t.; *Janelle P.* The Catholic Reformation. Milwaukee, 1949; *Jedin H.* Geschichte des Konzils von Trient. Freiburg, 1949–1975. 4 Bde; *idem*, *Hrsg.* Reformation, katolische Reform und Gegenreformation. Freiburg etc., 1967; Il Concilio di Trento e la riforma tridentina: Atti del Convegno storico intern. Trento, 2–6 Settembre 1963. R.; Freiburg, 1965. 2 vol.; *Prodi P.* Lo sviluppo dell'assolutismo nello Stato Pontificio (secoli XV–XVI). Bologna, 1968. Vol. 1: La monarchia papale e gli organi centrali di governo; *idem*. The Papal Prince: One Body and Two Souls: The Papal Monarchy in Early Modern Europe. Camb., N. Y., 1987; *Olin J. C.* The Catholic Reformation: Savonarola to Ignatius Loyola: Reform in the Church, 1495–1540. N. Y., 1969; *idem*. Catholic Reform: From Cardinal Ximenes to the Council of Trent. N. Y., 1990; *Dehmeau J.* Le catholicisme entre Luther et Voltaire. P., 1971; *Pullan B.* Rich and Poor in Renaissance Venice: The Social Institutions of a Catholic State to 1620. Camb. (Mass.), 1971; *Bossy J.* The English Catholic Community, 1570–1850. L., 1975; *Reinhard W.* Nepotismus: Der Funktionswandel einer papstgeschichtlichen Konstanten // *ZKG.* 1975. Bd. 86. S. 145–185; *idem*. Gegenreformation als Modernisierung?: Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters // *ARG.* 1977. Bd. 68. S. 226–252; *Grendler P. F.* The Roman Inqui-

sition and the Venetian Press, 1540–1605. Princeton, 1977; Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea / A cura di H. Jedin, P. Prodi. Bologna, 1977; *Lang P. T.* Die Ulmer Katholiken im Zeitalter der Glaubenskämpfe: Lebensbedingungen einer konfessionellen Minderheit. Fr./M., 1977; *Tentler T. N.* Sin and Confession on the Eve of the Reformation. Princeton, 1977; *Venard M.* Réforme, Réformation, Pré-réforme, Contre-Réforme: Étude de vocabulaire chez les historiens français de langue française // *Historiographie de la Réforme* / Ed. P. Joutard. P., 1977. P. 352–365; *Turchini A.* Clero e fedeli a Rimini in età post-tridentina. R., 1978; *idem*. Inquisitori e pastori. Cesena, 1994; *Erba A.* La Chiesa Sabauda tra cinque e seicento: Ortodossia tridentina, gallicanesimo savoiano e assolutismo ducale, 1580–1630. R., 1979; *Sauzet R.* Contre-Réforme et Réforme Catholique en Bas-Languedoc: Le Diocèse de Nîmes au XVII^e siècle. P., 1979; *Taveneaux R.* Le catholicisme dans la France classique, 1610–1715. P., 1980. 2 vol.; *idem*. Jansénisme et Réforme Catholique. Nancy, 1992; *Alberigo G.* Réforme en tant que critère de l'histoire de l'Église // *RHE.* 1981. Vol. 76. P. 72–81; *Châtellier L.* Tradition chrétienne et renouveau catholique dans la cadre de l'ancien diocèse de Strasbourg (1650–1770). P., 1981; *idem*. L'Europe des dévots. P., 1987; *idem*. La religion des pauvres: Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne, XVI–XIX siècles. P., 1993; *Christian W. A.* Local Religion in XVIth-Cent. Spain. Princeton, 1981; *Sebastián López S.* Contrareforma y barroco: Lecturas iconográficas e iconológicas. Madrid, 1981; Historia de la Inquisición en España y América / Ed. J. Pérez Villanueva, B. Escandell Bonet. Madrid, 1984–2000. 3 vol.; *Lottin A.* Lille: Citadelle de la Contre-Réforme? (1598–1668). Dunkirk, 1984; *Mullett M.* The Counter-Reformation and the Catholic Reformation in Early Modern Europe. L., 1984; *idem*. The Catholic Reformation. L., 1999; *Po-chia Hsia R.* Society and Religion in Münster, 1535–1618. New Haven, 1984; *idem*. Social Discipline in the Reformation: Central Europe, 1550–1770. L.; N. Y., 1989; *idem*. The World of Catholic Renewal. Camb.; N. Y., 2005²; *Bossy J.* Christianity in the West, 1400–1700. Oxf., 1985; The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods / Ed. G. Henningsen, J. Tedeschi. DeKalb (Ill.), 1986; *Scribner R. W.* Ritual and Popular Religion in Catholic Germany at the Time of the Reformation // *Idem*. Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany. L., 1987. P. 17–47; Il Concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII sec. / A cura di G. de Rosa, A. Cestaro. Venosa, 1988. 2 vol.; *Norberg K.* The Counter-Reformation and Women: Religious and Lay // *Catholicism in Early Modern History: A Guide to Research* / Ed. J. O'Malley. St Louis, 1988. P. 133–146; *Becker T. P.* Konfessionalisierung in Kurköln: Untersuch. zur Durchsetzung der katholischen Reform in den Dekanaten Argau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen, 1583–1761. Bonn, 1989; *Black C.* Italian Confraternities in the XVIth Cent. Camb., 1989; *Flynn M.* Sacred Charity: Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400–1700. Ithaca (N. Y.), 1989; Women in Reformation and Counter-Reformation Europe: Public and Private Worlds / Ed. S. Marshall. Bloomington, 1989; *Enderle W.* Konfessionsbildung und Ratsregiment in der katholischen Reichsstadt Überlingen (1500–1618) im Kontext der Reformationsgeschichte der ober-

schwäbischen Reichsstädte. Stutg., 1990; *Partner P.* The Pope's Men: The Papal Civil Service in the Renaissance. Oxf., 1990; *Rapley E.* The Dévotés: Women and Church in XVIIth-Cent. France. Montreal, 1990; *Thijs A. K. L.* Van Geuzenstad tot Katholiek Bolwerk: Maatschappelijke Betekenis van de Kerk in Contrareformatisch Antwerpen. Turnhout, 1990; *idem*. Antwerpen: Internationaal Uitgeverscentrum van Devotieprenten 17^{de}–18^{de} Eeuw. Leuven, 1993; *Conrad A.* Zwischen Kloster und Welt: Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jh. Mainz, 1991; *Richet D.* La Contre-Réforme catholique en France dans la première moitié du XVII^e siècle // *Idem*. De la Réforme à la Révolution: Études sur la France moderne. P., 1991. P. 83–95; *Duffy E.* The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, 1400–1580. New Haven; N. Y., 1992; *Forster M.* The Counter-Reformation in the Villages: Religion and Reform in the Bishopric of Speyer. Ithaca (N. Y.), 1992; *idem*. The Elite and Popular Foundations of German Catholicism in the Age of Confessionalism: The Reichskirche // *Central European History.* Camb., 1993. Vol. 26. N 3. P. 311–325; *idem*. Catholic Revival in the Age of the Baroque: Religious Identity in Southwest Germany, 1550–1750. Camb., 2001; *Gentilcore D.* From Bishop to Witch: The System of the Sacred in Early Modern Terra d'Otranto. Manchester, 1992; *Nalle S. T.* God in La Mancha: Religious Reform and the People of Cuenca, 1500–1600. Baltimore, 1992; *Reinburg V.* Liturgy and the Laity in Late Medieval and Reformation France // *The Sixteenth-Century Journal.* Kirksville, 1992. Vol. 23. N 3. P. 526–547; *Taylor L.* Soldiers of Christ: Preaching in Late Medieval and Reformation France. Oxf.; N. Y., 1992; Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe / Ed. P. A. Dykema, H. A. Oberman. Leiden etc., 1993. (Studies in Medieval and Reformation Thought; 51); *Hanlon G.* Confession and Community in XVIIth-Cent. France: Catholic and Protestant Coexistence in Aquitaine. Phil., 1993; *Kamen H.* The Phoenix and the Flame: Catalonia and the Counter Reformation. New Haven, 1993; *idem*. The Spanish Inquisition: A Historical Revision. New Haven etc., 1998; *Soergel P. M.* Wondrous in his Saints: Counter-Reformation Propaganda in Bavaria. Berkeley; L., 1993; Visite pastorali ed elaborazione dei dati: Esperienze e metodi / Ed. C. Nubola, A. Turchini. Bologna, 1993; Chiesa, assistenza, e società nel Mezzogiorno moderno / A cura di C. Russo. Galatina, 1994; Religious Orders of the Catholic Reformation: In Honour of J. C. Olin on his 75 Birthday / Ed. R. L. DeMolen. N. Y., 1994; *Zimmermann W.* Rekatolisierung, Konfessionalisierung, und Ratsregiment: Der Prozess des politischen und religiösen Wandels in der österreichischen Stadt Konstanz, 1548–1637. Sigmaringen, 1994; *Bethencourt F.* L'Inquisition à l'époque moderne: Espagne, Italie, Portugal, XV^e–XIX^e siècle. P., 1995; *Cavallo S.* Charity and Power in Early Modern Italy: Benefactors and Their Motives in Turin, 1541–1789. Camb.; N. Y., 1995; *Donnelly J. P.* The New Religious Orders, 1571–1648 // *Handbook of European History, 1400–1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation* / Ed. T. A. Brady, H. A. Oberman, J. D. Tracy. Leiden; N. Y., 1995. Vol. 2. P. 283–307; *Eberhard W.* Reformation and Counter-reformation in East Central Europe // *Ibid.* P. 551–584; *Bergin J.* The Making of the French Episcopate, 1589–1661. New Haven, 1996; *Ostrow S.* Art and Spirituality in Counter-Refor-





mation Rome. Camb., 1996; Tallon A. La France et le Concile de Trente, 1518–1563. R.; P., 1997; Bonora E. I conflitti della Controriforma: Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti. Firenze, 1998; Poska A. M. Regulating the People: The Catholic Reformation in XVIIth-Cent. Spain. Leiden; Boston, 1998; Bireley R. The Refashioning of Catholicism, 1450–1700: The Reassessment of the Counter Reformation. Basingstoke, 1999; Confraternities and Catholic Reform in Italy, France and Spain / Ed. J. P. Donnelly, M. Maher. Kirksville, 1999; Herzig A. Der Zwang zum wahren Glauben: Rekatholisierung vom 16. bis zum 18. Jh. Gött., 2000; O'Malley J. W. Trent and All That: Renaming of Catholicism in the Early Modern Era. Camb. (Mass.); L., 2000; Terpstra N. The Politics of Ritual Kinship: Confraternities and Social Order in Early Modern Italy. Camb., 2000; Boer W., de. The Conquest of the Soul: Confession, Discipline, and Public Order in Counter-Reformation. Leiden; Boston, 2001; Church, Censorship and Culture in Early Modern Europe / Ed. G. Fragnito. Camb.; N. Y., 2001; Comerford K. Ordaining the Catholic Reformation: Priest and Seminary Pedagogy in Fiesole, 1575–1675. Firenze, 2001; Confessional Identity in East-Central Europe / Ed. M. Crăciun, O. Ghitta, G. Murdock. Aldershot, 2001; Pörtner R. The Counter-Reformation in Central Europe: Styria, 1580–1630. Oxf.; N. Y., 2001; Tóth I. G. Old and New Faith in Hungary, Turkish Hungary, and Transylvania // The Companion to the Reformation World / Ed. R. Po-chia Hsia. Oxf., 2003. P. 205–221; Diefendorf B. From Penitence to Charity: Pious Women and the Catholic Reformation in Paris. N. Y., 2004; Luria K. P. Sacred Boundaries: Religious Coexistence and Conflict in Early-Modern France. Wash., 2005; Сергеева А. Ю. Политическая мысль англ. католиков 2-й пол. XVI — нач. XVII вв. СПб., 2006; она же. Религ. образование англ. католиков в XVII в.: Адаптация Тридентской модели // Религ. образование в России и Европе в XVII в. / Ред.: Е. С. Токарева, М. Инглот. СПб., 2011. С. 201–211; Early Modern Confraternities in Europe and the Americas / Ed. C. F. Black, P. Gravestock. Aldershot; Burlington, 2006; Gould K. Catholic Activism in South-West France, 1540–1570. Aldershot; Burlington, 2006; Parker C. Faith on the Margins: Catholics and Catholicism in the Dutch Golden Age. Camb. (Mass.), 2008; Catholic Communities in Protestant States: Britain and the Netherlands, c. 1570–1720 / Ed. V. Kaplan e. a. Manchester; N. Y., 2009; Тантурри А. Ордены и конгрегации эпохи Контрреформации, занимавшиеся образованием: Варнавиты, сомаски, сколопы // Религ. образование в России и Европе в XVI в. СПб., 2010. С. 100–141; Walsham A. Catholic Reformation in Protestant Britain. Farnham; Burlington, 2014.

А. Ю. Сергеева

КОНФЕРЕНЦИЯ ЕВРОПЕЙСКИХ ЦЕРКВЕЙ (КЕЦ) [англ. The Conference of European Churches; СЕС], межконфессиональная христ. орг-ция, созданная в 1959 г. в г. Нюборг (Дания). Экуменическое движение, результатом которого стало создание КЕЦ, активно развивалось в Европе в 40–50-х гг. XX в. В этот период группа религ. лидеров стран Зап. и Вост. Европы поставила перед

собой цель найти возможность диалога между европ. церквями в целях религ. примирения после окончания второй мировой войны и укрепления мира и взаимопонимания в условиях разгоравшейся «холодной войны». В 1953 и 1957 гг. были организованы подготовительные совещания, а в янв. 1959 г. представители более 40 европ. христ. религ. орг-ций на I Ассамблее объявили о создании КЕЦ, объединившей представителей православ., протестант. и старо-католич. церквей. В 1964 г. в Балтийском м. на корабле «Бронхольм» была принята 1-я Конституция КЕЦ. В 2013 г. на 14-й генеральной ассамблее в Будапеште была принята новая конституция, согласно которой высшим руководящим органом КЕЦ является генеральная ассамблея, созываемая не реже, чем раз в 5 лет. На ассамблее избирается президиум (правление) КЕЦ, его численность не должна превышать 20 чел. (включая президента и 2 вице-президентов).

В структуре КЕЦ работают комиссии «Церковь в диалоге», «Церковь и общество», а также комиссия по работе с мигрантами, действует консультативное подразделение по миссии. «Церковь в диалоге» проводит богословские собеседования между представителями разных конфессий. Одной из центральных тем для дискуссии было понимание экклезиологии в различных Церквях. С 1989 г. на повестке дня появилось обсуждение возможности общей миссии для всех христиан Европы.

Комиссия «Церковь и общество» была организована в 1999 г. в результате интеграции в КЕЦ «Европейской экуменической комиссии по Церкви и обществу», объединявшей христ. Церкви Зап. Европы. Комиссия рассматривает экономические и социальные процессы, происходящие в европ. странах, а также проблемы сохранения окружающей среды и вовлекает Церквы в обсуждение совр. проблем с христианских позиций. Она стремится способствовать интеграционным процессам в Европе, уделяет большое внимание защите прав человека и поддерживает постоянные контакты с ЕС, ОБСЕ, ООН.

В 1964 г. началось сотрудничество с КЕЦ Римско-католической Церкви, которая не является ее членом. С 1978 г. католич. Епископские конференции в Европе организуют постоянные встречи с представителя-

ми КЕЦ. Результатом их совместной работы стали 3 европ. экуменические ассамблеи: «Мир и справедливость» (Базель, Швейцария, 1989), «Примирение — Божий дар и источник новой жизни» (Грац, Австрия, 1997) и «Свет Христов просвещает всех! — Надежда на возрождение и единство Европы» (Сибиу, Румыния, 2007).

В работе КЕЦ до 1991 г. принимали участие 6 Церквей из СССР. РПЦ стала членом КЕЦ в 1961 г. Активное участие в ее деятельности принимал буд. патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*. Он более 25 лет работал в руководстве КЕЦ; с 1964 г. — в качестве одного из президентов (членов президиума) КЕЦ; на последующих генеральных ассамблеях переизбирался президентом; в 1971 г. был вице-председателем Президиума и Совещательного комитета; с 1987 по 1992 г. председательствовал в Президиуме и Совещательном комитете КЕЦ. С 1972 г. буд. патриарх являлся также членом Совместного комитета КЕЦ и Совета епископских конференций в Европе Римско-католической Церкви.

КЕЦ и Епископские конференции в Европе выработали и в 2001 г. подписали «Экуменическую хартию — руководство для развития сотрудничества между Церквями в Европе». РПЦ не подписала хартию, т. к. некоторые ее позиции не соответствовали учению правосл. Церкви. 11 окт. 2008 г. в ходе заседания Центрального комитета КЕЦ было объявлено о приостановке участия РПЦ в деятельности этой орг-ции. Причиной данного решения стало необоснованное, противоречащее Конституции и правилам КЕЦ нежелание рассматривать заявку на членство в КЕЦ Эстонской Православной Церкви, являющейся самоуправляемой в составе Московского Патриархата. Ранее, в нояб. 2007 г., Центральный комитет КЕЦ принял положительное решение относительно заявки на членство т. н. Эстонской Апостольской Православной Церкви, входящей в Константинопольский Патриархат.

В наст. время приоритетными направлениями в работе КЕЦ являются правозащитная деятельность, участие в миротворческих процессах, в межрелиг. диалоге, в процессах европ. интеграции, в дискуссии о традиц. ценностях и христ. наследии Европы. Особое внимание уделяется





миссионерской работе среди беженцев и эмигрантов. Поддерживается постоянный контакт с ведущими европ. орг-циями — Европейской комиссией, Советом Европы, ПАСЕ, Европейским судом по правам человека, ОБСЕ. Штаб-квартира КЕЦ находится в Женеве (Швейцария), представительства — в Брюсселе и Страсбурге. Членами КЕЦ являются 120 европ. христианских Церквей и орг-ций из 39 стран.

КОНФЕССИЯ [от лат. *confessio* — исповедание], *вероисповедание*. В расширительном смысле употребляется как синоним слова «*религия*». В более узком — обозначает направления или школы внутри религий, напр., суннизм и шиизм в *исламе*, талмудизм и караимство в иудаизме, хиньяна и махаяна в *буддизме*. В нек-рых случаях К. называют также основные направления христианства: *православие, католицизм, протестантизм, несторианство, монофизитство*, однако в терминологически строгом употреблении словом «конфессия» могут быть названы любые христ. общины, именующие себя церквами и исповедующие различные вероучения, даже если расхождения между ними касаются единичных положений. Так, напр., лютеранские, пресвитерианские, евангелические и др. церкви, объединяемые принадлежностью к протестантизму, представляют собой разные христ. К. В большинстве случаев вероучительные расхождения между христ. общинами влекут за собой разрыв ехаристического общения или не позволяют такое общение установить.

С правосл. т. зр. полнотой церковности обладает лишь правосл. Церковь, тождественная единой, святой, соборной и апостольской Церкви, о к-рой говорится в *Никое-Константинопольском Символе веры* (381). Вопрос об отношении к этой Церкви различных христ. К. и о мере их церковности представляет собой сложную и отчасти дискуссионную даже в рамках правосл. богословия проблему (см. ст. *Границы Церкви*).

Термин «конфессия» вошел в употребление в связи с возникновением и последующим дроблением протестантизма, поскольку «исповеданием» (нем. *Konfession*; франц., англ. *confession*) часто называли *символические книги*, излагающие доктрину того или иного протестант. течения, напр. «*Аугсбургское исповедание*»

1530 г., «*Галликанское исповедание*» 1559 г., «*Вестминстерское исповедание*» 1647 г.

В ряде случаев доктринальные расхождения между христ. К. выражаются в содержательных разночтениях в символе веры. Так, напр., католицизм от православия помимо прочего отличает добавление к Символу выражения «и от Сына» (*Filioque*) в предложении, где речь идет об исхождении Св. Духа от Отца. В др. случаях вероучительные расхождения между К. не отражаются в символах веры, напр., старокатолич. церкви, являясь самостоятельными К., используют те же символы, что и католики, но не признают изменения, к-рым подверглось католич. вероучение на *Ватиканском I Соборе*, в частности отвергают учение о папской непогрешимости.

Центр тяжести при различении К., появляющихся в результате разделений общин верующих, лежит в вероучительной области. Разрыв ехаристического общения вслед. раскола, причиной к-рого могут быть обрядовые, канонические, политические и прочие не вероучительные по сути конфликты, не дает оснований для того, чтобы квалифицировать возникающие в результате новые религ. общины как К., поэтому, напр., ни *обновленчество*, ни автокефалистский раскол на Украине, ни *старообрядчество* не представляют собой отдельных К. Вместе с тем установление ехаристического общения в рамках экуменического движения, к-рое имеет место между разными протестант. общинами, не приводит к исчезновению конфессиональных различий между ними.

В практике православной Церкви, в частности РПЦ, различают К.

и *секты*. В Российской империи секты отличали от вероисповеданий, т. е. от К., по социологическому (относительная малочисленность приверженцев) и, главное, по юридическому фактору — нелегальный статус соответствующих религ. общин. В наст. время это различие проводится в основном по доктринальным основаниям ввиду радикального расхождения доктрин сект с вероучением, исповедуемым большинством К. той религии, принадлежностью к к-рой декларируется приверженцами секты. Напр., в РПЦ сектами называются общины *адвентистов, пятидесятников, Иеговы свидетелей, мормонов, молокан, хлыстов*, в то время как баптизм, в Российской империи квалифицировавшийся как секта, ныне принято считать К.

К. следует отличать также от деноминаций, к-рые выделяются как по конфессиональному, так и по юрисдикционному принципу. Напр., на территории США существует большое число правосл. деноминаций в силу их принадлежности к разным Поместным Церквам, при этом между ними нет конфессиональных различий, и большинство из них поддерживают между собой каноническое и ехаристическое общение.

Лит.: Пучков П. И., Казьмина О. Е. Религии современного мира. М., 1997; Тишков В. А. Этнолическое и религиозное многообразие — основа стабильности и развития российского общества: Статьи и интервью. М., 2008.

Прот. Владислав Цыпин

КОНФИРМАЦИЯ [лат. *confirmatio*, букв. — «упрочение, закрепление, подтверждение»], одно из *таинств* в католич. Церкви, главным содержанием к-рого является излияние Св. Духа на принимающего таинство, как Он был дан апостолам в день Пятидесятницы. К. является продолжением таинства Крещения и

Крещение.

Конфирмация (в центре).

Исповедь.

Фрагмент створки триптиха.

Ок. 1450 г.

Худож. Р. ван дер Вейден

(Королевский музей

изящных искусств,

Антверпен)

подобно ему дарует верующему неизгладимую духовную печать, что делает К. неповторимой.



При этом в католич. традиции К. отделена от крещения значительным промежутком времени (обычно в неск. лет). Хотя в системе 7 таинств К. занимает то же положение, что и таинство *Миропомазания* в правосл. традиции, с т. зр. практики совершения и богословского осмысления между ними есть значительные отличия, к-рые не позволяют их полностью отождествить (хотя такое отождествление встречается как в исторических источниках, так и в совр. словоупотреблении, как в правосл., так и в католич. традиции). В узком смысле слова К. называют 2-е послекрещальное помазание освященным миром (хризмой), к-рое должно совершаться епископом.

Доникейские истоки. В НЗ о К., как и о миропомазании, прямо не говорится, однако в связи с крещением упоминаются 2 ритуальных действия — возложение рук апостолов и помазание елеем. Наиболее важными для последующей традиции являются свидетельства о возложении рук на крещеных самарян апостолами Петром и Иоанном (Деян 8. 14–17) и слова ап. Павла в 2 Кор 1. 21–22: «Утверждающий же нас с вами во Христе и помазавший нас есть Бог, Который и запечатлел нас и дал залог Духа в сердца наши» (в лат. переводе используются важные для истории таинства глаголы *confirmat*, *unxit*, *signavit*). О том, были ли эти обрядовые действия ординарными или экстраординарными на начальном этапе, как соотносились между собой и т. д., подробнее см. в ст. *Миропомазание*.

В течение II–III вв. формируются разные локальные традиции совершения таинства Крещения, в к-рых помазание елеем и возложение рук занимают разные места в чинопоследовании и получают различное богословское истолкование. При этом в подавляющем большинстве лат. источников среди послекрещальных чинов присутствует только одно помазание сразу после крещения. Североафрикан. авторы помимо помазания елеем и возложения рук упоминают осенение новокрещеного крестным знаменем или дарование ему некой печати. Так, Тертуллиан в трактате «О крещении» сообщает про одно послекрещальное помазание (возможно, натираание всего тела елеем), крестное знаменем (*signatio*) и возложение рук с молитвой, совершаемые перед первым учас-

тием в Евхаристии (*Tertull. De bapt. 7–8*).

Погружение в воду Тертуллиан рассматривает как подготовительный элемент, один из обрядов очищения на пути к получению дара Св. Духа. Помазание, прообразом к-рого выступает помазание Аарона, и возложение рук, к-рое было прообразовано в благословениях ветхозаветных патриархов, даруют новокрещенному Духа Святого, Который нисходит в момент возложения руки. В др. сочинении Тертуллиан указывает последовательность действий так: «...плоть омывается, чтобы душа очистилась, плоть помазывается (*ungitur*), чтобы душа освятилась, плоть знаменуется (*signatur*), чтобы душа укрепилась, плоть осеняется возложением рук (*manus impositione adumbratur*), чтобы душа осветилась Духом, плоть питается Телом и Кровью Христа, чтобы и душа вскармливалась Богом» (*Tertull. De resurr. 8*).

Несколько иное чинопоследование представлено в творениях сщмч. Киприана Карфагенского. Елей (хризма) для помазания освящается на алтаре во время Евхаристии. Новокрещенных сразу приводят к епископу, чтобы он возложил на них руки. Через этот обряд они получают дар Св. Духа, и им подается печать Господня (*signaculum dominicum*), под к-рой, видимо, следует понимать нанесение на лоб знака креста (*consignatio*) (*Cypr. Carth. Ep. 73. 9 // CSEL. 3/2. P. 785*).

В сочинении неизвестного североафрикан. автора, к-рое приписывалось сщмч. Киприану, четко различаются «крещение водой» и «крещение Духом»: первое является приуготовлением, второе же отпускает грехи и дает дар Св. Духа через возложение рук епископа (*Ps.-Cypr. De rebapt. 4 // PL. 3. Col. 1187; Ibid. // Tertulliani De baptismo et Ps.-Cypriani De rebaptismate recensio nova / Ed. G. Rauschen. Bonn, 1916. S. 47–49*).

Римская традиция доникейского периода известна хуже. В послании Римского еп. Корнилия еп. Фабию Антиохийскому о еретике Новате сообщается, как в Риме совершалось крещение клиников, т. е. находящихся в опасности смерти: «...когда он тяжело заболел, то его, считая почти умирающим, крестили — если можно сказать о таком человеке, что он крещеный, — окропив водой на той же постели, где он лежал. Он вы-

здоровел, но над ним не было совершено остальное, что требуется по церковным правилам: он не был запечатлен (греч. *σφραγισθησαι*; в лат. переводе Руфина — «он не получил *signaculum chrismatis*») епископом. Не получив этого, мог ли он получить Духа Святого?» (*Euseb. Hist. eccl. VI 43. 14–15*). Т. е. дар Св. Духа связывался с обрядом нанесения печати епископом.

Полный чин крещения известен только по «*Апостольскому преданию*», к-рое мн. ученые приписывали Ипполиту Римскому. Однако в последние десятилетия произошла переоценка и самого памятника, и личности его вероятного автора. Написанное на греческом языке в III в., «Апостольское предание» было переведено на латынь только в кон. IV в. (текст сохр. в т. н. *Веронском палимпсесте*). Поскольку известно множество вост. версий памятника, трудно определить, какую традицию, относящуюся к какому времени, он описывает. Послекрещальные чины при сравнении с др. лат. свидетельствами представляются одними из наиболее развитых: после выхода новокрещеного из воды диаконы и пресвитеры помазывают все его тело елеем благодарения, в церкви епископ читает над ним молитву с возложением рук, затем совершает возлияние елея благодарения своей рукой ему на голову, а затем делает знак креста на лбу (*signatio*) (*Trad. Ap. 21*). Далее идут лобзание мира и первое причащение. Неясно, в какой момент и под видом чего сходит Св. Дух.

В лат. традиции начиная с V в. двойное послекрещальное помазание (пресвитером и епископом) было отличительной чертой именно рим. практики. Это и дало основание считать «Апостольское предание» произведением рим. автора. Нек-рые исследователи полагали, что двойное помазание могло быть привнесено при переводе в кон. IV в. Однако аналогичное чинопоследование содержится в бохайрской, араб. и эфиоп. версиях (иные варианты — в «*Канонах Ипполита*» и «*Заветы [Завещания] Господа нашего Иисуса Христа*»). При этом в аутентичном сочинении Ипполита Римского (но римского ли автора?) — в «Толковании на Книгу прор. Даниила» — упоминается лишь одно послекрещальное помазание (видимо, всего тела) (*Hipp. In Dan. I 16. 3 // SC. 14. P. 100*).



Поэтому возможно и обратное влияние — привнесенных вост. традиций на рим. практику. Если бы двойное послекрещальное помазание было древнейшей традицией Римской церкви, оно, вероятно, было бы четко засвидетельствовано в большем числе источников и упоминалось бы в спорах о перекрещивании и принятии падших и еретиков.

Происхождение К. и римская традиция IV–VII вв. В *Liber Pontificalis* сообщается, что Римский еп. Сильвестр (314–335) «постановил, чтобы пресвитер не принимал ариан, но только епископ означенного места и чтобы хризма освящалась епископом, а по причине еретических призывов дал привилегию епископам, чтобы запечатлевали (*consignent*)» (LP. T. 1. P. 71). Если данное сообщение имеет под собой историческую основу, оно может указывать на время и причины появления 2-го епископского помазания в Риме, целью которого было противодействие арианскому клиру и укрепление внутреннего единства Римской Церкви. Редактор VI в. добавил к этому сообщению иное предписание еп. Сильвестра: чтобы пресвитеры в Риме помазывали хризмой в случае опасности смерти сразу после выхода из воды (Ibid. P. 171). В средние века это свидетельство использовалось для доказательства того, что разрешение пресвитерам совершать К. было дано папами по икономии и только для крещения клиников, тогда как подлинным таинством является только епископская К.

Блж. Иероним Стридонский в 382 г. отмечал, что в традиции Римской Церкви пресвитеры и диаконы не имеют права крестить без хризмы и дозволения епископа и что только епископы имеют власть возлагать руки для дарования Духа Святого тем, кто были крещены в сельской местности пресвитерами. Однако, по его словам, этот обряд совершается скорее ради чести епископского служения, чем по необходимости (как элемент таинства). Епископ, возлагая руки, тем самым свидетельствует, что они были крещены в правильную веру в Пресв. Троицу в противовес арианам (*Hieron. Altercatio luciferiani et orthodoxi. 6–9 // Jérôme. Débat entre un luciférien et un orthodoxe. P., 2003. P. 118–120. (SC; 473); Ibid. // PL. 23. Col. 160–165*). Возможно, именно споры с арианами и др. еретиками во 2-й пол. IV в.

стали причиной эволюции послекрещальных обрядов, как на Западе, так и на Востоке, в сторону большего акцентирования их пневматологического аспекта (*Johnson. 2007²*). Однако не везде изменения происходили с одинаковой интенсивностью.

Ключевым для истории К. является послание свт. Иннокентия I к Децентию, еп. Губбио (416), в к-ром содержатся наставления относительно знаменования новокрещеных (*De consignandis infantibus*). По учению свт. Иннокентия, хотя пресвитеры и являются священниками (*sacerdotes*), т. е. совершителями таинств, они не обладают высшей степенью священства (*pontificatus*). Обряд знаменования для дарования Св. Духа основан не просто на обычае Церкви, но на прямом указании кн. Деяний св. апостолов. Если крещение совершают пресвитеры, одни или в присутствии епископа, они могут помазать крещеного хризмой, к-рая освящена епископом, но не могут знаменовать лоб той же хризмой. Это право сохраняется за епископами, только они могут подавать Духа Утешителя (*Innocent. I, papa. Ep. 25. 3, 6 // Cabié R., ed. La Lettre du pape Innocent I^{er} a Décentius de Gubbio. Louvain, 1973. P. 22, 24, 28*). В посл. текст этого послания вошел во мн. канонические сборники. В нем впервые были четко сформулированы отличия пресвитерского помазания от епископской К., и право совершать обряд, дарующий Св. Духа, однозначно закреплено за епископом. При этом сам термин *confirmatio* не использовался. До VIII в. в рим. источниках обряд назывался *consignatio* или *chrismatio* (отсюда отмеченные в *Liber Pontificalis* и *Ordines Romani* наименования места в базилики, где совершался данный чин, — *consignatorium, chrismatarium, sacrarium, locus chrismalis, locus chrismandi*).

В послании 458 г. свт. Льва Великого говорится, что тех, кто были крещены еретиками, но правильно, не следует перекрещивать, но лишь укреплять (*confirmandi sunt*) призыванием Св. Духа через возложение рук (*Leo Magn. Ep. 159. 7 // PL. 54. Col. 1139*). Несмотря на однозначность и авторитетность суждения свт. Иннокентия, рим. практика принималась медленно и не везде. Так, в 494 г. папа Геласий I в послании к епископам Лукании был вынужден повторить запрет пресвитерам освя-

щать хризму и совершать епископское помазание (*consignationis pontificalis*) (*Gelasius I, papa. Ep. 9. 6 // PL. 59. Col. 50*).

Даже в Риме однозначного признания К. не было и в нач. VI в., о чем свидетельствует послание диака. Иоанна рим. аристократу Сенарию, написанное в понтификат Симмаха (*Epistola Iohannis Diaconi ad Senarium // Analecta Reginensia / Ed. A. Wilmart. Vat., 1966. P. 170–179. (ST; 59)*). Автор послания излагает принятый в его церкви чин так: сразу после крещения происходит облачение в белые одежды и помазание головы новокрещеного хризмой (*sacri chrismatis unctione*) (гл. 6). При этом упоминается символика царства и священства. После этого на голову новокрещеного повязывают особый плат, и он участвует в Евхаристии (как и в «Апостольском предании», упом. вкушение молока и меда). Далее диак. Иоанн утверждает, что апостольская власть благословлять и помазывать принадлежит только епископам и что только епископ может освящать хризму (гл. 7–8), но ничего не говорит ни о возложении рук, ни о 2-м помазании. В последней, 14-й главе послания автор отвечает на вопрос о том, как быть с теми, кто умерли, будучи крещены, но не получив ни благословения (т. е. возложения рук), ни помазания от епископа (*sine chrismatis unctione ac benedictione pontificis*). По его мнению, об этом нет определенного учения, но для спасения важно только крещение, поскольку оно относится к природе.

Свт. Григорий Великий также занимал двойственную позицию по этому вопросу. С одной стороны, он подтвердил, что пресвитер не должен помазывать лоб новокрещеного хризмой (*Greg. Magn. Reg. epist. 4. 9 // CCSL. 140A. P. 226*). С др. стороны, в 594 г. в послании к пресвитерам Сардинии свт. Григорий разрешил там, где нет епископа, совершать помазание лба хризмой пресвитеру (Ep. 4. 26 // Ibid. P. 245). Однако диаконам совершение епископского помазания было запрещено категорически (Ep. 13. 20 // Ibid. P. 1021).

Двукратное помазание и возложение рук епископом зафиксированы в составе чинов крещения в ранних римских литургических книгах. В *Геласия Сакраментарии* чин крещения с послекрещальными обрядами





приводится дважды — на Пасху и на Пятидесятницу (Sac. Gelas. XLIII 450–452, LXXV 609–615 // Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli / Ed. C. Mohlberg etc. R., 1960. P. 74, 96). В чине Пасхи сразу после погружения пресвитер совершает помазание головы с чтением молитвы: «Всемогущий Боже, Отче Господа нашего Иисуса Христа, Который возродил тебя... помазывает тебя хризмой спасения для вечной жизни». Затем епископ читает молитву с возложением рук на знаменование (ad consignandum) о даровании семиобразного Духа (Spiritus septiformis): «Всемогущий Боже, Отче Господа нашего Иисуса Христа, Который возродил своих рабов... Господи, пошли на них Духа Святого Утешителя и подай им дух мудрости [далее цитата Ис 11. 2]». Затем он помазывает только лоб хризмой крестообразно со словами «Знак Христа в жизнь вечную», после чего совершается лобзание мира и Евхаристия. В чине на Пятидесятницу описано крещение клинков. После пресвитерского помазания с той же молитвой сразу совершается Евхаристия или только причащение. Далее выписана молитва епископа о семиобразном Духе и проч., как на Пасху.

В др. памятнике, также отражающем рим. практику VII в., — Ordo Romanus XI — впервые систематически употребляется термин *confirmare* для послекрещальных обрядов, совершаемых понтификом (Ordo Romanus. XI 97–102 // *Anrdieu. Ordines. Vol. 2. P. 446–447*). Крестят младенцев. Пресвитер пальцем совершает послекрещальное помазание головы новокрещеного хризмой, читая ту же молитву, что и в *Sacramentarium Gelasianum* (выписан только инципит). После этого восприемники, завернув младенца в пелены, несут к трону понтифика, к-рый дает им белые послекрещальные одежды (называются так же, как облачения клириков — стола и казула, что символизирует всеобщее священство верных) и повязку на голову, а также 10 монет (значение этого обряда неясно). Далее все восприемники с новокрещеными выстраиваются как положено, и папа совершает К., читая молитву с призыванием семиобразного Духа. Затем каждому помазывает пальцем лоб хризмой с краткой тринитарной формулой и дарованием мира.

В *Григория Сакраментарии* (т. н. *Nadrianum*) на Пасху в составе чина крещения выписаны молитва пресвитера на помазание головы (текст несколько отличается от *Sacramentarium Gelasianum*) и молитва ad infantes consignandos с призыванием семиобразного Духа (без указания, кто ее читает) (Sac. Greg. 375–376 // *Deshusses J., éd. Le sacramentaire grégorien: Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Fribourg, 1979². Vol. 1. P. 188–189*).

Среди дополнений находится чин крещения больных, совершаемый одним пресвитером (*Ibid. P. 336*). Выписана молитва пресвитерского помазания головы; далее идет указание на причащение, при этом глагол *confirmare* используется в отноше-



Конфирмация.
Рельеф ц. *Санта-Мария-дель-Фьоре* во Флоренции.
1340–1350 гг.
Мастер *Мазо ди Банко*
(Музей церкви)

нии причащения из Чаши, тогда как для причащения Тела используется глагол *communicare*, т. е. Чаша выступает своего рода «упрочением» по отношению к Телу.

Неримские практики IV–VIII вв.
Северная Африка. 36-е правило 397 г. (*Collectio Hispana*) запрещает пресвитерам освящать хризму (*Concilia Africae / Ed. Ch. Munier. Turnholti, 1974. P. 335. (CCSL; 259)*). При этом в североафрикан. традиции они рассматривались как обычные совершители всего чина крещения, включая послекрещальное помазание. В трудах богословов этого региона наибольшее развитие получило учение об освящающем и пневматологическом характере послекрещального помазания. Блж. Августин рассматривал помазание хризмой как отдельное таинство (*sacramentum*), к-рое соединяет верующего со Христом как с Помазанником и является знаком участия в Нем. Один Дух, по его словам, подается и в воде крещения, и в помазании, хотя знаки различаются, но Дух тот же (см.:

Aug. Serm. 227; Idem. In Ps 26. II 2; Idem. In ep. 1 Ioan. 3. 12 и др.)

Северная Италия. В сочинениях «О таинствах» и «О тайнах», составленных, вероятно, свт. Амвросием Медиоланским, в чине крещения упоминается только одно послекрещальное помазание головы миром (имеющее пневматологическое значение, с символикой царства и священства), за к-рым следуют обряд умовения ног, облачение в белые одежды и дарование некой «духовной печати» (*signaculum spiritale*), которая приносит совершенство (*perfectio*) и ради к-рой епископ призывает семиобразного Духа из Ис 11. 2–3 (*Ambros. Mediol. De sac. III 2. 8–10; VI 2. 6–10; Idem. De Myst. 6. 30; 7. 42*). Структурно эта «духовная печать» соответствует возложению рук епископом, однако в последующей амброзеанской традиции

подобного обряда не обнаруживается. До XII в. включительно во всех литургических памятниках из Милана встречается только одно послекрещальное помазание хризмой лба крестообразно с молитвой «*Deus omnipotens... qui te regeneravit...*» (но без упоминания семиобразного Духа), за к-рым следуют умовение ног и причащение (*Сакраментарии XI в. из Бергамо (п. 537) и Биаски (п. 501), Берольд и др.*). Поэтому в тексте свт. Амвросия следует видеть скорее богословские рассуждения, чем описание обрядовых действий (см.: *Johnson. 1996; Jackson. 1990*).

Иная редакция молитвы послекрещального помазания (*consignatio*) (ортодоксальной традиции) цитируется в арианских фрагментах А. Маи из Иллирика: «Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, Который даровал вам возрождение водой, Сам помазывает вас Святым Духом» (*Deus et pater domini nostri iesu Christi qui te regeneravit...*) (*Aduersus orthodoxos et macedonianos. Fr. 10 (olim 7) // Scripta ariana latina / Ed. R. Gryson. Turnhout, 1982. Vol. 1. P. 244–245. (CCSL; 87)*). Указаний



на 2-е помазание или возложение рук в этом источнике также нет.

В Огласительных беседах, приписываемых св. Максиму Туринскому (Сев. Италия, ок. 500), после погружения в воду упоминаются обряд умовения ног и возлияние хризмы на голову (с символикой царства и священства) (*Ps.-Maxim. Taurin. Tractatus 3 de baptismo* // PL. 57. Col. 777–778; *Capelle B. Les «Tractatus de Baptismo», attribués a Saint Maxime de Turin* // *Idem. Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire*. Louvain, 1967. Vol. 3. P. 89–91).

Единственное послекрещальное помазание в амброзианской традиции, совершаемое как пресвитером, так и епископом, иногда называется К. (*Landulfi Historia Mediolanensis*. 1. 9 // MGH. SS. Bd. 8. S. 41–42; *Beroldus sive ecclesiae Ambrosianae mediolanensis calendarium et ordines*, saec. XII: *Ex codice ambrosiano* / Ed. M. Magistretti. Mediolani, 1894. P. 112–113). Также этот термин мог относиться к послекрещальному причащению (*Alzati C. Prassi sacramentale e «Militia Christi»* // *Aevum*. 1993. Vol. 67. Fasc. 2. P. 313–331).

Галлия. Для изучения послекрещальных обрядов галликанской традиции большое значение имеет толкование соборных постановлений V–VI вв. Так, в 3-м и 4-м правилах Регийского Собора 439 г. среди обязанностей епископа называется К. новокрещеных (*confirmare neophytos*) (CCSL. 148. P. 67–68). Это же выражение встречается и в постановлении III Арелатского Собора (между 449 и 461) (Ibid. P. 133). Парижский Собор 573 г. использует выражение *infantes confirmare* (CCSL. 148A. P. 213). Во 2-м правиле I Аравсионского Собора 441 г. впервые используется не глагол, а существительное *confirmatio* в контексте литургического обряда: помазание хризмой должно совершаться только один раз, независимо от того, кто совершает чин крещения; при «конфирмации» необходимо напоминать епископу о тех, кто не были помазаны при крещении; при этом 2-е помазание (видимо, с намеком на рим. практику) называется излишним (Ibid. P. 78). 3-е правило Вазионского Собора 442 г. предписывает пресвитерам и диаконам просить хризму перед Пасхой у своего епископа (Ibid. P. 97; аналогичное правило в *Statuta Eccl. antiq.* 87; *Collectio Vetus Gallica*. 61 // *Mordek H. Kirchenrecht*

und Reform im Frankreich: Die Collectio Vetus Gallica, die älteste systematische Kanonensammlung des Fränkischen Gallien: Studien u. Ed. V.; N. Y., 1975. S. 587). 16-е правило Эпанонского Собора 517 г. говорит о том, что пресвитер может совершать «конфирмацию» еретиков (CCSL. 148A. P. 28), тогда как Парижский Собор 573 г. предписывает это только епископу (Ibid. P. 213).

В исследовательской лит-ре существует неск. гипотез относительно значения выражений *confirmare* и *confirmatio* в этих источниках. Одни полагают, что речь идет о возложении рук епископом. Другие считают возможным видеть здесь послекрещальное помазание (единственное или 2-е), совершаемое именно епископом. Наконец, нек-рые ученые усматривают в этом не литургический обряд, а формальный визит епископа в приходы своего диоцеза для подтверждения того, что совершенно пресвитерами: напр., если епископ сам совершал весь чин крещения, необходимости в «конфирмации» могло и не быть; если помазание было совершено пресвитером, то епископ мог утвердить его и без дополнительных обрядов над новокрещеным. Подробнее см.: *Morin*. 1935; *Chavasse*. 1945; *Winkler*. 1984; *Smyth*. 2009.

В *Collectio vetus gallica* присутствует разд. «De confirmatione cum crisma» (22), в котором цитируется послание свт. Иннокентия I к Децентию (*Mordek*. 1975. S. 435–437), что говорит о прямом влиянии рим. традиции, а также о начавшемся процессе переосмысления терминологии при сохранении архаичной практики.

У галльских церковных писателей обычно упоминается только одно послекрещальное помазание, к-рое не всегда имеет явное пневматологическое значение и не отделяется от чина крещения (*Salvianus. De gubernatione Dei*. 3. 2 // PL. 53. Col. 58; *Caes. Arelat. Serm.* 128; *Vita Caesarii*. II 17). Григорий Турский многократно упоминает случаи крещения в «Истории франков». В описании чина, по к-рому был крещен кор. франков Хлодвиг, Григорий называет одно помазание хризмой с получением знамения креста Христова (*sacro crismate cum signaculo crucis Christi*) (*Greg. Turon. Hist. Franc.* 2. 31). Однако в большинстве др. случаев хризмация связана с переходом в католич. веру из арианства: сестра

Хлодвиг Лантехильда, кор. Гундобад, испан. принцесса Брунгильда и ее сестра Галсвинта, кор. Реккаред были помазаны (Ibid. 2. 31, 34; 4. 27, 28; 9. 15). Сын кор. Леовигильда не только был помазан после отречения от ереси, но и после этого получил новое имя — Иоанн (Ibid. 5. 38).

В галликанских Сакраментариях обычно указано только одно послекрещальное помазание. В *Missale Gallicanum vetus* в чине ad baptizando нет указаний на отдельный епископский обряд после крещения и не упоминается возложение рук. После погружения в воду пресвитер читает молитву на возлияние хризмы (*infusio crismae*) «*Deus Pater Domini nostri Iesu Christi*», похожую на североиталийские, потом совершается умовение ног (*Missale Gallicanum Vetus* (Vat. Palat. lat. 493) / Ed. L. C. Mohlberg. R., 1958. P. 42. n. 175). В *Missale Gothicum* содержится похожий чин с формулой помазания «*Perungo te chrisma sanctitatis, tunicam immortalitatis*» (*Missal. Goth. XXXIII 261* // *Missale Gothicum: E codice Vaticano Reginensi Latino 317 editum* / Ed. E. Rose. Turnhout, 2005. P. 450. (CCSL; 159D)). Сравнение помазания хризмой с одеждами бессмертия, вероятно, указывает на то, что, как и в *Missale Gallicanum vetus*, елей не наносился точно, а выливался на голову новокрещеного. Подобные образы встречаются как у представителей вост. традиции (*Ephraem. Syr. Carm. Nisib.* 43. 21 / Hrsg. E. Beck. 1963. S. 43. (CSCO; 240. SS; 102)), так и у авторов из Галлии (*Benedictione chrismatis induantur* — *Faust. Reg. De grat.* 1. 14 // CSEL. 21. P. 47). См. также: *Chavasse A. La bénédiction du chrême en Gaule avant l'adoption intégrale de la liturgie romaine* // *Revue du Moyen Âge Latin*. Strasbourg, 1945. Vol. 1. P. 109–128; *Quasten J. The Garment of Immortality: A Study of «Accipe Vestem Candidam»* // *Miscellanea liturgica in onore di Card. G. Lercaro*. R., 1966. Vol. 1. P. 391–401. После помазания совершаются умовение ног, облачение в белые одежды и читается заключительная молитва. В Миссале из Боббио раздел о послекрещальном помазании называется *suffundis crisma in fronte*, что также подразумевает возлияние хризмы, он содержит ту же молитву «*Deus Pater...*», что и в *Missale Gallicanum vetus* (Bobbio Missal. 249 // *The Bobbio Missal: A Gallican*

Mass-Book / Ed. E. A. Lowe, J. W. Legg. L., 1920. Vol. 2. P. 75). Затем совершается облачение в белые одежды, далее — умовение ног и заключительная молитва. Возможно, присутствующие в этих 3 памятниках заключительные молитвы читались с возложением рук, к-рое, однако, служило лишь отпустом и не имело значения К.

Единственное свидетельство о К., которое выделяется из памятников данного региона и эпохи,— проповедь, сохранившаяся в составе коллекции *Евсевия Галликана* (*Euseb. Gall.* Nom. 29: In Pentecosten 3 // CCSL. 101. P. 337–341). Одни исследователи называют ее автором Фавста Регийского, другие считают анонимным произведением VI в. Автор проповеди четко отделяет от чина крещения «возложение рук и конфирмацию» (*manus impositio et confirmatio*). Для объяснения этих обрядов он активно использует военные образы, сравнивая крещеного с солдатом, записавшимся в войско, но не получившим оружия. Если в крещении от Св. Духа подается благодать невинности и новое рождение к жизни, то в К. дается оружие для борьбы и происходит прирастание благодати. «В Крещении очищаемся, в Конфирмации укрепляемся».

Испания. Древняя испан. традиция в целом очень близка к галликанской. Глаголы *confirmare* и *regifere* в испан. канонических памятниках обычно означают «возложение рук епископом». Согласно правилам Эльвирского Собора (датировка которого неясна), епископ возлагает руки в том случае, если крещение совершено диаконом без участия пресвитера или епископа (прав. 77) или если крещение было совершено во время тяжелой болезни ввиду страха смерти, а потом крещеный остался жив (прав. 38). 20-е правило I Толедского Собора (397 или 400) гласит, что хризма должна освящаться только епископом, хотя прежде в нек-рых местностях это делали и пресвитеры. За день до Пасхи диаконы или субдиаконы должны просить у епископа хризму для крещения. Епископ имеет право освящать ее в любое время. Помазывать хризмой может и пресвитер в случае отсутствия епископа или по его поручению. О праве пресвитера помазывать в отсутствие епископа говорится и в др. источниках (52-е правило Бракарского Собора (572), 2-е пра-

вило Барценонского Собора (599); *Braulio*. Ep. 2 // MGH. AA. Bd. 14. S. 285). Однако в 619 г. под рим. влиянием был введен запрет для пресвитеров на помазание лба хризмой (7-е правило II Гиспальского Собора). В толкованиях чина крещения святых Исидора Гиспальского и Ильдефонса Толетского упоминаются одно послекрещальное помазание и возложение рук. При этом утверждается, что правом помазывать обладает только епископ. Св. Дух подается через возложение рук епископом (*Isid. Hisp. De eccl. offic. 2. 27; Idem. Etymol. VI 19. 54*).

Испано-мосарабская *Liber Ordinum* указывает в чине одно послекрещальное помазание с чтением молитвы «*Signum vitae aeternae...*», после к-рого совершается возложение рук с чтением молитвы «*Deus qui unita virtute misterii*», имеющей пневматологическое значение, затем повязывание головы новокрещеного платом и причащение (*Liber Ordinum Episcopale* (Cod. Silos, Arch. Monástico 4) / Ed. J. Janini. Abadia de Silos, 1991. P. 84). При этом не отмечен переход в др. место из баптистерия для совершения послекрещальных обрядов.

Распространение римской практики наиболее активно проходило в 1-й пол. VIII в. в Англии и на германских землях благодаря деятельности отдельных проримских настроенных проповедников, напр. св. Бонифация Майнцского († 754). В одной из его проповедей содержится призыв принимать К. через возложение рук для получения дара Св. Духа (*Bonifatii Sermo. 5. 3 // PL. 89. Col. 854*). Св. Бонифаций находился в тесном общении с Апостольским престолом, и в его переписке с Римскими папами тема К. затрагивается неск. раз. В послании 726 г. папа Григорий II сообщает ему, что запрещено повторно конфирмовать тех, кто уже были конфирмованы епископом (*Bonifatii et Lulli Epp. 26 // MGH. Epp. Bd. 3. S. 276*). Вероятно, подразумевается галликанская практика единственного послекрещального помазания, но совершенного епископом, а не пресвитером. В послании 739 г. папы Григория III уточняется, что К. должна совершаться через возложение рук и помазание хризмой (*Ibid. 45 // Ibid. S. 294*). Вопрос о К. рассматривался на Германском Соборе 742 (или 743) г. (*Karlmanni Capitulare. 3 // MGH. Capit. Bd. 1.*

S. 25). Было принято постановление о том, что епископы должны посещать приходы своей епархии и совершать К. собравшихся под руководством пресвитера верных. В Великий четверг пресвитеры должны просить хризму у своего епископа. Св. Бонифаций, председательствовавший на этом Соборе, также сообщает в послании к Кутберту о постановлении, принятом на Синоде 747 г., о том, чтобы епископы хотя бы раз в год посещали приходы в своих диоцезах для совершения К. (*Bonifatii et Lulli Epp. 78 // MGH. Epp. Bd. 3. S. 351*). В Житии св. Кутберта Беда Достопочтенный отмечает, что святой регулярно обходил селения и возлагал руки на новокрещеных, дабы они приняли благодать Св. Духа (*Beda. Vita Cuthberti. 29 // Two Lives of Saint Cuthbert / Ed. B. Colgrave. Camb., 1940. P. 252*). При этом в послании Беды к еп. Эгберту (734) говорится, что епископы редко приходят в отдаленные селения Нортумбрии для возложения рук на крещеных для К. (*Beda. Ep. ad Egbertum. 7 // Baedae Opera Historica. Oxf., 1896. Vol. 1. P. 410*). Практика регулярной визитации для К. была закреплена 3-м правилом Собора 787 г. в Челси (*Haddan, Stubbs. Councils. Vol. 3. P. 449*).

В Житии св. Бонифация, составленном Виллибальдом, часто упоминается К. В частности, говорится о К. благодатью семиобразного Духа через возложение рук и об особом праздничном дне, когда совершалось возложение рук и К. новокрещеных (*Vitae S. Bonifatii // MGH. Script. Reg. Germ. Bd. 57. S. 30–31, 49*). Вероятно, этим днем была октава Пасхи, когда в церкви собиралось множество народа (*Vita Faronis. 103 // MGH. Scr. Mer. Bd. 5. S. 195*).

Импульс к продвижению рим. практики на западнофранк. землях был дан уже при Карле Великом. Учение о К. раскрывается в трактатах о крещении, написанных каролингскими богословами по заказу Карла Великого. При этом глагол *confirmare* часто использовался в этот период по отношению к завершающей крещение Евхаристии («*Sic corpore et sanguine dominico confirmatur*» в толковании Псевдо-Алкуина (*Vat. Reg. Christin. lat. 69, IX в.*), изд.: *Wilmart A. Analecta reginensia. Vat., 1966. P. 170*; ср.: *Alcuin. Ep. 134 (798 г.) // MGH. Epp. Bd. 4. S. 203; Odilbert Mediol. De bapt. 1 //*



Erzbischof Odilbert von Mailand über die Taufe / Hrsg. F. Wiegand. Lpz., 1899. S. 24; *Jesse, ep. Ambianensis*. Ep. de baptismo // PL. 105. Col. 791; такое словоупотребление сохраняется и в более поздних источниках: Ordo Romanus XXXI 120 (2-я пол. IX в.) // *Andrieu. Ordines*. Vol. 3. P. 508; Pontificale Romano-Germanicum. CXI 20 // *Vogel, Elze*. Vol. 2. P. 175).

Согласно Алкуину, через возложение рук епископом крещеный принимает семиобразного Духа благодати, чтобы укрепиться Св. Духом для проповеди другим (*Alcuin*. Ep. 134 // MGH. Epp. Bd. 4. S. 203). О епископском помазании он прямо не говорит (ср. у Магна, который отмечает, что возложение рук совершается для укрепления в истинной вере: *Magnus, archiep. Senonensis*. Libellus de mysterio baptismatis // PL. 102. Col. 983–984).

Вероятно, каролингские богословы были вынуждены объяснять новую рим. практику при сохранении старой галликанской традиции однократного помазания после крещения и отождествлять К. исключительно с возложением рук епископом (напр.: *Leidrad, ep. Lugdunensis*. Liber de sacramento baptismi. 7 // PL. 99. Col. 863–865; *Theodulfus, ep. Aurelianensis*. De ordine baptismi. 16 // PL. 105. Col. 235). При этом возложение рук могло совершаться уже после причащения (*Odilbert Mediol.* De bap. 21 // *Erzbischof Odilbert*. 1899. S. 36–37; в прибавлении Бенедикта Анрианского к Сакраментарю Григория в чине крещения отмечено, что если присутствует епископ, то он совершает К. хризмой и причащает, если он отсутствует, пресвитер сразу совершает причащение — *De-shusses*. 1979. Vol. 1. P. 379). Однако уже в трактате Иессея сказано, что епископ конфирмуется, помазывая лоб хризмой, и возлагает руки (*Jesse, ep. Ambianensis*. Ep. de baptismo // PL. 105. Col. 790–791).

Самым значимым для последующей традиции стало рассуждение о К. Рабана Мавра. Отталкиваясь от учения Алкуина, он четко сформулировал различия между пресвитерским и епископским помазаниями: «...знаменуется крещеный хризмой сверху головы пресвитером, а епископом — на лбу, дабы через первое помазание было показано схождение Святого Духа для освящения жилища Божия, вторым же показывается пришествие в человека семиобраз-

ной благодати Того же самого Духа Святого со всей полнотой святости, ведения и добродетели» (*Raban. Maur.* De inst. cleric. 1. 30. P. 53–58). После этого помазанные получают силу бесстрашно свидетельствовать о Христе перед царями и правителями мира сего. Двойное помазание, по мнению Рабана Мавра, отражает двукратное принятие Духа апостолами — после явления Воскресшего и на Пятидесятницу. В др. главе он пишет, что возложение рук епископа совершается через 7 дней после Пасхи (*Ibid.* 2. 39; ср.: *Alcuin*. Ep. 143 // MGH. Epp. Bd. 4. S. 226; *Ps.-Alcuin*. De div. offic. 8 // PL. 101. Col. 1183).

Литургические книги каролингской эпохи содержат в основном чиноследования К., основанные на Ordo Romanus XI (иногда дефектные, как, напр., Ordo Romanus. XXVIII, см.: *Andrieu. Ordines*. Vol. 3. P. 407–408). Епископ (понтифик) в консигнатории лично возлагает руки с молитвой на конфирмируемых (Ordo Romanus. XXXV 55 (ок. 780, Юж. Франция), см.: *Ibid.* Vol. 3. P. 473). Помазание совершается с чтением тринитарной формулы «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» или формулы «Знамение Христа в жизнь вечную» (Signum Christi in vitam aeternam) (Ordo Romanus. XXVIII A 15 (ок. 800), см.: *Ibid.* P. 423).

27-е правило II Шалонского Собора 813 г. подтвердило неповторимость К., подобно крещению (MGH. Conc. Kar. Bd. 1. S. 279). Участие в К. в качестве восприемника создавало духовное родство, препятствовавшее браку и налагавшее др. ограничения (Decretum Compendiense (757) 15 // MGH. Leges. Capit. Bd. 1. S. 38). 54-е правило Парижского Собора 829 г. отметило, что те, кто проходят публичное покаяние, не могут быть восприемниками ни при крещении, ни при К. (MGH. Conc. Kar. Bd. 2. S. 648).

Тема К. неоднократно затрагивается в Лжеисидоровых декреталях. В т. н. декрете Климента Римского говорится о необходимости К. от епископа (*Decretales Pseudo-Isidoriana et Capitula Angilramni* / Ed. P. Hinschius. Lpz., 1863. S. 63). В тексте, приписываемом свт. Григорию Великому, отмечается, что крещение, К. и освящение церкви должны повторяться, если есть сомнения в том, что они были совершены (*Ibid.* S. 749). В «Декрете Евсевия» говорится, что таинство возложения рук

должно совершаться с большим почетом и только первосвященником. Во времена апостолов никто, кроме них самих, не совершал его, и никогда оно не должно совершаться никем, кроме их преемников (*Ibid.* S. 242). Проповедь Фавста цитируют папа Урбан, который добавляет к ней слова о том, что все верные должны принимать Св. Духа после крещения через возложение рук епископом, и тогда они станут полностью христианами (*Decreta Urbani*. 9–11 // *Ibid.* S. 146), и «папа» Мельхиад (Мильгиад), к-рый говорит, что оба таинства — Крещение и возложение рук епископом — являются великими, хотя второе выше, потому что совершается более высоким служителем, однако они так тесно связаны, что могут быть разделены только в случае преждевременной смерти принимающего (*Epistola Melchiadis prima*. 6–7 // *Ibid.* S. 245–246). Тексты Лжеисидоровых декреталий наряду с сочинением Рабана Мавра и более ранними документами (посланием свт. Иннокентия I) составили основу учения о К. в трактатах канонистов (Декреты Бурхарда, Иво Шартрского, Грациана и др.) и в сочинениях представителей ранней схоластики («Сентенции» Петра Ломбардского и др.).

Практика совершения и богословие К. в X–XV вв. Подобно тому как возложение рук с молитвой в чинах ординации в средние века было вытеснено обрядами передачи «инструментов», так и в К. богословский акцент сместился с возложения рук с чтением молитвы на епископское помазание с произнесением формулы.

В Романо-германском Понтификале X в. представлено неск. вариантов совершения К. (включая чиноследования для больных и обратившихся из язычников). Традиц. чин крещения на Пасху в целом является развитием Ordo Romanus. XI. Понтифик возлагает руки на всех конфирмируемых с чтением молитвы о семиобразном Духе из Сакраментария Григория. Помазание же совершается с произнесением новой формулы от 1-го лица — «Confirmit te et consigno te» (Pontif. Rom.-Germ. XCIX 382–390 // *Vogel, Elze*. Vol. 2. P. 108–110). В случае крещения в будний день, чин которого, согласно рубрике, заимствован из Сакраментария Григория, К. совершается, если присутствует епископ, если же его нет, то сразу совершается





причащение (Ibid. CVII 37–42 // Ibid. P. 163–164).

Чин К. отдельно от крещения встречается уже в англосакс. Понтификалах X–XI вв. В Понтификале Эгберта выписаны молитва о семиобразном Духе, помазание лба с произнесением формулы «Accipe signum Sanctae Crucis», 2 молитвы после помазания и 2 епископских благословения конфирмованных перед мессой (The Pontifical of Egbert, Archbishop of York, A. D. 732–766 / Ed. W. Greenwall. Durham, 1853. P. 6–8; Two Anglo-Saxon Pontificals: The Egbert and Sydney Sussex Pontificals / Ed. H. M. J. Banting. L., 1989. P. 14–15). В Понтификале из Сидни-Сассекс-колледжа в составе похожего чина приводится формула от 1-го лица — «Consigno et confirmo te» (Ibid. P. 168–169).

В Римском Понтификале XII в. К. находится в составе чина крещения на Пасху. Наряду с указанием в отсутствие епископа сразу же совершать причащение содержится предписание причащать даже грудных младенцев, смочив палец Св. Кровию и помазав им уста. При помазании используется формула «Signo te signo crucis» (Pontif. Rom. (XII c.). XXXII 29–36 // Le Pontifical Romain au Moyen-Âge. Vat., 1938. Vol. 1: Le Pontifical Romain du XII^e siècle. P. 246–248. (ST; 86)).

В течение XIII в. постепенно меняется представление о наиболее подходящем возрасте для К. В правилах Руотгера, архиеп. Трирского (915–931), содержится предписание совершать К. как можно раньше, до того как дети научатся грешить (*Ruotger von Trier. Capitula. 23 // MGH. Leges. Capit. episc. Bd. 1. S. 69*). Однако уже об Оттоне, еп. Бамбергском († 1139), известно, что он совершал К. над юношами, поскольку этот возраст наиболее подвержен искушениям, а К. необходима для победы над грехом (PL. 173. Col. 1358). Ряд поместных Соборов XIII в., преимущественно английских и французских, издавали разные предписания о возрасте, при этом в большинстве случаев речь шла о младенцах и детях до 7 лет (см.: Fisher. 1965). Впервые 7-летний возраст стал нижней границей для К. в 5-м правиле Кёльнского Собора 1280 г. (*Mansi. T. 24. Col. 349*); там же содержатся наставления о том, что дети старше 10 лет должны предварительно исповедаться; перед К. родители долж-

ны коротко подстричь волосы на лбу детей, тщательно помыть им лоб и приготовить белые повязки; на 3-й день после К. пресвитеры должны снять их, сжечь, а пепел поместить в купель; неконфирмованный не может стать клириком). В этот же период полностью выходит из практики католич. Церкви причащение грудных и малолетних детей.

Понтификал Римской курии XIII в. воспроизводит по сути тот же чин К., что и в Римском Понтификале XII в., но уже отдельно от крещения (Pontif. Rom. (XIII c.). XXXIV: Ordo ad consignandos pueros sive infantes // Le Pontifical Romain au Moyen Age. Vat., 1940. Vol. 2: Le Pontifical de la Curie Romaine au XIII^e siècle. P. 452–453. (ST; 87)). Понтифик по-прежнему возлагает руки на каждого конфирмируемого при чтении молитвы о семиобразном Духе. Формула помазания — «Consigno te signo crucis et confirmo te crismate salutis». Однако причащения в конце чина не подразумевается.

Наряду с этим Понтификалом широкое распространение получил Понтификал Гийома Дюрана (Вильгельма Дуранда; 1293–1295). Совершение К. отмечено в чине Крещения на Пасху (*Durand. Pontificale. III 4. 19 // Le Pontifical romain au Moyen Age. Vat., 1940. Vol. 3: Le Pontifical de Guillaume Durand. P. 591. (ST; 88)*), но само чинопоследование выписано в начале 1-й книги и подразумевает визитацию епископом приходов своего диоцеза (Ibid. I 1. 1–8 // Ibid. P. 333–335). Детально описывается облачение епископа и его действия. Говорится, что он оmyвает пальцы рук и после начальных молитв вытягивает руки в сторону конфирмируемых и читает молитву о семиобразном Духе. Затем совершается помазание с формулой «Signo te signo crucis». После этого епископ легко ударяет конфирмованного по щеке со словами «Мир тебе» (алапа). Совершавшееся в раннее средневековье в этот момент чинопоследования лобзание мира Дюран заменил алапой, которую, вероятно, заимствовал из обрядов рыцарского посвящения (*militaris alapa, la colée*), поскольку после К., по мнению Дюрана, верующий становится новым воином Христовым (см.: *Durand. Rationale. VI 84*). Далее Дюран описывает, как епископ должен омыть и огереть пальцы от хризмы с помощью кусочка хлеба, к-рый потом

погружается в купель или др. источник воды в храме. На 3-й день с принявшего К. снимается головная повязка, место помазания оmyвается. Повязку следует использовать для лампад, горящих на алтаре. О К. Дюран подробно пишет и в своем «Учебнике божественных служб» (Ibid.). По мнению Дюрана, между крещением и К. должно пройти не менее 7 дней — по числу даров Духа, поэтому К. совершается на октаву Пасхи. Он подробно цитирует Лжеисидоровы декреталии и труд Рабана Мавра. Алапу Дюран объясняет тем, что конфирмованный должен быть готов к исповеданию веры во Христа. Этот удар символизирует возложение рук апостолов, а также прогоняет нечистых духов, подобно тому, как произошло в Житии св. Бенедикта (*Greg. Magn. Dial. 2. 32*). К. может совершаться в любом месте (*in campo*), но лучше в церкви. Наиболее подходящий возраст — 12–15 лет. Головные повязки снимаются на 7-й день. Их можно сохранить и использовать повторно при К. других. Неконфирмованный не может быть восприемником при крещении (см.: *Durand. Rationale. VI 84*).

Непосредственным предшественником тридентского Понтификала стал первопечатный Понтификал Агостино Патрици Пикколомини (1485), еп. Пьенца-Монтальчино и папского церемониймейстера, составленный по просьбе папы Иннокентия VIII и при участии др. папского магистра церемоний И. Буркарда. Первая глава посвящена К. (*De crismandis in fronte*), изложение чина начинается с описания облачений, необходимых для его совершения. Далее перечислены некие правила, касающиеся сущности таинства и тех, кто его принимают. Молитва о семиобразном Духе, как и у Дюрана, читается с вытянутыми в сторону участников руками. Помазание совершается с произнесением формулы «Signo te signo crucis». У Дюрана заимствованы алапа и обряд омовения рук епископа. Чин завершается епископским благословением и наставлением восприемникам. В отличие от Понтификала Дюрана по этому Понтификалу все чинопоследование совершается за один день (*Il «Pontificalis liber» di Agostino Patrizi Piccolomini e Giovanni Burcardo (1485) / Ed. anastatica; introd. e append.: M. Sodi. Vat., 2006*).





В послании «Cum venisset» (1204) папы Иннокентия III впервые сформулировано учение о том, что помазание лба при К. означает апостольское возложение рук. Согласно папе Иннокентию III, Св. Дух подается в К. для возрастания и укрепления. Пресвитер не может ни помазывать, ни благословлять хризму для К., потому что право подавать Св. Духа через возложение рук принадлежало только апостолам, чьи наследниками являются епископы (*Innocentius III, papa. Regest. VII 3 (7) // PL. 215. Col. 285; Denzinger. Enchiridion. N 785*).

В схоластическом богословии имел место спор о том, кем было установлено таинство К. и как оно совершается. Так, Александр Гэльский († 1245) доказывал, что К. не была установлена ни Христом, ни апостолами, но Св. Дух установил это таинство на Соборе 845 г. в Мо (Concilium Meldense) (*Alex. Hal. Sum. th. IV Q9. Membrum 1. Resolutio; см. также: Magistri Alexandri de Hales Glossa in Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi. Quaracchi; Florentiae, 1957. Vol. 4. P. 128–132*).

Бонавентура также отрицал, что К. установлена Самим Христом. Основываясь на тексте Петра Ломбардского, к-рый утверждал, что формой таинства являются слова, к-рые произносит епископ в момент помазания лба, Бонавентура рассуждал так: Христос не оставил слов, к-рыми это таинство совершается (напр., согласно Мф 19. 15, Он возлагал руки на детей без слов), не устанавливал и не совершал таинство К., поскольку полнота Духа была дана только после Его Вознесения. Апостолы были помазаны Духом без посредника и сами подавали уверовавшим Духа без помощи видимых элементов и помазания, поскольку чудесные знамения сопровождали дарование Духа видимым образом. Из этого Бонавентура делал вывод, что видимые элементы и формула были установлены Церковью (*Bonav. In Sent. IV d7 // Opera omnia. 1889. Vol. 4. P. 162–177; о том же в сравнении с таинством Последнего помазания: P. 591–592*).

Против этого выступил Фома Аквинский. Он утверждал, что только Сам Христос мог установить все таинства, но Он совершил установление К. не видимым образом, а через обещание Сошествия Св. Духа. Елей стал использоваться для К. не слу-

чайно, а потому, что на апостолов Дух сошел в языках пламени, пламя же горит за счет елея. Уже апостолы использовали хризму в тех случаях, когда не было явного говорения языками, как об этом свидетельствует Дионисий Ареопагит. Слова же формулы «Consigno te signo crucis» переданы не в Писании, но от апостолов через Предание (*Thom. Aquin. Sum. th. 3. q72. a1–4*). К. подобна ординации (*Ibid. 3. q65. a3. ad2*), она не только способствует духовному возрастанию и дает полноту Духа, но приписывает конфирмованного к воинству Христову (*adscriptus militiae christianae*) (*Ibid. 3. q72. a10. ad2*). Хотя только епископ может совершать К., папа, обладающий всей полнотой власти, может передать ее совершение пресвитеру (*Ibid. 3. q72. a11*).

В связи с распространением лат. иерархии на Востоке вопрос о соотношении К. и миропомазания стал волновать как католиков, так и православных (см.: *Darrouzès J. Textes synodaux chypriotes // REB. 1979. Vol. 37. P. 5–122*).

Папа Иннокентий IV в послании «Sub catholicae professione» (6 марта 1254) утверждал, что только апостолы, преемниками которых являются епископы, могли передавать Св. Духа через возложение рук, которое сейчас представлено помазанием лба. Хризма освящается в Великий четверг каждым епископом в своем диоцезе. Если же греки хотят следовать своему древнему обычаю, согласно к-рому хризму освящает патриарх вместе с архиепископом и др. епископами, то пусть этот обычай сохраняется (*Denzinger. Enchiridion. N 831*).

На II Лионском Соборе 1274 г. К. упоминается среди 7 таинств. Согласно лат. тексту «Исповедания веры» имп. Михаила Палеолога, таинство К. «через возложение руки совершают епископы, помазывая крещеных» (*Mansi. T. 24. Col. 71; Denzinger. Enchiridion. N 860*). О каком именно возложении руки идет речь и как оно соотносится с помазанием, в данной формуле понять сложно. Параллельный греч. текст упрощает конструкцию и говорит о возложении рук (во мн. ч.) и помазании отдельно от него (*Ligier. 1972*).

Католич. учение в целом следовало в направлении, заданном Фомой Аквинским. В послании к арм. католику «Super quibusdam» (29 сент.

1351) папа Климент VI требовал признать, что епископ является ординарным совершителем таинства и что только Римский понтифик полнотой своей власти может дать диспенсацію на совершение таинства пресвитером, сохраняя при этом право на освящение хризмы только за епископом; те, кто были помазаны пресвитерами, не имевшими разрешения от папы, должны быть заново помазаны епископами (*Denzinger. Enchiridion. N 1068–1071*).

В «Декрете об армянах» (1439) действием таинства названо возрастание благодати и укрепление веры. Материей таинства считается помазание хризмой, к-рая готовится из елея и бальзама (благовония). Формой являются слова «Signo te...». Апостолы совершали К. через возложение рук, но в Церкви она происходит через помазание. Ординарным совершителем К. выступает епископ, но пресвитеры могут совершать ее по диспенсации от Апостольского престола в случае серьезной необходимости (*Epistolae Pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes / Ed. G. Hofmann. R., 1944. Vol. 2. P. 128. (Conc. Florentinum. Ser. A; 1); Denzinger. Enchiridion. N 1311, 1317–1319*).

Триентский чин. Критика К. как обряда, не имеющего достаточного основания в Свящ. Писании имела место уже в трудах Дж. Уиклифа. Среди протестантов отношение к К. было разным: одни считали ее допустимой как благословение (через возложение рук) и публичное исповедание веры, другие относили к обрядам идолопоклонства. Вопрос о К. рассматривался на 7-й (1547) и 23-й (1563) сессиях Триентского Собора, который подтвердил, что К. установлена Самим Христом, а не апостолами или св. отцами, как учат протестанты. Она является подлинным таинством, а не пустым обрядом. Св. Дух сходит на конфирмуемого не по его заслугам. Его ординарным совершителем является епископ, а не пресвитер. В К. даруется неизгладимая печать. Таинство является неповторимым (*Denzinger. Enchiridion. N 1601, 1628–1630, 1767–1768*). В Римском Катехизисе 1566 г. (*Catechismus Romanus. Pars 2. Cap. 3*) говорится, что не следует ждать до 12 лет (возраста принятия первого причастия) для совершения К., самый подходящий возраст — 7 лет (время первой исповеди).



1-я глава De confirmandis, напечатанная в офиц. Понтификале 1595 г., основана на Понтификале Пикколомини и в посл. практически не менялась вплоть до последнего издания тридентского Понтификала (1962). Сначала перечисляются облачения, в к-рых должен быть епископ на К. Отмечается, что К. не совершается повторно. Запрещается быть восприемниками при К. тем, кто сами не были конфирмованы. Отлученные или виновные в тяжких грехах не могут ни принимать таинство, ни быть восприемниками. Взрослые перед участием в таинстве обязательно должны исповедаться. Конфирмируемый должен поститься. В начале обряда конфирмируемые и восприемники преклоняют колени и складывают руки на груди. Епископ осеняет их крестным знаменем, читая неск. библейских стихов. Затем протягивает руки в их сторону и призывает к молитве. Читает молитву о семиобразном Духе. После именованя каждого духа участники говорят: «Аминь». После молитвы епископ надевает митру и помазывает пальцем лоб конфирмируемого, произнося формулу «Signo te...», а затем совершает алапу со словами «Мир тебе». После помазания полагается повязать голову специальным платом. Далее епископ совершает омовение рук и вытирает палец кусочком хлеба, к-рый потом относят в сакрарий. Министранты поют антифоны. В конце читается заключительная молитва и неск. библейских стихов. Епископ наставляет восприемников, как они должны воспитывать конфирмованного ребенка. В последней рубрике говорится, что чин может быть совершён и менее торжественно.

В энциклике «Ex quo primum» папы Бенедикта XIV (1 марта 1756) был затронут вопрос о возложении рук как о части обряда К. в связи с отсутствием такового в чине миропомазания у греков (*Benedicti XIV Bullarium. Prati, 1847. T. 3. Pt. 2. P. 320*). Папа приводил мнения разных богословов: одни считали, что простираение рук в сторону конфирмируемых при чтении молитвы может рассматриваться как возложение рук, другие — что возложение происходит в момент касания головы 4 пальцами правой руки при помазании лба большим пальцем. Поскольку оба ответа противоречивы, достаточно признавать, что К.



Конфирмация.

Ок. 1712 г.

Худож. Дж. М. Кресси

(Картинная галерея, Дрезден)

совершается помазанием лба освященной хризмой с произнесением соответствующей формулы. Поэтому отсутствие возложения рук у греков не препятствует признанию их миропомазания достаточным.

В XIX в. окончательно сложилась традиция, утвержденная несколькими поместными Соборами, согласно к-рой первое причастие совершалось до К. (*Levet. 1958*). При этом Римские папы пытались вернуть прежнюю последовательность, когда Евхаристия была завершением вступления в Церковь. Особенно остро встал вопрос после декрета «*Quam singulari*» (8 авг. 1910), перенесившего для оживления литургической жизни возраст первого причастия на 7 лет, когда традиционно совершалась первая исповедь (*AAS. 1910. Vol. 2. P. 577–583*). Кодекс канонического права 1917 г. определял возраст для совершения К. в пределах 7–12 лет (статья 788). В декларации Конгрегации таинств «*De aetate confirmandorum*» (*Ibid. 1932. Vol. 24. P. 271–272*) было дано разъяснение, что 7 лет не минимальный возраст, а наиболее подходящий. Совершение К. раньше возможно в случае опасности смерти и недоступности епископа (*Ibid. 1935. Vol. 27. P. 16*). На практике К., наоборот, откладывалась на более позднее время, так что в 1952 г. было издано постановление, согласно к-рому не запрещено совершать К. над теми, кому меньше 10 лет (*Ibid. 1952. Vol. 44. P. 496*).

Согласно Кодексу канонического права 1917 г., епископы обязаны бы-

ли каждые 5 лет совершать визитации для совершения К. в пределах своего диоцеза (статья 785. 3). В 1929 г. папа Пий XI дал латиноамер. епископам право назначать пресвитеров для помощи в совершении К. (*AAS. 1929. Vol. 21. P. 555*). В 1946 г. Конгрегация пропаганды веры разрешила пресвитерам совершать К. детей и взрослых в случае опасности смерти (*Ibid. 1946. Vol. 38. P. 350–357*), а в 1947 г. дала разрешение епископам в пределах их миссионерских территорий передавать совершение таинства пресвитерам (*Ibid. 1947. Vol. 40. P. 41*).

Novus Ordo. После II Ватиканского Собора началось активное восстановление единства крещения и К. В догматической конституции «*Lumen gentium*» было отмечено, что через крещение и К. все миряне предназначаются к апостольству (CVatII. LG. 33). В таинстве К. верные «совершеннее сочетаются с Церковью, наделяются особой силой Святого Духа и тем самым, как подлинные свидетели Христа, принимают более строгое обязательство распространять и защищать веру словом и делом» (*Ibid. 11*). Епископы являются первоначальными совершителями К. (оригинальными, а не ординарными, как преемники апостолов, чтобы согласовать католич. традицию с практикой Восточных Церквей, в к-рых ординарными совершителями таинства выступают пресвитеры) (*Ibid. 26*). В конституции «О священной литургии» говорилось о необходимости реформировать чин К., чтобы «яснее выявить тесную связь этого таинства с введением в христианскую жизнь во всей ее полноте» (CVatII. SC. 71). В частности, рекомендовалось совершать возобновление крещальных обетов перед К., а также в случае необходимости соединять К. с мессой.

Появлению обновленного чина К. предшествовала апостольская конституция Павла VI «*Divinae consortium naturae*» (15 авг. 1971) (*AAS. 1971. Vol. 63. P. 657–664*). В ней говорилось о том, что церковные таинства могут быть уподоблены жизни человеческого тела: крещение рождает, К. укрепляет, Евхаристия питает. Если в крещении человек рождается заново, то в К. ему подается благодать Пятидесятницы и он облекается особой силой Св. Духа. В конституции признаётся, что с древнейших времен дар Св. Духа подавался



через разные обряды. В частности, в правосл. Церкви помазание миром не отделялось от крещения и издревле совершалось с произнесением формулы «Печать дара Духа Святаго». Поскольку используемая в католич. Церкви лат. формула появилась только в XII в., принято решение с этого момента употреблять более древнюю визант. формулу в почти дословном переводе: «Accipe signaculum doni Spiritus Sancti». Согласно конституции, таинство К. совершается через нанесение хризмы на лоб, к-рое «производится возложением руки», с произнесением слов «Прими печать дара Духа Святого». Перед помазанием совершается обряд возложения рук с чтением соответствующей молитвы, который отличается от возложения руки при помазании лба. Хотя он и не относится к сущности таинства, но подлежит достойному почитанию, т. к. способствует более ясному пониманию таинства. Т. о., стремление согласовать лат. и греч. традиции, вернувшись при этом к формулам и обрядам I тыс. (в частности, придав большее значение возложению рук), привело к парадоксальному смешению обряда помазания и возложения рук в единое целое, что еще при папе Бенедикте XIV считалось достаточно спорным, но имело некоторые основания в труднопереводимой фразе из «Исповедания веры» Михаила Палеолога.

Обновленный обряд был опубликован 22 авг. 1971 г. В предисловии к нему (Praenotanda) было отмечено, что К. является последним элементом Пасхальной тайны Христа и ее завершением. Конфирмованные получают силу свидетельствовать о Христе и неизгладимую печать Господню. Все верующие (родственники, друзья, члены местной общины) приглашаются присутствовать при совершении таинства, к-рое может совершаться в составе мессы после Литургии Слова или отдельно. Чин начинается с представления участников и произнесения проповеди. Далее совершаются отречение от сатаны и исповедание веры (повторение этих элементов из чина крещения связано с представлением о К. как о сознательном подтверждении тех обетов, которые при крещении в младенческом возрасте были даны неосознанно, через восприемников).

Затем все приглашаются к тихой молитве. Совершитель таинства чи-

тает молитву о семиобразном Духе, простирая руки над помазываемыми (т. е. фактически возложения рук не происходит). После помазания лба с чтением установленной формулы возносятся прошения. В случае большого количества участников помогать епископу в совершении таинства может пресвитер. При опасности смерти совершается краткий чин, состоящий из обряда возложения рук с чтением молитвы о семиобразном Духе и помазания с произнесением формулы.

В Кодексе канонического права 1983 г. К. посвящены статьи 879–896. Отмечается, что хризма для таинства должна быть обязательно освящена епископом, даже если таинство совершает пресвитер (CIC. 880. 2). Епископ вновь называется ординарным служителем таинства, но по особому разрешению преподавать таинство может и пресвитер (882–888), особенно в случае опасности смерти (883), а также когда К. совершается сразу после крещения (ККЦ. 1312). Условиями принятия К. являются нахождение в здравом рассудке и способность возобновить крещальные обеты (CIC. 889. 2). Временем принятия таинства назван возраст различения (890), если конференция епископов не определит другого. Желательно, чтобы восприемником при К. выступал тот же, кто был восприемником при крещении (893. 2). Неконфирмованные лица не могут быть восприемниками (874. 1. 3), их не принимают в новициат институтов посвященной жизни (645. 1), в семинарии (241. 2), не рукополагают (1033). Миропомазание по вост. обряду, в частности, у униатов, однозначно приравнивается к К.

В англикан. и лютеран. традициях сохранились чины, к-рые также называются «конфирмацией» и генетически связаны с позднесредневек. католич. практикой К., но они считаются не таинством, а лишь обрядом сознательного исповедания веры при достижении соответствующего возраста. При этом К. совершается не через помазание, а только через возложение рук (у англикан обычно совершителем выступает епископ, молитвы чина заимствованы из литургических книг *Сарумского обряда*).

Лит.: *Puniet P., de.* La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne // *Revue des questions historiques.* P., 1902. Vol. 32. P. 383–420; *idem.* Onction et confirmation // *RHE.* 1912. Vol. 13. P. 450–466; *idem.* Confirmation

// *DACL.* 1914. T. 3/2. Col. 2515–2544; *Dölger F. J.* Das Sakrament der Firmung: Historisch-dogmatisch dargestellt. W., 1906; *Ruch Ch.* Confirmation // *DTC.* 1908. T. 3. Col. 975–1093; *Galtier P.* La consignation à Carthage et à Rome // *RSR.* 1911. T. 2. P. 350–383; *idem.* La consignation dans les Église d'Occident // *RHE.* 1912. Vol. 13. P. 257–301; *idem.* Onction et confirmation // *Ibid.* Vol. 13. P. 467–476; *idem.* Imposition des mains // *DTC.* 1922. T. 7. Col. 1302–1425; *Coppens J.* L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne; Étude de théologie positive. P., 1925; *D'Alès A.* De baptismo et confirmatione. P., 1927; *Morin G.* Une particularité arlésienne de la liturgie du Samedi Saint // *EphLit.* 1935. Vol. 49. P. 146–149; *Welte B.* Die postbaptismale Salbung. Freiburg i. Br., 1939; *Chavasse A.* Le deuxième canon d'Orange de 441: Essai d'exégèse // *Mélanges E. P. de Podécharde.* Lyon, 1945. P. 103–120; *Ratcliff E. C.* The Relation of Confirmation to Baptism in the Early Roman and Byzantine Liturgies // *Theology.* Norwich, 1946. Vol. 49. N 315. Pt. 1. P. 258–265; N 316. Pt. 2. P. 290–295; *Banting H. M. J.* Imposition of Hands in Confirmation: A Medieval Problem // *JecclH.* 1956. Vol. 7. N 2. P. 147–159; *Neunheuser B.* Taufe und Firmung. Freiburg i. Br., 1956. (Handb. d. Dogmengeschichte; Bd. 4: Sacramente; Fasc. 2); *Adam A.* Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin. Freiburg i. Br., 1958; *Levet R.* L'âge de la confirmation dans la législation des diocèses de France depuis le Concile de Trente // *LMD.* 1958. Vol. 54. P. 118–142; *Llopert E. M.* Les formules de la confirmació en el Pontifical Roma // *Liturgica Montserrat.* 1958. [T.] 2. P. 121–180. (Scripta et Documenta; 10); *Gy P.-M.* Histoire liturgique du sacrement de confirmation // *LMD.* 1959. Vol. 58. P. 135–145; *Fisher J. D. C.* Christian Initiation: Baptism in the Medieval West. L., 1965; *Mitchell L. L.* Baptismal Anointing. L., 1966; *Borella P.* La Confermazione all'epoca carolingia: In quale momento dell'iniziazione veniva conferita // *Rivista liturgica.* R., 1967. Vol. 54. N 3. P. 199–206; *idem.* A proposito della Confermazione in alcuni codici ambrosiani e gallicani // *Ambrosius.* R., 1973. Vol. 49. P. 181–193; *Buchem L. A., van.* L'Homélie pseudo-Eusébiennne de Pentecôte: L'origine de la confirmation in Gaule Méridionale et l'interprétation de ce rite par Fauste de Riez. Nijmegen, 1967; *Bouhot J.-P.* La Confirmation: Sacrement de la communion ecclésiastique. Lyon, 1968; *Finnegan E. M.* The Origins of Confirmation in the Western Church: A Liturgical-dogmatic Study of the Development of the Separate Sacrament of Confirmation in the Western Church prior to the 14th Century: Diss. Trier, 1970. 2 vol.; *Lewandowski B.* Evolutio ritus liturgiae confirmationis in Ecclesia Mediolanensi // *EphLit.* 1971. Vol. 85. P. 29–47; *idem.* Evolutio ritus liturgiae confirmationis in Ecclesia Hispanica // *Ibid.* P. 97–120; *Dell'Oro F.* L'«ordo confirmationis» romano-franco-germanico: Un contributo alla storia del rito dal sec. IX al sec. XIII // *Recherches sur l'ancienne liturgie d'Aoste et les usages religieux et populaires valdôtains.* Aosta, 1972/1973. Vol. 4. P. 6–86; *Ligier L.* La Confirmation en Orient et en Occident: Autour du nouveau Rituel Romain // *Gregorianum.* R., 1972. Vol. 53. P. 267–321; *Vanhengel M. P.* Le rite et la formule de la chrismation postbaptismale en Gaule et en Haute-Italie du IV^e au VIII^e siècle d'après les sacramentaires gallicans: Aux origines du rituel primitif // *Sacris erudiri.* Turnhout, 1972. Vol. 21. P. 161–222; *Riggio G.* Liturgia e pastorale della Confermazione nei sec. XI–XII–XIII





// EphLit. 1973. Vol. 87. P. 445–472; 1974. Vol. 88. P. 3–31; *Angenendt A.* Bonifatius und das Sacramentum initiationis: Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung // RQS. 1977. Bd. 72. P. 133–183; *Martimort A.-G.* Dix ans de travaux sur le sacrement de confirmation, 1967–1977 // BLE. 1978. Vol. 79. P. 127–139; *Levesque J.* The Theology of the Postbaptismal Rites in the 7th and 8th Century Gallican Church // EphLit. 1981. Vol. 95. P. 3–43; *Winkler G.* Confirmation or Chrismation?: A Study in Comparative Liturgy // Worship. 1984. Vol. 58. N 1. P. 2–17; *Austin G.* Anointing with the Spirit: The Rite of Confirmation. N. Y., 1985; *Clerck P., de.* La dissociation du baptême et de la confirmation au haut Moyen Âge // LMD. 1986. Vol. 168. P. 47–75; *он же (Клерк Поль, де)* Практика и богословие Конфирмации // Правосл. учение о церк. таинствах: Мат-лы V Междунар. богосл. конф. РПЦ (Москва, 13–16 ноября 2007 г.) / Под ред. свящ. М. Желтова. М., 2009. Т. 1. С. 338–348; *Kavanagh A.* Confirmation: Origins and Reform. N. Y., 1988; *Kleinheyer B.* Sakramentliche Feiern I: Die Feiern der Eingliederung in die Kirche. Regensburg, 1989. (Gottesdienst d. Kirche: Handb. d. Liturgiewissenschaft; 7/1); *Jackson P.* The Meaning of «Spirital Signaculum» in the Mystagogy of Ambrose of Milan // Ecclesia Orans. B., 1990. Vol. 7. P. 77–94; *Turner P.* Sources of Confirmation: From the Fathers Through the Reformers. Collegeville (MN), 1993; *Johnson M. E.* The Postchrismal Structure of Apostolic Tradition 21: The Witness of Ambrose of Milan, and a Tentative Hypothesis Regarding the Current Reform of Confirmation in the Roman Rite // Worship. 1996. Vol. 70. N 1. P. 16–34; *idem.* The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation. Collegeville (MN), 2007²; *Wilborn J. W.* Baptism and the Reception of the Holy Spirit: Origins and Development of Confirmation/Chrismation in Relation to Baptism in the Latin and Oriental Traditions up to the End of the 5th Cent.: Diss. R., 2001; *Lamberts J.* The Origin of Confirmation Revisited // Questions Liturgiques/Studies in Liturgy. Leuven, 2003. Vol. 84. N 2. P. 98–127; *Revel J.-Ph.* Traité des sacrements. P., 2006. Vol. 2: La confirmation – Plénitude du don baptismal de l'Esprit; La cresima: Atti del VII Congr. intern. di liturgia: Roma, Pontificio Ist. Liturgico, 6–8 maggio 2004 / A cura di E. Carr. R., 2007; *Decousu L.* Onction et don de l'esprit dans les traditions occidentales anciennes de la période patristique // Miscel. lània litúrgica catalana. Barcelona, 2008. Vol. 16. P. 11–104; *Whitehouse M. P.* Manus impositio: The initiatory rite of handlaying in the churches of early Western Christianity: Diss. Notre Dame (Ind.), 2008; Chrismation et confirmation: Questions autour d'un rite post-baptismal: Conf. S.-Serge, LIV Semaine d'Études Liturgiques. Paris, 25–28 juin 2007. R., 2009; *Smyth M.* Notes sur quelques éléments distinctifs de l'ordo baptismal d'après les sources gallicanes // Miscel. lània litúrgica catalana. 2009. Vol. 17. P. 15–28.

А. А. Ткаченко

КОНФОРМИСТЫ — см. ст. *Акты о единообразии, Англиканская Церковь, Нонконформисты.*

КОНФУЦИАНСТВО [лат. confucianism, кит. жу-цзя, жу-цзяо; «(учение) школы ученых-интеллектуалов»], одно из 3 главных этико-ре-

лиг. учений Дальн. Востока наряду с *даосизмом* и *буддизмом*. Возникло в Китае на рубеже VI и V вв. до Р. X. В оригинальном наименовании К. (жу) отсутствует указание на имя его создателя — Конфуция, что соответствует исходной установке последнего — «передать, а не создавать, верить древности и любить ее» (Лунь юй. VII 1). Взгляды Конфуция выражены в сб. «Лунь юй» («Теоретические речи», составлен в V–IV вв. до Р. X., в современной форме — на рубеже I в.). Новое этико-философское учение Конфуций связывал с мудростью «совершенно-мудрых» (шэн) правителей полумифической древности, выраженной гл. обр. в историко-дидактических и художественных произведениях, древнейшие и авторитетнейшие из к-рых — каноны «Шу цзин» и «Ши цзин» (кон. II — 1-я пол. I тыс. до Р. X.). Хранителями древней мудрости во времена Конфуция (эпоха Чжоу, XI–III вв. до Р. X.) были ученые-интеллектуалы, специализировавшиеся в «культурной» (вэнь) деятельности, т. е. в хранении и воспроизводстве письменных памятников и протонаучных штудий, гл. обр. астрономо-астрологических (семантика слова «культура» (вэнь) охватывает и письменность, и астрономо-метеорологические явления). В основном эти ученые были известны в районе царства Лу, родины Конфуция (совр. пров. Шаньдун), и, возможно, были потомками правившей или жреческой верхушки гос-ва Шан-Инь, покоренного в XII–XI вв. до Р. X. племенным союзом Чжоу, находившимся на более низком уровне культурного развития. Видимо, их социальное падение отразилось в этимологии термина «жу» — слабый. Конфуций счел эту социальную слабость несовместимой с их культурно-интеллектуальной силой и выдвинул идеал гос. устройства, при котором при наличии сакрально вознесенного, но почти бездействовавшего правителя реальная власть принадлежит ученым-жу, соединявшим в себе свойства философов, литераторов, ученых и чиновников. К. отличалось осознанной социально-этической направленностью и стремлением к слиянию с гос. аппаратом.

Этому стремлению соответствовало теоретическое истолкование и гос., и божественной («небесной») власти в семейно-родственных кате-

гориях: «государство — одна семья», государь — сын Неба и одновременно «отец и мать народа». Государство отождествлялось с обществом, социальные связи — с межличностными, основа которых усматривалась в семейной структуре. Последняя же выводилась из отношений между отцом и сыном. С т. зр. К., отец считался Небом (тянь) в той же мере, в какой Небо — отцом. Поэтому «сыновняя почтительность» (сяо) в специально посвященном ей каноническом трактате «Сяо цзин» была возведена в ранг «корня благодати/добродетели (дэ)».

Развиваясь как социально-этическая доктрина, К. сосредоточило внимание на человеке, его врожденной природе и благоприобретаемых качествах, положении в мире и обществе, способности к познанию и действию и др. Воздерживаясь от собственных суждений о сверхъестественном, Конфуций формально одобрил традиционную веру в безличное, божественно-натуралистичное, «судбоносное» Небо и посредников духов предков, что в дальнейшем во многом обусловило обретение К. социальных функций религии. Вместе с тем всю относящуюся к сфере Неба сакральную и онтолого-космологическую проблематику Конфуций рассматривал с т. зр. значимости для человека и об-ва. Сутью своего учения он считал анализ взаимодействия «внутренних» импульсов человеческой природы, которые в идеале должны охватить понятие «гуманность» (жэнь), и «внешних» социализирующих факторов, которые в идеале должны соотноситься с понятием этико-ритуальной «благопристойности» (ли). Нормативный тип человека, по Конфуцию, — «благородный муж» (цзюнь-цзы), познавший небесное «предопределение» (мин), «гуманный», сочетающий в себе идеальные духовно-моральные качества с правом на высокий социальный статус. Соблюдение этико-ритуальной нормы (ли) Конфуций сделал также высшим гносеопраксиологическим принципом: «Не следует ни смотреть, ни слушать, ни говорить не соответствующее ли»; «расширяя [свои] познания в культуре [вэнь] и стягивая их с помощью ли, можно избегнуть нарушений». Как этика, так и гносеопраксиология Конфуция строятся на общей идее универсального баланса и взаимосоответствия, в первом случае вы-





ливающейся в «золотое правило» морали (шу — «взаимость»), во 2-м — в требование соответствия между номинальным и реальным, словом и делом (чжэн-мин — «правильное [употребление] имен»). Смысл человеческого существования, по Конфуцию, в утверждении в Поднебесной высшей и всеобщей формы социально-этического порядка — «Пути» (дао), важнейшие проявления которого суть «гуманность», «должная справедливость» (и), «взаимость», «разумность» (чжи), «мужество» (юн), «[уважительная] осторожность» (цзин), «сыновья почтительность» (сяо), «братская любовь» (ди, ти), «собственное достоинство», «верность» (чжун), «милостивость» и др. Конкретным воплощением дао в каждом отдельном существе и явлении выступает «благодать/добродетель» (дэ). Иерархизированная гармония всех индивидуальных дэ образует вселенское дао.

После смерти Конфуция его многочисленные ученики и последователи образовали различные направления К., которых к III в. до Р. Х., по свидетельству Хань Фэя, было уже не менее 8. Они развивали и эксплицитные этико-социальные («Да сюэ», «Сяо цзин», комментарии к «Чунь цю»), и имплицитные онтолого-космологические («Чжун юн», «Чжоу и», «Си цы чжуань») представления Конфуция. Две целостные и противоположные друг другу (а потому вполн. признанные соответственно ортодоксальной и неортодоксальной) интерпретации К. в IV—III вв. до Р. Х. предложили Мэн-цзы и Сюнь-цзы. Первый выдвинул тезис об изначальной «доброте» человеческой природы (син), которой «гуманность», «должная справедливость», «благопристойность» и «разумность» присущи так же, как человеку — 4 конечности. Сюнь-цзы считал, что человеческая природа изначальна зла, т. е. от рождения стремится к выгоде и плотским наслаждениям, поэтому указанные благие качества должны быть привиты ей извне путем постоянного обучения. В соответствии с исходным постулатом Мэн-цзы сосредоточился на исследовании морально-психологической, а Сюнь-цзы — социальной и гносеопрактикологической стороны человеческого существования. Это расхождение сказалось и на их взглядах на обще-

ство: Мэн-цзы сформулировал теорию «гуманного управления» (жэнь-чжэн), основанную на приоритете народа над духами и правителем, включая право подданных свергать порочного государя; Сюнь-цзы сравнивал правителя с корнем растения, а народ — с его листьями и считал задачей идеального государя «завоевание» своего народа, сближаясь тем самым с враждебным К. легизмом.

Во II в. до Р. Х., в эпоху Хань, Конфуций был признан «некоронованным царем», или «подлинным владычицей» (су-ван), а его учение обрело статус офиц. идеологии и, победив главного конкурента в области социально-политической теории, — легизм, в то же время интегрировало ряд его кардинальных идей, в частности признало компромиссное сочетание этико-ритуальных норм (ли) и административно-юридических законов (фа). К. стало всеобъемлющей системой благодаря усилиям «Конфуция эпохи Хань» — Дун Чжуншу, который, используя соответствующие концепции даосизма и школы инь-ян (Иньян-цзя), детально разработал онтолого-космологическую доктрину К. и придал ему некоторые религ. функции (учение о «духе» и «воле Неба»), необходимые для офиц. идеологии централизованной империи. В целом в эпоху Хань (кон. III в. до Р. Х. — нач. III в. по Р. Х.) было создано «ханьское конфуцианство», основное достижение которого — систематизация идей, рожденных «золотым веком» кит. философии (V—III вв. до Р. Х.), и текстолого-комментаторская обработка конфуцианской и конфуцианизированной классики. Реакцией на проникновение в Китай буддизма в первые века по Р. Х. и связанное с этим оживление даосизма стал даосско-конфуцианский синтез в «учении о таинственном (сокровенном)» (сюань-сюэ). Постепенное нарастание как идейного, так и социального влияния буддизма и даосизма вызвало стремление к восстановлению престижа К. Провозвестниками этого движения, вылившегося в создание неоконфуцианства, явились Ван Тун (кон. VI — нач. VII в.), Хань Юй и Ли Ао (VIII—IX вв.).

Возникшее в XI в. неоконфуцианство поставило перед собой 2 главные взаимосвязанные задачи: восстановление аутентичного К. и решение с его помощью на основе усовершенствованной нумерологической ме-

тодологии комплекса новых проблем, выдвинутых буддизмом и даосизмом. В лаконичной форме эти задачи первым решил Чжоу Дуньи (XI в.), идеи которого через столетие получили всесторонне развернутую интерпретацию в творчестве Чжу Си (XII в.). Его учение, сначала считавшееся неортодоксальным и даже подвергнутое запрету, в XIV в. было официально признано и стало основой понимания конфуцианской классики в системе государственных экзаменов до нач. XX в. Чжусианская трактовка К. доминировала в сопредельных с Китаем странах — Корее, Японии, Вьетнаме. Основную конкуренцию чжусианству в период правления династии Мин (XIV—XVII вв.) составила школа Лу [Цзююаня] — Ван [Янмина] (лу-ван-сюэ-пай), идейно господствовавшая в Китае в XVI—XVII вв. и также получившая распространение в сопредельных странах. В борьбе этих школ на новом теоретическом уровне возродилась исходная для К. оппозиция экстернализма (Сюнь-цзы — Чжу Си, формально канонизировавший Мэн-цзы) и интернализма (Мэн-цзы — Ван Янмин), в неоконфуцианстве оформившаяся в противоположные ориентации на объект или субъект, внешний мир или внутреннюю природу человека как на источник постижения «принципов» (ли) всего сущего, в т. ч. и моральных норм.

В XVII—XIX вв. оба ведущих учения — Чжу Си и Ван Янмина — подверглись критике со стороны эмпирического направления (пу-сюэ — «учение о естестве», или «конкретная философия»), основанного Гу Янью и возглавленного Дай Чжэнем. Оно сконцентрировалось на опытном исследовании природы и изучении конфуцианской классики, взяв за образец текстологию ханьского К., благодаря чему получило название «ханьское учение» (хань-сюэ).

С кон. XIX в. развитие К. в Китае связано с попытками ассимиляции зап. идей и возвращением от абстрактных проблем сунско-минского неоконфуцианства и цинско-ханьской текстологии к конкретной этико-социальной тематике первоначального К. В 1-й пол. XX в., особенно в противостоянии учений Фэн Юланя и Сюн Шили, внутриконфуцианская оппозиция экстернализма и интернализма соответственно





возродилась на более высоком теоретическом уровне, сочетающем неоконфуцианство и отчасти буддийские категории со знанием европейской и индийской философии, что позволяет исследователям говорить о возникновении в это время новой, четвертой (после изначальной, ханьской и неоконфуцианской) формы К.— постконфуцианства, а точнее постнеоконфуцианства, основанного, как и 2 предыдущие формы, на ассимиляции инородных и даже инокультурных идей. Современные конфуцианцы, или постнеоконфуцианцы (Моу Цзунсань, Тан Цзюньи, Ду Вэймин и др.), в этическом универсализме К., трактующего любой пласт бытия в моральном аспекте и породившего «моральную метафизику» неоконфуцианства, усматривают идеальное сочетание философской и религ. мысли. В Китае К. было офиц. идеологией до 1911 г. и духовно доминировало до 1949 г., в настоящее время подобное положение сохранилось на о-ве Тайвань и в Сингапуре. После идеологического разгрома в 70-х гг. XX в. (кампания «критики Линь Бяо и Конфуция») оно успешно реанимируется и в КНР как носитель ожидающей востребованности национальной идеи. Ист.: Ши сань цзин чжу шу [= 13 канон с коммент. и толкованиями]. Пекин, 1957. 40 кн. (на кит. яз.); Избр. произв. прогрессивных кит. мыслителей нового времени. М., 1961; Китайский философ Мэн-цзы / Пер. с кит.: П. С. Попов. М., 1998; *Конфуций*. Суждения и беседы / Пер. с кит.: П. С. Попов. СПб., 2004. Лит.: *Legge J.* Sacred Books of China. Oxf., 1879–1885, 1891. 6 vol. (Sacred Books of the East; 3, 16, 27–28, 39–40); *idem.* The Chinese Classics. Oxf.; L., 1893–1895². 5 vol.; *Ду Цзиньмин.* Чжунго жу-сюэ ши ганяо [= Очерк истории кит. конфуцианства]. Пекин, 1943 (на кит. яз.); *Радуль-Затуловский Я. Б.* Конфуцианство и его распространение в Японии. М.; Л., 1947; *Жу-цзя сысян синь лунь* [= Новое осмысление конфуцианской идеологии]. Шанхай, 1948 (на кит. яз.); *Confucianism in Action* / Ed. D. S. Nivison, A. F. Wright. Stanford, 1959; *The Confucian Persuasion* / Ed. A. F. Wright. Stanford, 1960; *Ю Мо-жо.* Философы древнего Китая. М., 1961; *Chan Wing-tsit.* A Source Book in Chinese Philosophy. Princenton; L., 1963; *Confucianism and Chinese Civilization* / Ed. D. S. Nivison. N. Y., 1965; *Васильев Л. С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 94–217; *он же.* Проблемы генезиса кит. мысли. М., 1989; *Ching J.* Confucianism and Christianity: A Comparative Study. Tokyo, 1977; *Tu Wei-ming.* Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought. Berkeley, 1979; *Переломов Л. С.* Конфуцианство и легизм в полит. истории Китая. М., 1981; *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина и классическая кит. философия. М., 1983; *он же.* Философия кит. неоконфуцианства. М., 2002; *Пан Пу.* Жу-цзя бяньчжэнь

фа яньцзю [= Исследование диалектического метода конфуцианства]. Пекин, 1984 (на кит. яз.); *Латина З. Г.* Учение об управлении гос-вом в средневек. Китае. М., 1985; *Ло Гуан.* Жу-цзя чжэсюэ ды тиси [= Философская система конфуцианства]. Тайбэй, 1986 (на кит. яз.); *Confucianism: The Dynamics of Tradition* / Ed. I. Eber. N. Y.; L., 1986; *Чжунго жу-сюэ цыдянь* [= Словарь кит. конфуцианства]. Шэньян, 1988 (на кит. яз.); *История кит. философии.* М., 1989; *Древнекит. философия: Эпоха Хань.* М., 1990; *Кун сюэ чжиши цыдянь* [= Словарь знаний об учении Конфуция]. Пекин, 1990 (на кит. яз.); *Ivanhoe P. J.* Ethics in the Confucian Tradition: The Thought of Mencius and Wang Yang-ming. Atlanta, 1990; *Гоцзи жу-сюэ яньцзю* [= Междунар. конфуцианские исслед.]. Пекин, 1994–1999. 7 кн. (на кит. яз.); *Чжунвай жу-сюэ бицзю яньцзю* [= Сравнительные исслед. кит. и заруб. конфуцианства] / Ред.: Чжан Ли-вэня и Ли Су-пина. Пекин, 1998 (на кит. яз.); *Чжунго жу-сюэ вэньхуа да гуань* [= Общий обзор культуры кит. конфуцианства] / Гл. ред.: Тан И-цзе, Чжан Яо-нань, Фан Мин. Пекин, 2001 (на кит. яз.); *Алексеев В. М.* Труды по кит. лит-ре. М., 2002. Кн. 1. С. 161–248, 534–571; *Всё о Китае: [Сб.].* М., 2002. Т. 2; *Гроне М.* Китайская мысль. М., 2002. С. 318–329, 370–390; *Routledge Curzon Encyclopedia of Confucianism* / Ed. Xinzhong Yao. L.; N. Y., 2003. 2 vol.; *Жу-сюэ юй дандай вэньмин* [= Конфуцианство и совр. цивилизация]. Пекин, 2004. 3 кн. (на кит. яз.); *Каранетьянц А. М.* У истоков кит. словесности: Собр. тр. М., 2010; *Кучера С. Р.* История, культура и право Др. Китая. М., 2012.

А. И. Кобзев

КОНФУЦИЙ [лат. Confucius, кит. Кун-фу-цзы, учитель/мудрец/философ Кун] (28. 09. 551 до Р. Х., с. Цзоу волости Чанпин царства Лу (совр. г. Цюйфу, пров. Шаньдун) — 04. 03. 479 до Р. Х., там же), первый кит. философ, личность которого исторически достоверна, создатель *конфуцианства*. Каноническая биография К. изложена Сыма Цянем в «Ши цзи» (гл. 47). К. происходил из родовитой, но обедневшей семьи, генеалогически восходившей к свергнутой в XII/XI в. до Р. Х. династии Шан-Инь, переселившейся после своего падения в княжество Сун.

Имя Кун-цзы, подобно имени его главного философского оппонента Лао-цзы (букв.: старое дитя), таит в себе схожий оксюморон. Древнейшее зафиксированное в «Шу цзине» и «Ши цзине» значение иероглифа «кун» — «большой, великий, огромный». В таком же смысле этот знак употреблен и в «Лао-цзы» (§ 21). Бином Кун-цзы может иметь букв. перевод «великое дитя». Хотя по сравнению с Лао-цзы исторический облик К. гораздо более достоверен, его фамильный знак отличается той же смысловой соотносительностью со своим носителем. По сообщению Сыма Цяня, «Конфуций был ростом де-



Конфуций.
Рисунок. Ок. 1770 г.
Неизвестный художник
(собрание Г. Грейнджер, Нью-Йорк)

вать чи и шесть цуней, все его называли верзилой, и этим он отличался от других людей» (Ши цзи. Гл. 47). При разных возможных значениях указанных мер длины (чи, цунь) рост философа оказывается в границах от 191 до 265 см, что для того времени огромная величина, поскольку стандартным считался рост в 7 чи (Сюнь-цзы. Гл. 1); по определению К., приведенному в «Ши цзи» (Гл. 47), рост человека находится в пределах от 3 до 10 чи. Подобное удивительное соответствие носителя фамилии ее букв. смыслу может иметь 2 объяснения — натуралистическое и мифологическое. Согласно первому, представителям рода К. по муж. линии высокорослость была присуща генетически. В пользу этой версии свидетельствуют следующие аргументы: фамилия Кун не принадлежала роду изначально, а появилась у одного из его представителей — Кун-фу Цзя — в VIII в. до Р. Х., что следует из генеалогического описания этого «наследственного дома» (ши-цзя) Сыма Цянем (Ши цзи. Гл. 38); далее в тексте, специально посвященном К., Сыма Цянь косвенно подтверждает правильность такого рассуждения, сообщая, что его потомок — Цзы Сян (III–II вв. до Р. Х.), подобно своему предку, был гигантского роста — 9 чи и 6 цуней (Там же. Гл. 47). Согласно второму объяснению, соответствие имени именуемому — проявление мифологического символизма, типичного для всех древних культур, особенно китайской, предполагающего мистическое восприятие имен собствен-





ных, подчиненное закону партиципации. Коррелятивная фамилия физическая особенность К., носившая знаковый характер (в т. ч. и как материализация смысла фамильного знака), привлекла внимание и его критиков — даосов. Так, в «Чжуан-цзы» (гл. 26) о внешности К. сказано: «вытянутый кверху», «сжатый снизу», т. е. коротконогий с длинным туловищем. Это описание, с одной стороны, совпадает с представлением о его высокорослости (Сюнь-цзы. Гл. 5), с другой — выявляет в его фигуре пропорции детского тела, что подтверждается позднее отмеченной Ван Чунем «укороченностью [тела Конфуция] ниже поясницы» (Лунь хэн. Гл. 11). В совокупности эти 2 свойства соответствуют имени Кун-цзы, понимаемому в прямом смысле: Великое Дитя. В этом составном имени, казалось бы вторичный, знак «цзы» играет первостепенную роль, поскольку иероглиф «кун» от него этимологически произведен, что демонстрируют все его графические формы. Есть в этом имени и еще параллелизм с главным идейным конкурентом — Лао-цзы, фамилия которого Ли (Слива) аналогичным образом состоит из 2 элементов, нижним из к-рых является также «цзы». Более того, по мнению большинства этимологов, исходная пиктограмма «кун» изображала младенца с незакрытым родничком (отсюда его др. значение — «дыра, нора, полость, пустота»). Этот этимологический смысл фамилии также связан с семантикой индивидуального имени К., к-рая нашла отражение в сообщении Сыма Цяня (Ши цзи. Гл. 47) о том, что К. родился с кратерообразной впадиной на темени (юй-дин), к-рая, подобно взаимной противоположности и дополнительности сил инь и ян, контрастирует с шишкой на макушке у Лао-цзы.

К. уже в молодости стал первым в истории Китая профессиональным преподавателем и организатором сообщения ученых-интеллектуалов (у него было ок. 3 тыс. учеников). Его педагогическая доктрина, которая легла в основу образовательной и экзаменационной систем всего имперского периода, строилась на эгалитарно-демократическом принципе равных возможностей («обучение вне зависимости от рода» обучаемого) с минимальной платой («связка сушеного мяса») и предполагала единство заучива-

ния и размышления, теории и практики. Сам он в 15 лет «обрел волю» к классическому образованию, основанному на «6 искусствах» (лю-и): этико-ритуальной благопристойности (ли), включающей танцы и поэзию; музыке (юэ); стрельбе из лука (шэ); управлении колесницей (юй); грамотности (шу) (в т. ч. на каллиграфии); математике (шу), связанной с нумерологией (сян-шу чжи сюэ). Теоретической и текстологической базой образования К. сделал «6 канонов» (лю цзин), к-рые также назывались «6 искусствами». Начав преподавать в 30 лет, в 68 лет К. полностью отдался педагогике, работая с ближайшими учениками (от 70 до 100 чел.). В 50 лет, «познав небесное предопределение [тянь-мин]», он попытался сделать карьеру государственного деятеля для практической реализации своей социально-политической теории. В 496 г. он достиг поста 1-го советника в Лу, но вскоре был вынужден покинуть родину и 13 лет путешествовал с ближайшими учениками по др. царствам Китая, безуспешно внушая их правителям свои идеи.

Последние годы жизни К. провел в Лу, занимаясь развитием своего учения, преподаванием и текстологической работой над каноническими произведениями древности. Собственную миссию К. видел в сохранении и передаче потомкам древней культуры (вэнь), поэтому не занимался сочинительством, а редактировал и комментировал письменное наследие прошлого, основу которого составляли историко-дидактические и художественные произведения, прежде всего «Шу цзин» и «Ши цзин». Эта исходная ориентация определила фундаментальные особенности конфуцианства: нормативность, опирающуюся на исторический прецедент, и беллетризованность. Творцами культуры К. считал «совершенномудрых» (шэн) правителей полумифической «древности» (гу), что позволило ему трактовать «культурность» (вэнь) и правильное общественное устройство как 2 стороны одной медали — разные проявления единого Пути (дао) человека. В условиях как торжества, так и неосуществленности в Поднебесной этот Путь поддерживается учеными-интеллектуалами (в идеале — чиновниками), чье наименование «жу» стало обозначением конфуцианцев. В эпоху Хань, во II в. до

Р. Х., подобный подход к культуре был высоко оценен гос. властью: конфуцианство получило статус офиц. идеологии, а К. — восходящий к «Чжуан-цзы» (гл. 13) и приравнивающий его к «совершенномудрым» правителям древности титул «су-ван» («некоронованный царь», или «подлинный властелин»; см., напр.: Хуайнань-цзы. Гл. 9; Лунь хэн. Гл. 80). В нормативной историографии такому отношению к К. положил начало Сыма Цянь, сознательно поместивший его жизнеописание в несоответствующий ему по социальному статусу раздел «наследственных домов» (ши-цзя), т. е. биографий правителей. Примечательно, что во всем этом разделе, состоящем из 30 глав, в качестве основного персонажа помимо Кун-цзы фигурирует только один человек с именем, включающим формант «цзы», ставший впоследствии обозначением философов, и он же оказывается первопрередком К. — Вэй-цзы (Ши цзи. Гл. 38).

Взгляды К. содержатся в составленном в V–IV вв. до Р. Х. и обретшем совр. форму на рубеже I в. сборнике сентенций, диалогов, исторических описаний и бытовых сцен «Лунь юй» («Теоретические речи», или «Обсужденные высказывания»), содержащем высказывания К., его учеников и их учеников на разные темы (англ. пер.: D. Collie, 1828; J. Legge, 1861, 1895; L. Giles, 1907; W. E. Soothill, 1910; L. A. Lyall, 1935; Lin Yu-tang, 1938; A. Waley, 1938, 1939; J. R. Ware, 1955; D. C. Lau, 1979; Li T'an-chien, etc., 1991; R. Dawson, 1993; Лай Бо, Ся Юй-хэ, 1994; T. Brooks, 1998; франц. пер.: S. Couvreur, 1895; A. Cheng, 1981; P. Ryckmans, 1987; A. Lévy, 1994; нем. пер.: R. Wilhelm, 1910; R. Moritz, 1986; итал. пер.: F. Tomassini, 1974; лат. пер.: Ph. Couplet, 1687; S. Couvreur, 1895; пер. на совр. кит.: Ян Бо-цзюнь, 1958; Мао Цзы-шуй, 1975; Се Бин-ин и др., 1980; Тан Мань-сянь, 1982; Ло Чэн-ле и др., 1988; Гоу Чэн-и, Ли Я-дун, 1992; Бао Ши-сян, 1992; Цай Си-цин, 1994; рус. пер.: В. П. Васильев, 1876; П. С. Попов, 1910; В. А. Кривцов, 1972; И. И. Семенов, 1989; Л. И. Головачева, 1992; А. Е. Лукьянов, 1994; Л. С. Переломов, 1998; А. С. Мартынов, 2000). К. также приписывают авторство философских комментариев, входящих в «Чжоу и», и 1-й летописи «Чунь цю» (Весны и осени).





К. воздерживался от суждений о сверхъестественном, полагая высшей мироуправляющей силой божественно-натуралистическое «безмолвное» Небо (тянь). Ниспосылаемое им «предопределение» (мин) может и должно быть познано человеком, к-рый только в таком случае способен стать «благородным мужем» (цзюнь-цзы), т. е. нормативной личностью, сочетающей в себе идеальные духовно-моральные качества с правом на высокий социальный статус. Антагонист «благородного мужа» — «маленький (ничтожный) человек» (сяо-жэнь), руководствующийся «пользой/выгодой» (ли), а не «долгом/справедливостью» (и), низкопоставленный и привязанный к конкретному делу. С т. зр. кардинальных личностных качеств, т. е. «благодати/добродетели» (дэ), свободный («безорудийный» — бу-ци) «благородный муж» господствует над «орудийным» «маленьким человеком», как ветер — над травой. В центре учения К. — человек, осмысляемый в единой социально-этической плоскости, к к-рой сводятся и экзистенциальные («еще не зная, что такое жизнь, как узнать, что такое смерть?»), и религиозные («еще не умея служить людям, как суметь служить навям?»), и гносеологические проблемы (знание — это «знание людей»). Человеческую «природу» (син) К., видимо, считал этически нейтральной («по природе люди близки друг другу, а по привычкам — далеки»; ср. Мэн-цзы, Сюнь-цзы). Поэтому для формирования личности необходимо «преодоление себя и возвращение к благопристойности (ли)», результатом чего становится торжество «гуманности» (жэнь) в Поднебесной. «Благопристойность» — «внешняя», ритуализованная этико-социальная норма, — и «гуманность» — «внутренняя» морально-психологическая установка на «любовь к людям» — составляют двуединую ось конфуцианства, вокруг которой концентрируются его основополагающие категории: «благодать/добродетель», «долг/справедливость», «сыновняя почтительность» (сяо), «верность» (чжун) и др. Этика К. подчинена принципам «срединности» (чжун-юн — «золотая середина») и «взаимности» (шу — «золотое правило морали»). Заложённая в последнем идея эквивалентного взаимосоответствия обусловила социаль-

но-гносеологическую концепцию «правильного [употребления] имен» (чжэн-мин), выдвигающую необходимое для политико-административного управления требование адекватности между номинальным и реальным — «словом и делом» (мин-ши, ср. учение мин-цзя). Социально-политическая доктрина К. опирается на приоритет моральных ценностей и норм — на этико-ритуальную «благопристойность» (ли) и церемониальную музыку (юэ) — перед иными видами регуляции общественной жизни: административно-правовыми, утилитарно-экономическими, естественно-природными, к-рые выдвигались на 1-й план критиковавшими конфуцианство философскими школами — соответственно легизмом (фа-цзя), моизмом (мо-цзя) и даосизмом. Идеальная и социальная победа конфуцианства над всеми конкурировавшими учениями обеспечила его создателю особый, сопряженный с религ. культом статус культового героя, духовного вождя нации, «некоронованного царя» и св. мудреца («таинственного совершенномудрого» — сюань-шэн), сохранявшийся за ним в Китае до нач. XX в. Развившийся после падения империи в 1911 г. негативизм по отношению к К. как к главному символу консерватизма и традиционализма, приведший к отмене в 1928 г. официальных жертвоприношений ему и обязательного изучения «Лунь юя», достиг апогея в кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» в КНР в 70-х гг. XX в. Однако в 80-х гг. эта тенденция сменилась на противоположную, стало усиливаться внимание к К. как к родоначальнику национальной идеи. В 1985 г. в КНР был создан научно-исследовательский институт К. (Кун-цзы яньцзюсо), а затем в Цюйфу — Академия К. (Кун-цзы яньцзююань). С 1986 г. Китайский фонд К. (Чжунго Кун-цзы цзицинъхуй), учрежденный в 1984 г., начал издавать ежеквартальный «Исследования Конфуция» («Кун-цзы яньцзю», Цзинань). Изд.: «Лунь юй» шу чжэн [= «Суждения и беседы» с истолковывающими свидетельствами] / Сост.: Ян Шу-да. Пекин, 1955 (на кит. яз.); *Конфуций. Лунь юй* / Исслед., пер. с кит., коммент.: Л. С. Переломов. М., 1998; *Конфуций. Я верю в древность* / Сост., пер., коммент.: И. И. Семененко. М., 1998; *Беседы и суждения Конфуция* / Пер.: В. П. Васильев, П. С. Попов, В. А. Кривцов и др. СПб., 1999; *Конфуцианство: «Лунь юй»* / Пер.: А. С. Мартынов. СПб., 2001. 2 т.; *Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»)* / Пер.: А. И. Кобзев,

А. Е. Лукьянов, Л. С. Переломов и др. М., 2004; *Конфуций. Суждения и беседы* / Пер., коммент.: П. С. Попов. СПб., 2007. Ист.: *Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи)* / Пер.: Р. В. Вяткин. М., 1992. Т. 6. С. 126–151. Лит.: *Wilhelm R. Confucius and Confucianism*. L., 1931; *The Wisdom of Confucius* / Ed. Yutang Lin. N. Y., 1943; *Creel H. G. Confucius, the Man and the Myth*. N. Y., 1949; *K'ung Tzu Chia Yü: The School Sayings of Confucius* / Transl. R. P. Kramers. Leiden, 1950; *Legge J. The Chinese Classics*. Hong Kong, 1960. Vol. 1; *Древнекитайская философия*. М., 1972–1973. 2 т.; *Fingarette H. Confucius: the Secular as Sacred*. N. Y., 1972; *Dawson R. Confucius*. Oxf., 1981; *Делюсин Л. П. Предисловие // Конфуцианство в Китае: Проблемы теории и практики*. М., 1982. С. 3–10; *Завадская Е. В. Миссия слова в «Лунь-юе»* // Там же. С. 36–45; *Каранет-яни А. М. Первоначальный смысл осн. конфуцианских категорий* // Там же. С. 11–35; *Цай Шан-сы. Кун-цзы сысян тиси* [= Система идей Конфуция]. Шанхай, 1982 (на кит. яз.); *Hall D. L., Ames R. T. Thinking through Confucius*. N. Y., 1987; *Куан Я-мин. Кун-цзы пин чжуань* [= Крит. биография Конфуция]. Нанкин, 1990² (на кит. яз.); *Малаявин В. В. Конфуций*. М., 1992; *Фэн Юлань. Краткая история китайской философии*. СПб., 1998. С. 58–69; *Рубин В. А. Личность и власть в древнем Китае*. М., 1999; *Алексеев В. М. Труды по кит. лит-ре*. М., 2002–2003. 2 кн.; *Гране М. Китайская мысль*. М., 2002. С. 318–329; *Сизьки Кайдзюка. Конфуций: Первый учитель Поднебесной*. М., 2003; *Маслов А. А. Тайный код Конфуция: Что пытался передать Великий учитель? Р-н/Д.*, 2005; *Кобзев А. И. «Да-сюэ»: «Великое учение» святомудрых для школяров, ученых и владык, или Судьба конфуцианского канона в Китае, на Западе и в России*. М., 2014.

А. И. Кобзев

КОНХА [от греч. κόρυνη — раковина], свод в виде четверти сферы, перекрывающий пространство над полукруглой частью здания: нишей, апсидой или экседрой. Иногда К. называют полукуполом. Свод К. может быть также граненым, состоять из смыкающихся лотков.

Наиболее часто К. встречается в древнеримской и родственной ей средневековой визант. и европ. архитектуре. Считается, что храм божественного Августа на форуме Августа в Риме (нач. I в.) имел перекрытую К. экседру, в к-рой стояла статуя императора К., вероятно, были и в экседрах имп. базилик, служивших залами суда, напр. в базилике во дворце Флавиев на Палатине (92). В экседре обычно устанавливали трон императора либо его статую. Т. о., генетически связанная с куполом К. являлась образом небесного свода и стала ассоциироваться с культом императора как верховного судьи, изображение которого она осеняет подобно киво-



рию. Мотив экседры с К. как обрамление статуи императора или божества стал важным архитектурным акцентом в более поздних базиликах и храмах античного Рима (базилика Северов в Лептис Магна, 216; реконструированные в 307 алтари храмов Венеры и Рому (135)). Базилика имп. Максенция (307) в Риме первоначально имела с западной стороны экседру со статуей императора в ней, т. о. была выделена продольная ось здания. После победы у Мульвийского моста имп. равноап. Константин добавил с сев. стороны базилики ориентированную на поперечную ось базилики новую экседру (после 312), где была установлена его статуя.

Устройство К. над погребальными нишами связано с культом усопших. В таких нишах устанавливали статуи или бюсты предков. Ниши с К., декорированными наподобие



Конха апсиды
ц. Санти-Косма-э-Дамиано
в Риме

раковин, сохранились в гробнице F (гробница семьи Кетениев) на Ватиканском кладбище (II в.).

В раннехрист. базиликах К. алтарной апсиды стала важнейшим архитектурным и смысловым элементом. Как правило, в их мозаичном декоре представлены ключевые изображения христ. иконографии, напр.: в базилике Санта-Пуденциана в Риме (ок. 400) — Иисус Христос на троне в окружении апостолов, выше — Крест и символы евангелистов; в ц. святых Космы и Дамиана в Риме (526–530) — Христос Вседержитель, парящий на облаках; в базилике мон-ря вмц. Екатерины на Синае (550–565) — «Преображение Господне», обрамленное фризом из медальонов с ликами святых. Одно из ранних изображений Пресв. Богородицы представлено в К. ц. Панагии Ангелоктисты в Кити (на Кипре) (2-я пол.—кон. VI в.). В К. могли также изоб-

ражать святого, к-рому посвящен храм: сщмч. Аполлинарий в окружении агнцев, над ним в небесном сиянии — Крест, к-рому поклоняются 2 ангела, представлен в ц. Сант-Аполлинаре-ин-Классе в Равенне (ок. 549); мц. Агния с предстоящими ей папами Римскими Гонорием и Симмахом — в ц. Сант-Аньезе-фурори-ле-Мура («за стенами») в Риме (625–638).

С развитием купольной архитектуры в Византии семантическое значение К. отходит на 2-й план, уступая место куполу как наиболее важному архитектурному и символическому элементу церковного здания. В выстроенном архитекторами Исидором из Милета и Анфимием из Тралл соборе Св. Софии в К-поле (532–537) была применена система из 2 больших полукуполов, или К., поддерживающих купол, и ряда малых К., завершающих полукруглые колонные экседры. При этом в куполе и в К. сделаны окна, что требовало точного расчета конструкции и мастерства

создателей. Визант. писатель Прокопий Кесарийский сравнивает купол собора Св. Софии в К-поле с «золотым полушарием, спущенным с неба», а К. (или полукупол) — с серпом луны (полумесяцем) (Прокопий Кесарийский. 1962. Гл. 1. Ст. 33, 46).

В византийской церковной архитектуре и декоре в связи с переходом символического центра к куполу меняется состав изображений в К. В средневизант. периоды в алтарной К., как правило, помещали мозаичное изображение Богоматери (тронный образ, в рост; с Младенцем или без, напр. в храмах Успения Пресв. Богородицы в Никее, после 787, Св. Софии в К-поле, после 867 г., в Киеве, 40-е гг. XI в.); известны мозаики с изображением Спасителя (поясным, на троне, напр. в соборе Санта-Мария-Нуова в Монреале на о-ве Сицилии, между 1183 и 1189). В романской Европе в К., украшенных фресками, мог быть представлен Христос во славе, как, напр., в ц. апостолов Петра и Павла в Нидерцелле (о-в Рай-



Центральная апсида
ц. Панагии Ангелоктисты
в Кити, Кипр

хенау, 1120) или в ц. Санта-Мария в Тауле (1123, Национальный музей искусства Каталонии, Барселона). Композиции в К. апсид малых алтарей, боковых алтарных помещений или на фасадах могли иметь уникальные сюжеты, как, напр., мозаика XIII в. в одной из экседр на фасаде Сан-Марко — с перенесением мощей ап. Марка — в собор; фреска «Сошествие во ад» в К. в парекклисионе мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле (1316–1321) и др.

В эпоху готики К. трансформировалась в систему граненых сводов с нервюрами, декорация в К. практически не использовалась. В эпоху Ренессанса с его интересом к древнерим. архитектурному наследию возрождаются К. и античные принципы ее декорирования. К. в ц. Санта-Мария-делле-Грацие в Милане



Вид на апсиды
к-польского собора Св. Софии

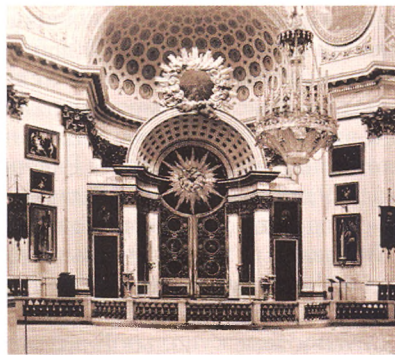
(1493, архит. Д. Браманте) покрыта квадратными кессонами; мотив ребристой веерообразной раковины, букв. прототипа К., использован в соборе Сан-Пьетро в Фаэнце (1474,



архит. Дж. да Маяно), в Темпьетто (мон-рь Сан-Пьетро-ин-Монторио) в Риме (1502), в ц. Санта-Мария-дель-Пополо в Риме (1509, оба — архит. Браманте). В крупнейших храмах К. были прорезаны окнами и оформлены сходящимися ребрами, как в соборе ап. Петра в Ватикане (1506–1627, план — архит. Браманте, переработка — Микеланджело) или в ц. Санта-Мария-делла-Консолационе в Тоди (1508–1606, школа Браманте).

Архитектурная поверхность барочной К. могла быть трактована гротескно: напр., в ц. Сан-Карло-алле-Куатро-Фонтане в Риме (1634–1667, архит. Ф. Борромини) в изогнутые кессонированные К. вписаны фронтоны. Живописная декорация, дематериализующая архитектурную форму, также была популярна в эпоху барокко: в К. придворной капеллы в Версале (1698–1710, архитекторы Ж. Ардуэн-Мансар, Р. де Котт) было написано «Вознесение Господне»; иллюзионистическая фреска украсила К. капеллы епископской резиденции в Вюрцбурге (1719–1753, архит. Б. Нойман).

Для К. эпохи классицизма характерны антикизированная форма и декор в виде кессонов. Они получили широкое распространение в церковной архитектуре, напоминая об имп. храмах раннего христианства, а именно о базиликах в Риме и Иерусалиме. К. с декором в виде кессонов встречается в низких иконостасах, царские врата которых стилизованы под триумфальную арку (иконостасы по проектам М. Ф. Казакова для дворца имп. Екатерины II на Пречистенке, для архиерейского дома в Чудовом мон-ре на территории Московского Кремля, 70-е гг. XVIII в., не сохр.). К. над царскими вратами иконостаса Троицкого собора Александро-Невской лавры (проект И. Е. Старова, 1774–1776; исполнен Л. Пинкетти в 1786–1790) напоминает о рим. имп. базиликах. От этих произведений, вероятно, ведут свое происхождение необычные фальшь-К. из дерева, к-рые сохранились в конструкциях провинциальных рус. иконостасов: в ц. Преображения дер. Никола-Высока (1820, Вельегонский р-н Тверской обл., см.: СПАМИР. 2013. С. 92), в ц. Всех святых в Туле как имитация каменного свода в интерьере (1776–1825, иконостас — 1820); в ц. Св. Троицы в с. Пятине Инзенского р-на Ульяновской



Вид на апсиду Троицкого собора Александро-Невской лавры в С.-Петербурге. Фотография. 2-я пол. XIX в.

обл. (бывш. Симбирская губ., 1823–1832, архит. М. П. Коринфский (?)). К. широко применялась и в светском строительстве, напр. в зале с лестницей в Холкем-холле, графство Норфолк, Англия (30-е гг. XVIII в., архит. У. Кент); в кабинете «фонарик» Павловского дворца под С.-Петербургом (1807, архит. А. Н. Воронихин). Применение К. прекратилось с упадком классической традиции в архитектуре, а также с появлением новых технологий на рубеже XIX и XX вв.

Лит.: Брунов Н. И. Очерки по истории архитектуры. М.; Л., 1935. Т. 2. С. 270, 322, 347, 338; Кузнецов А. В. Своды и их декор. М., 1938; он же. Тектоника и конструкция центральных зданий. М., 2013; Smith E. B. The Dome: A Study in the History of Ideas. Princeton, NJ, 1950; Прокопий Кесарийский. О постройках // История эстетики: В 5 т. М., 1962. Т. 1. С. 330–333; Krautheimer R. Early Christian and Byzantine Architecture. New Haven, 1986; Уткин Д. История западноевроп. архитектуры / Пер. с нем.: М. Текегалиев. Köln, 1999; Демус О. Мозаики визант. храмов: Принципы монументального искусства Византии. М., 2001; Mainstone R. J. Hagia Sophia: Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church. L., 2001; Соловьёв Н. К. История интерьера: Древний мир. Ср. века. М., 2007; Baroque: Architecture, Sculpture, Painting / Ed. R. Toman. Köln, 2007; Путьтин И. Е. Образ рус. храма эпохи Просвещения. М., 2009. С. 33, 48–49, 130–131, 152–158; СПАМИР: Тверская обл. М., 2013. Ч. 6. С. 87–93.

А. Н. Яковлев

КОНХОБАР [ирл. Conchobar mac Meic Concaille; лат. Cornelius, Concors] († 1175), св. католич. Церкви (пам. 4 июня), архиеп. Арма (Сев. Ирландия). Основной источник сведений о К. — записи в ирл. Ольстерских анналах, анналах аббатства Бойл и Анналах Четырех наставников. К. был избран на архиепископскую кафедру после кончины архиеп. Гиллы Мак Лиага (Теласия;

1137–1174). В Ольстерских анналах о К. говорится как о настоятеле монашеской общины (reiclesa) святых Петра и Павла, в посл. ставшем «наследником Патрикия» (comarba Patraic iartain), т. е. архиепископом Арма. Многие исследователи вслед за Дж. Уэром полагали, что до избрания на кафедру К. возглавлял монастырь *регулярных каноников-августинцев* во имя святых Петра и Павла, основанный при архиеп. Келлахе (1105–1129) аббатом *Имавром* О Аэдаканом († 1134). Однако сведения о том, что насельники монастыря соблюдали *Августина устав*, относятся к более позднему времени (см.: Reeves W. The Ancient Churches of Armagh // Ulster J. of Archaeology. Ser. 2. Belfast, 1898. Vol. 4. N 4. P. 220–224; Flanagan. 2010. P. 43, 129, 136). К. мог возглавить монашескую общину после 31 марта 1174 г., когда, согласно Ольстерским анналам, скончался аббат Гилла Мохадбео. Об избрании и о епископском рукоположении К. в анналах не сообщается; это могло произойти не ранее апр. 1174 г. (архиеп. Геласий умер 27 марта) и не позднее 1175 г., когда К. скончался.

В ирландских анналах сообщается, что К. умер в Риме, куда он направился для совещания с «наследником Петра» (Римскую кафедру в это время занимал папа *Александр III* (1159–1181)). Скорее всего архиепископ посетил Рим, чтобы получить от понтифика *паллий*. По преданию, К. скончался на обратном пути в Ирландию в обл. Савойя и был похоронен в бенедиктинском приорате Леменк (ныне в черте г. Шамбери, Франция). О том, что К. не удалось получить паллий, знак архиепископского достоинства, косвенно свидетельствует отсутствие упоминания о нем в анналах аббатства Девы Марии в Дублине. В этом источнике преемником архиеп. Гиллы Мак Лиага назван Гилла ин Комдед (Гилберт) О Карань (1175–1180), к-рый был возведен на кафедру после смерти К. (Chartularies of St. Mary's Abbey, Dublin / Ed. J. T. Gilbert. L., 1884. Vol. 2. P. 274).

С XV в. известно о почитании К. в Савойе (франц. авторы называли святого Конкордом, ирл. авторы — Корнелием). Во время перестройки монастырской ц. св. Петра в Леменке (между 1490 и 1513) была освящена капелла во имя святого; о ней впервые упоминается в 1497 г. Раку

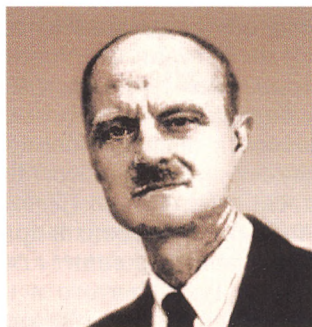


для мощей святого подарил Филипп Аллегре, казначей герц-ства Савоя. Почитание К. в епископствах Шамбери и Гренобль укрепилось после эпидемии чумы 1630 г., во время к-рой к святому обращались с молитвами об исцелении. В 1643 г. при церкви бывшего приората Леменк (с 1583 храм принадлежал цистерцианцам-фельянтинцам) было основано братство во имя К.; его члены принимали участие в ежегодных процессиях в честь святого. Точные сведения о К. отсутствовали; согласно гимну, опубликованному болландистами, в XVII в. святого считали «архиепископом Илландии», к-рый совершил паломничество в Рим, но на обратном пути заболел и скончался в Леменке (ActaSS. Iun. T. 1. P. 413). Более поздние авторы приводили вымышленные подробности о К. Так, святой якобы род. 17 сент. 1120 г. в Арма, в 20 лет вступил в монастырь регулярных каноников и впол. возглавил обитель, прославился ученостью и благочестием и т. д. Возрождению почитания К. способствовало освидетельствование мощей святого (1854); затем они были выставлены для поклонения в ц. св. Петра в Леменке (рака со скульптурным изображением К., в к-рой хранятся мощи, изготовлена в 1902). В 1855 г. Джозеф Диксон, архиеп. Арма, совершил паломничество в Шамбери, получил в дар частицы мощей К. и впоследствии передал их в жен. мон-рь Св. Сердца (ныне колледж св. Екатерины) в г. Арма и в мон-рь Сестёр Введения Девы Марии во храм в г. Дрозда (Ирландия).

Ист.: ActaSS. Iun. T. 1. P. 412–414; Annala Uladh = Annals of Ulster / Ed. B. Mac Carthy. Dublin, 1893. Vol. 2. P. 178–181; The Annals in Cotton MS. Titus A. XXV / Ed. A. M. Freeman // Revue celtique. P., 1925. T. 42. P. 291; Annála Ríoghachta Éireann = Annals of the Kingdom of Ireland by the Four Masters / Ed. J. O'Donovan. Dublin, 1856². Vol. 3. P. 22–23. Лит.: Ware J. History of the Bishops of the Kingdom of Ireland / Ed. W. Harris. Dublin, 1739. P. 61; O'Hanlon J. Lives of the Irish Saints. Dublin, [1875]. Vol. 6. P. 96–112; Gaidoz H. Un saint irlandais en Savoie // Revue celtique. 1887. T. 8. P. 165–168; Burllet J. Le culte de Dieu, de la Sainte Vierge et des saints en Savoie avant la Révolution. Chambéry, 1922. P. 134; O Briain F. Conchobar mac Conchaille // DHGE. T. 13. Col. 420–421; Fusconi G. M. Cornelio // BiblSS. Vol. 4. Col. 193–195; Prieur J., Vulliez H. Saints et Saintes de Savoie. Montmélian, 1999. P. 72–73; Flanagan M. T. The Transformation of the Irish Church in the 12th Cent. Woodbridge, 2010. P. 231.

А. А. Королёв

КОНЦЕВИЧ Иван Михайлович (19.10.1893, Полтава (по др. сведениям, 13.10.1893, Варшава) — 6.07.1965, Сан-Франциско, шт. Калифорния, США), историк Церкви, публицист, брат Сиэтлского еп. РПЦЗ Нектария (Концевича). Из семьи чинов-



И. М. Концевич.
Фотография. 3-я четв. XX в.

ника судебного ведомства (впол. податного инспектора). После окончания Полтавской гимназии поступил на математический фак-т Киевского ун-та. В 1915 г., во время первой мировой войны, при эвакуации ун-та из Киева перешел в Харьковский ун-т. В Харькове жил в доме свящ. Николая Загоровского, к-рому прислуживал в церкви. В 1916 и 1917 гг. К. приезжал в *Оптину в честь Введения во храм Пресв. Богородицы пуст.*, где, по его словам, «родился духовно», пользовался руководством оптинского старца прп. *Нектария (Тихонова)*. К. стремился к монашеству, но старец не благословил его на этот путь и посоветовал продолжать образование. Впол. они поддерживали связь через переписку.

Во время гражданской войны К. ушел с 4-го курса ун-та и вступил в Добровольческую армию. Принимал участие в боевых действиях, был контужен. Побывал в *Балаклавском во имя вмч. Георгия Победоносца мон-ре*. В 1920 г. вместе с войсками Белой армии эвакуирован из Крыма. В лагере для интернированных рус. военных в Галлиполи окончил Николаевско-Алексеевское инженерное уч-ще, был произведен в офицеры. Позднее работал на прокладке туннеля в Болгарии, затем переехал во Францию. В 20-х гг. XX в., когда появилась возможность посылать письма в Советскую Россию, смог возобновить переписку с прп. Нектарием и до самой его смерти пользовался непосредственным духовным руководством одного из последних подвижников Оптиной пуст.

В 1930 г. К. окончил физико-математический фак-т в Сорбонне, а затем парижскую Высшую физико-электрическую школу, получил специальность инженера. Занимался проведением электролиний на юге Франции. В 1935 г. женился на Елене Юрьевне Карцевой (1893–1989). Их обвенчал в г. Алжир прот. В. В. Шустин, с к-рым они поддерживали связь в дальнейшем. Невеста была племянницей камер-фрейлины Е. А. Озеровой, жены известного религиозного писателя С. А. *Нилуса*. Е. Ю. Концевич стала помощницей и продолжателем дела своего мужа. У супругов Концевичей оказались нек-рые рукописи Нилуса, они занимались публикацией этих текстов, использовали их в своих произведениях. Во время второй мировой войны К. поступил в парижский *Православный богословский ин-т прп. Сергия Радонежского*, который окончил в 1948 г. Был удостоен звания кандидата богословия за диссертацию, к-рая была написана под рук. проф. А. В. *Карташёва*. В 1952 г. в Париже была издана подготовленная на материале диссертации главная работа К., кн. «Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси». Работа над книгой проходила при поддержке Свято-Сергиевского богословского ин-та, предоставившего К. стипендию, и при помощи Троицкого еп. *Серафима (Иванова)*; впол. архиепископ).

В том же году К. переехал в США. В 1952–1953 гг. преподавал патрологию в джорданвиллской Свято-Троицкой ДС. В 1954 г. переехал в Сан-Франциско, а последние годы провел в г. Беркли, шт. Калифорния. В это время К. помогал Братству прп. Германа Аляскинского в просветительской деятельности, сблизился с его основателями Ю. Д. Рюзом (впол. иером. *Серафим*) и Г. Д. Подмошенским (впол. игум. Герман). Скончался после тяжелой продолжительной болезни и похоронен в Сан-Франциско.

Главной темой исследований К. после знакомства с оптинскими старцами было духовное делание и связанное с ним старчество в истории монашества, прежде всего русского. В 1-й, теоретической части монографии «Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси» кратко представлены основные проблемы аскетике: борьба со страстями, трезвение, Иисусова молитва, стяжание



Духа Святого, святость, обожение; говорится о старчестве как о руководящем начале. Автор доказывает, что к аскетическому пути призваны не только монахи, но и миряне. Во 2-й, исторической части книги на основе изучения текстов житий ок. 80 преподобных отцов и новейшей богословской и исторической лит-ры рассмотрено практическое воплощение аскетических подвигов в древнем вост. монашестве и на Руси в X–XVII вв. (с кратким обзором XVIII–XX вв.). К. показывает, как различные духовные традиции (в т. ч. исихазм) через церковных деятелей, паломников, письменность и искусство транслировались с православного Востока на Русь, использовал введенный в оборот А. Н. Муравьевым образ «Северной Фиваиды» и утверждал, что она ничем не уступала своему африкан. первообразу. К. выделил периоды подъема и упадка духовной жизни в рус. монаш. к-ры были центрами рус. духовной культуры. Упадок монашества вызывал те же процессы в др. сферах, напр. в иконописи. Наиболее серьезный кризис, по мнению К., наблюдался в период империи. Во 2-й пол. XVIII в. началось инициированное схииархим. прп. Паисием (Величковским) духовное возрождение, но оно не могло охватить всю страну.

Монография «Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси» была задумана как 1-я часть трилогии, 2-я часть должна была быть посвящена прп. Паисию (Величковскому) и его ученикам, 3-я — Оптиной пуст. и ее старцам. Последние годы жизни К. готовил материалы по истории Оптиной пуст., в 1953 г. опубликовал очерк «Иеросхимонах Нектарий, последний оптинский старец». Е. Ю. Концевич помогала мужу собирать материал для его книг. Завершить трилогию К. не успел, после его смерти жена и Подмошский доработали 3-ю часть, к-рая была опубликована в 1970 г. под названием «Оптина пустынь и ее время». Впосл. она неоднократно переиздавалась, в т. ч. в 2008 г. в Оптиной пуст. в существенно отредактированном виде. В этой монографии важное место занимает определение и объяснение понятия старчества; по мнению К., оно не было разработано в богословской лит-ре. Он связал старчество со служением пророков апостольских времен, для к-рого нужна не иерархи-

ческая степень, а особый благодатный дар, харизма. К. отстаивал т. зр., что духовничество родилось из монастырского старчества и является его вторичной формой. В то же время в этом явлении заключается опасность «превышения власти» — псевдостарчества. Книга стала самым крупным опубликованным произведением по истории Оптиной пуст., представленной здесь прежде всего через биографии людей, имевших отношение к обители: знаменитых старцев, настоятелей, митр. Московского свт. *Филарета (Дроздова)*, И. В. и П. В. Киреевских и др. В оптинских старцах К. видит стяжателей даров Духа Святого в новую эпоху, для к-рой была характерна измена прежним обычаям и нравам. Он полемизировал с прот. С. И. Четвериковым, И. К. Смоличем, считавшими, что после прп. старца *Амвросия (Гренкова)* оптинское старчество хотя и «не угаало, но не имело прежней силы и славы». К. полагает, что всю полноту благодатных дарований имели и следующие старцы, уменьшилось лишь число верующих; он впервые подробно изложил историю «оптинской смуты» нач. 10-х гг. XX в. Книга изобилует описаниями назидательных случаев, свидетельствами очевидцев последних лет Оптиной пуст., в т. ч. самого автора. Для произведения характерна художественная образность: автор сравнивает Оптину с «белым городом-кремлем», поэтически обыгрывает имена оптинских старцев Льва, Амвросия и Нектария.

В своих исследованиях К. также затрагивал темы нехрист. религ. течений. Кн. «Истоки душевной катастрофы Л. Н. Толстого», изданная в 1960 г., посвящена анализу эволюции религ. взглядов писателя, к-рая привела его к отходу от Православия и к отпадению от Церкви значительного числа его сторонников (см. *Толстовство*). К. указывает, что Толстой со свойственным ему духом самоутверждения претендовал на понимание высших духовных истин, но подходил к этим вопросам исключительно рационалистически, отрицая всякий мистический опыт. Он долго трудился над рационализацией христианства, которая приносила ему «умственное наслаждение», на следующей стадии богоискательства погрузился в изучение восточных религий и пришел к некой широкой панрелигии с Уни-

версальным Духом, но сам не мог верить в него всей душой. Именно борьба с христианством, с т. зр. К., принесла Толстому всемирную известность, а в России она подготовила почву для революции. К. излагает альтернативную версию событий, связанных с последними днями жизни писателя. Согласно данной версии, Синод не поручал оптинскому старцу прп. *Иосифу (Литовкину)* приехать на ст. Астапово к умирающему Толстому, сам писатель отправил в Оптину телеграмму с просьбой об этом, но этот факт был скрыт от общественности лицами, враждебными Церкви.

В качестве приложения к книге о Толстом вышло исследование К. «Православие и буддизм». Опираясь на святоотеческую лит-ру, труды русских религ. философов XIX–XX вв., он кратко представил основы правосл. учения и аскезы, а затем сравнивал и противопоставлял их индуистским понятиям: смирение — и самоутверждение, чувство своего могущества; свобода воли, стремление к абсолютному Бытию — и к небытию, к уничтожению личности; борьба с грехом — и стирание грани между добром и злом; добровольное мученичество христ. святых — и принцип непротivления злу. К. писал о пластичности индуизма, о поглощении им буддийских идей и философии, а также о распространенном на Западе неоиндуизме, к-рый заимствовал многое из христианства. В США К. выпускал статьи и читал публичные лекции о русских святых: равноап. вел. кн. Владимире, свт. Димитрии Ростовском, св. прав. Иоанне Кронштадтском, оптинском старце прп. Макарии (Иванове), письма к-рого он систематизировал по темам, и др.

Основные работы К. были изданы в России уже после его смерти, в 90-х гг. XX в.

Арх.: Holy Trinity Seminary Archives (Jordanville, NY). Archimandrite Amvrosii (Konovalov) Papers. Box 3. Folder 15; Ivan Andreevsky Papers. Box 1. Folder 16.

Соч.: Стяжание Духа Святого в путях Др. Руси. П., 1952. М., 1993 (англ. пер.: Acquisition of the Holy Spirit in Ancient Russia. Platina (Calif.), 1988); Свт. Димитрий Ростовский // ПрПуть. 1952. С. 58–83; Иеросхим. Нектарий, последний оптинский старец. Джорд., 1953 (англ. пер.: Elder Nektary of Optina. Platina, 1998); Православие, Церковь и раскол. (По поводу статьи А. Л. Толстой «Православие там и здесь») // Правосл. слово. Буэнос-Айрес. 1955. № 46. С. 42–43; День Господень // Правосл. Русь. Джорд., 1956. № 3. С. 6; По поводу отзыва в парижском





журнале о рус. святости // Правосл. обзор. Монреаль, 1958. № 24. С. 6–10; Отец Иоанн Кронштадтский и духовный кризис в России // 50-летие преставления приснопамятного о. Иоанна Кронштадтского: Юбил. сб. Utica (N.Y.), 1958. С. 91–115; Антихрист и современность // Правосл. Русь. 1959. № 19. С. 8–10; Истоки душевной катастрофы Л. Н. Толстого. Мюнхен, 1960; Памяти о игум. Иннокентия // Правосл. Русь. 1962. № 2. С. 8–9; Книга, долженствующая стать настольной: [Рец. на кн.: Очерк жизни старца Оптиной пуст., иеросхим. Иосифа. Джорд., 1962] // Там же. № 19. С. 6; Оптина Пустынь и ее время. Джорд., 1970. [Козельск], 2008; Introduction // The Northern Thebaid: Monastic Saints of the Russian North. Platina, 1975; «Государство в государстве», или космополитизм духа? // Кубань. Краснодар, 1992. № 3/4. С. 70–75; № 5/6. С. 74–81; Православие и буддизм // Христианство и индуизм: Сб. ст. М., 1994. С. 105–119. Лит.: Подмошеский Г. Д. Проф. И. М. Концевич // ПрПуть. 1965. С. 154–165; он же (Герман, игум.). Е. Ю. Концевич // Рус. паломник. 1999. № 20. С. 121–135; Зёрнов Н. М. Рус. писатели эмиграции: Биогр. сведения и библиография их книг по богословию, религ. философии, церк. истории и правосл. культуре: 1921–1972. Бостон, 1973. С. 75; Александров Е. А. Русские в Сев. Америке: Биогр. словарь. Хэмден; Сан-Франциско; СПб., 2005. С. 268; Бушнев С. В. Об авторе // Концевич И. М. Оптина Пустынь и ее время. [Козельск], 2008. С. 8–12; Российское зарубежье во Франции, 1919–2000: Биогр. словарь. М., 2008. Т. 1. С. 729.

Д. П. Анашкин, Г. М. Запальский

КОНЦЕЛЬМАН Ганс [нем. Conzelmann] (27.10.1915, Тайльфинген — 20.06.1989, Гёттинген), нем. протестант. теолог и библеист. Род. в небогатой семье, школьное образование получил благодаря помощи местного пастора. Учился на богословских фак-тах (1934–1938) в Тюбингене (с 1934) и Марбурге (с 1936), где большое влияние на него оказали Р. К. Бультман и Х. Ф. фон Зоден. По окончании ун-та был призван на военную службу, после тяжелого ранения, полученного во Франции, вернулся и, сдав богословский экзамен, стал ассистентом проф. Х. Тиликке в Тюбингенском ун-те. В 1951 г. в Гейдельбергском ун-те защитил диссертацию. После защиты 2-й (хабилюационной) диссертации в 1952 г. «Середина времени: исследование по богословию евангелиста Луки» (Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas) стал доцентом на кафедре НЗ. С 1954 г. экстраординарный профессор в Цюрихе, с 1956 г. ординарный профессор, 1960–1978 гг. профессор кафедры НЗ в Гёттингенском ун-те.

Как и в работах В. Марксена и Г. Борнкамма в книгах К. получил развитие метод анализа редак-

ций синоптических Евангелий (см. в статьях *Библеистика*, *Исагогика*). Обе его диссертации посвящены богословию евангелиста Луки. Основная работа К. («Середина времени») вызвала дискуссию, во многом определившую научные исследования Евангелия от Луки во 2-й пол. XX в. По убеждению К., евангелист Лука творчески переосмыслил древние традиции, известные ему из Евангелия от Марка и из источника логий (см. в ст. *Евангелие*), в эсхатологической перспективе. К. показал, что у ап. Луки как в Евангелии, так и в Деяниях концепция истории является самостоятельной богословской концепцией, и с ее помощью евангелист интерпретирует факт «задержки парусии», т. е. объясняет необходимость для христиан найти свой образ жизни в ситуации, когда не исполнилась вера в скорое Второе пришествие Христа (т. е. в «продолжающемся времени Церкви»). Этот богословский акцент в повествовании евангелиста К. назвал «историей спасения» (Heilsgeschichte) и выделил 3 ее этапа: ветхозаветную эру (включая время Иоанна Крестителя), период служения Иисуса (время, свободное от власти сатаны) и время Церкви. Евангельские события в изображении Луки были, по убеждению К., «серединной времени». Задача, которую ставил исследователь, — с помощью анализа редакций восстановить богословие документа в его окончательном виде. К. применяет этот подход в исследовании богословия всего НЗ.

Соч.: Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas: Habilitationsschrift. Hdlb., 1952. Tüb., 1993²; Jesus Christus // RGG. 1959. Bd. 3. S. 619–653; Die Apostelgeschichte. Tüb., 1963, 1972²; Grundriss der Theologie des NT. Münch., 1967, 1992³; Geschichte des Urchristentums. Gött., 1969, 1989⁶; Der 1. Brief an die Korinther. Gött., 1969, 1981²; Theologie als Schriftauslegung: Gesammelte Aufsätze. Münch., 1974; Arbeitsbuch zum NT. Tüb., 1975 (в соавт. с Lindemann A.); Heiden, Juden, Christen: Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit. Tüb., 1981; Grundriss der Theologie des NT. Tüb., 1997⁶ (в соавт. с Lindemann A.).

Лит.: Lohse E. Theologie als Schriftauslegung: Zum Gedenken von H. Conzelmann // ThLZ. 1990. Bd. 115. S. 865–911; Lindemann A. Hans Conzelmann (1915–1989) // Neutestamentliche Wissenschaft nach 1945: Hauptvertreter der deutschsprachigen Exegese in der Darstellung ihrer Schüler / Hrsg. C. Breytenbach, R. Hoppe. Neukirchen Vluyn, 2008. S. 155–166.

КОНЦЕПТУАЛИЗМ (в схоластике) — см. в ст. *Универсалии*.

КОНЦЕРТ, жанр рус. церковной и духовной музыки, написанной как на богослужебные, так и на др. духовные тексты, представляет собой одно- или многочастную композицию, главной спецификой к-рой является т. н. переменное многоголосие (смена количества голосов, состава, фактуры и т. д.; см.: *Протопоп.* 1978).

Партесный концерт появился в 1-й пол. XVII в. на Украине. Сущность термина «партесный» составляет разделение партий по высотному принципу (см. *Партесное пение*). Прототипом партесного К. является венецианский концерт для разделенного хора, сложившийся в 30–50-х гг. XVI в. (см. в статьях *Венецианская школа*, *Венеция*, разд. «Церковная музыка»). В становлении партесного К. как произведения не только для неск. хоров, но и для 1 хора малого состава (от 3 до 6 певцов) значительную роль сыграл опыт западноевропейских стран, напр., жанр итал. духовного мадригала для небольших составов, появившийся одновременно с венецианскими многохорными концертами. Г. Шютц (см. в ст. *Германия*, разд. «Церковная музыка») называл концертами как большие — 8- и 12-голосные — композиции, так и сочинения для 4 голосов, к-рые также могли исполняться 2 певцами и органистом.

Многоголосие западноевроп. типа уже в кон. XVI в. культивировалось на Украине, в частности в Успенском ставропигиальном *Львовском братстве*. Музыкальные образцы этого периода не сохранились, однако есть документы, подтверждающие, что в 1591 г. во Львове Киевского митрополита встречали пением 12-голосных произведений (*Исаевич.* 1971).

В кон. XVI в. во Львове сложились благоприятные условия для восприятия нового пения. В многочисленных костелах и католич. монархиях многоголосие звучало постоянно. Оно привлекало благозвучием, постепенно проникая и в православные церкви. Между 1594 и 1598 гг. львовские братчики обратились к Александрийскому патриарху *Мелетию I Пугасу* с просьбой разрешить многоголосное пение в церкви. Этот факт известен по сохранившемуся положительному ответу патриарха (*Мальшевский.* 1872). В целом Львовское братство и Львовская братская школа, основанные в 80-х гг. XVI в., сыграли важную роль в развитии





укр. муз. культуры и способствовали возникновению др. братств и братских школ по их образцу (об истории развития партесного пения на Украине см.: Герасимова-Персидская. 1983; Кузьмінський. 2014).

Львов был связан и с др. крупным центром Вост. Европы — столицей Великого княжества Литовского Вильно, где в 80-х гг. XVI в. было основано *Виленское православное Свято-Духовское братство*, к-рое уделяло большое внимание обучению пению. Именно здесь были созданы первые в Вост. Европе иезуитские академия и ун-т (1579), где учились многие выдающиеся деятели культуры Украины и России, такие как *Симеон Полоцкий*, Н. П. *Дилецкий* и др.

Киев как муз. центр выдвинулся позднее — в 30-х гг. XVII в., при митр. *Петре (Могиле)*, к-рый сыграл важную роль в развитии образования на Украине в целом: он открывал школы, был основателем коллегииума, вполн. получившего название Киево-Могилянский. При нем возникло Богоявленское *Киевское братство* (1615), также культивировавшее по образцу Львовского братства многоголосное пение.

В разнообразных документах 1-й трети XVII в. можно встретить много упоминаний о наличии в братствах и школах нот партесных произведений, о количестве певчих. Напр., в расходной книге Острожской школы (ок. 1621) указываются певчие партесного многоголосия с распределением по партиям (2 баса, 6 (иногда 8) теноров, 2 старших альты, старший дискант и др.— Острожка академия. 2011. С. 384). В «Описи документов, книг и разных вещей» Луцкого братства (1627) указаны тетради с партесными произведениями на 2, 6 и 8 голосов (ПККДА. 1898. Т. 1. С. 121). 8- и 12-голосные сочинения упоминаются в приходо-расходных книгах Львовского братства (1637) (АрхЮЗР. 1904. Ч. 1. Т. 11. С. 351).

В 30–40-х гг. XVII в. партесное многоголосие появляется в Москве: в город приезжали певцы из юго-зап. земель (белорусы и украинцы). Внедрение партесного многоголосия, поддержанное царем Алексеем Михайловичем и патриархом Никоном, совпало по времени с *книжной справой* и церковной реформой, которые раскололи рус. общество на реформаторов и приверженцев древнего благочестия (старообряд-



Рукописный сборник партесных концертов из Софийского собора в Киеве. Партия 1-го дисканта. 30–40-е гг. XVIII в. (НБУВ. Ф. 121. Ед. хр. 1. Л. 1)

цев) (подробнее о вхождении партесного пения в музыкальную культуру России см.: Герасимова-Персидская. 1994). Впервые на Руси возникла письменная полемика между сторонниками противоположных взглядов на церковное пение, из чего можно заключить, что старообрядцы с большой чуткостью и пониманием определили особенности нового пения, характеризующие его концертный тип. Так, выражение «приплясные стихи» (см.: Рогов. 1973. С. 161) указывает, с одной стороны, на постоянный метр («стихи»), а с другой — на специфические ритмические формулы, к-рые действительно встречаются в партесном К. («приплясные»). Определение «гутков наигрыши» (см.: Там же. С. 163) подчеркивает общий инструментальный характер звучания.

В 60–70-х гг. XVII в. на Украине постепенно формируется основной тип партесного К., складываются его характеристики, указывающие как на владение средствами европ. муз. письма, так и на проникновение национальных элементов, определяющих специфику этого жанра.

Вершиной первого «украинского периода» развития партесного К. можно считать 2-ю пол. 70-х — нач. 80-х гг. XVII в. В это время работают такие выдающиеся укр. и белорус. композиторы, как Гавалевич, Дилецкий, И. Календа, С. Пекалицкий, Т. Шеверовский.

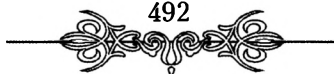
Значение партесных К. в муз. культуре Украины, Белоруссии и России

определяется тем, что они создавались как целостные муз. произведения на основе высоких по содержанию духовных текстов, в т. ч. покаянного характера; особо выделяются *Великий канон* свт. Андрея Критского, некоторые псалмы, погребальные стихиры прп. Иоанна Дамаскина и др. Создатели партесных К. рассматривали словесно-муз. произведение как целостность. Идея конкретного К. предполагала долгое рассмотрение, т. е. создание музыки, с одной стороны, вырвавшейся из текста, а с другой — требовавшей его расширения. Это выразилось в том, что отдельные слова, фразы, предложения могли многократно повторяться и для большей убедительности слов, и для более обширного муз. развертывания. На этом базисе вырабатывается ритм движения текста, который подчиняется муз. законам. Т. о., организация во времени всецело зависит от композиторского замысла. Напр., начальное предложение погребальной стихиры прп. Иоанна Дамаскина «Плачу (плачущая) и рыдаю, егда помышляю смерть» в 4-голосном концерте, предположительно нач. 70-х гг. XVII в., занимает 11 тактов (см. изд.: Герасимова-Персидская. 1978. С. 27–32), а в 12-голосном, более позднем, — 56 тактов (см. изд.: Партесный концерт. 1976. С. 109–139).

Партесный К. строится на основе неск. принципов, характерных для музыки эпохи барокко. Среди них первым является контраст, затрагивающий все уровни организации муз. материала. Само явление партесного К. в богослужении уже создает ярчайший контраст между традиц. монодийным пением и ярким звучанием хора.

Развертывание К. также строится на контрасте. Очень часто это противопоставление метров: 2-дольного, 4-дольного и группы 3-дольных, каждый из к-рых имеет характерные ритмические фигуры, что подчеркивает его индивидуальность. Контраст метров обеспечивает и смену скорости движения музыки (показательным примером является «Воскресенский канон» Дилецкого). Иногда регулярная смена 2-дольного и 3-дольного метров образует рондальные структуры («Кто ны различит» на 5 голосов — см. изд.: Русский хоровой концерт. 1976).

В партесном К., как в многоголосном произведении, использует-





ся контраст компоновки певч. голосов. Во-первых, это многохорность: чередование звучания 2 или 3 хоров либо их объединение. Во-вторых, сопоставление звучания tutti с ансамблем неск. голосов, что также подчеркивает динамический контраст. Этот факт вполне осознается исполнителями, о чем свидетельствуют ремарки: на полное звучание — «голосно» (г), для ансамбля — «тихо» (т). Названные контрасты способствуют большей эмоциональности муз. произведения, к-рая занимает важнейшее место среди принципов организации партесного К.

Один из основных принципов классификации партесных К. связан с их ладовым наклоном, важным для эпохи барокко противопоставлением мажорной и минорной сфер, т. е., с одной стороны, торжества, ликования, светлой радости праздника («Златокованную трубу» государева певчего дьяка Василия Титова), с другой — покаяния, оплакивания («Век мой скончается» на 12 голосов — см. изд.: Партесні концерти. 2006. С. 221–238). Авторы К. нашли множество приемов и способов, чтобы подчеркнуть эти эмоции.

В концертах минорной группы (условно говоря, покаянных) сложился определенный круг интонаций, часто восходящих к средневеков. монодии или к древнейшим традициям народного пения. Можно отметить такую особенность муз. языка минорной сферы, как напевность, связность, тяготение к пространственным мелодиям. В соответствии с эстетическими принципами барокко минорная сфера часто глубоко драматична, здесь возможности минорного лада и гармонии играют большую роль (о минорной сфере партесных К. см.: Герасимова-Персидская. Принцип порождения. 2012).

В сфере мажора сильнее ритмическая четкость и активность. Большую роль играет полное аккордовое звучание и движение по аккордовым звукам, а также устремленность вверх, к кульминации (Она же. От элементарной частицы до «большой формы». 2012).

В каждом из классов произведений выработались устойчивые ритмо-интонационные формулы и последования, связанные как с конкретным словом, так и в еще большей мере с определенной эмоцией, к-рые можно назвать «постоянными эпи-

тетами» (подробнее об этом см.: Герасимова-Персидская. «Постоянные эпитеты». 2012). Напр., «плачевный оборот» — нисходящая интонация к устою хореического типа (возглас «О горе мне!» в соответствующих К., «Увы мне» в К. «Седе Адам прямо рая» — см. изд.: Партесний концерт. 1976. С. 182–208). В мажорных концертах — восходящее движение по типу золотого хода валторны (начало К. Титова «Златокованную трубу»).

Велико значение тембра и фактурной организации как основных средств, к-рыми располагает многоголосие. Именно игра их возможностями и составляет сущность жанра К. Это может найти выражение в наиболее крупном контрасте — tutti и сопоставляемых с ним разнообразнейших по тембровому составу ансамблей, преимущественно 3-голосных, или же однотембровых групп голосов, как, напр., трио басов, в особенности в покаянных К. благодаря их сумрачному звучанию (напр., в К. «Седе Адам прямо рая» на текст: «В землю бо пойду, от неаже взят бых»).

В выборе тембров для ансамблей авторы руководствуются эмоциональным эффектом, который будет производить то или иное сочетание голосов. Так, тембр *дисканта* в наиболее высоком регистре на распевках — сильное средство в покаянных К. («О горе мне» на 5 голосов). Для полномащтабного звучания более всего показательна аккордовая фактура, в то время как в ансамблях широко используется кантовое трехголосие. Имитационная полифония встречается довольно редко и характеризуется краткостью начального мотива. Уникальным примером является 3-я песня из «Воскресенского канона» Дилецкого («Приидите, пиво пием новое»), представляющая собой 8-голосный бесконечный канон, где в постоянном кружении участвуют все голоса. «Воскресенский канон» может считаться образцом композиционного мастерства партесного К. Дилецкий организует целое по нескольким параметрам: 1-й — развитие всего материала из простейшей 2-звучной интонации (начальный оборот «Воскресения день») с помощью разнообразнейших средств ее варьирования и трансформации; 2-й, символический, — соотношение мирского и Божественного, проявляющееся в противопоставлении 2-дольного (быст-

рого) и 3-дольного метра (появляющегося с 4-й песни, его значение усиливается к концу сочинения), причем сфера 3-дольного (Божественного) выражена с помощью мензуры перфектного темпуса («Воскрес Иисус от гроба»); 3-й — организация всей структуры сочинения как воссоздания идеи восхождения: от 1-й песни: «От смерти убо ко жизни, и от земли на небо Христос Бог нас приведе» — к 9-й песни: «И нам дарова живот вечный» и соответственно от нисходящего движения муз. материала (каноническая секвенция «Просветимся, просветимся») — к восходящему (каноническая секвенция «И нам жарова»; см.: Герасимова-Персидская. От элементарной частицы. 2012); общей аркой, скрепляющей все произведение, можно считать симметричное расположение материала 3-й песни («Приидите, пиво пием новое») в 8-й песне с иным текстом («Сей убо нареченный»).

В 70–80-х гг. XVII в. расширилось бытование партесного К. по всей России и появилась группа рус. композиторов, среди которых центральное место занимает Титов, младший современник Дилецкого. Об активности процесса развития жанра свидетельствует количество сохранившихся рукописных памятников, относящихся к данному и последующему периодам.

Новый стиль вызвал к жизни необходимость теоретического осмысления творческой и исполнительской практики. В это время появляется 1-й музыкально-теоретический трактат по партесному пению — «Музыкальная грамматика» Дилецкого (самый ранний список относится к 1677, наиболее полный вариант был написан в Москве для подношения Г. Д. Строганову в 1679; подробнее о классификации списков трактата см.: Кузьминский. 2014).

Нач. 80-х гг. XVII в. отмечено созданием произведения на совр. авторский текст: это 3 стихирсы Симеона Полоцкого, включенные им в изд. «Повести о Варлааме и Иоасафе», в которых проводятся определенные параллели между повестью о царевиче и его наставнике, с одной стороны, и царем Феодором Алексеевичем и самим Симеоном, его учителем, — с другой. Это муз. произведение для 5-голосного состава неизвестного автора написано между 1680 (смерть Полоцкого) и 1682 г. (смерть Феодора Алексеевича). Нек-рые из





этих стихир встречаются в рукописях до сер. XVIII в. (описание и нотный текст см. в изд.: Українські партесні мотети. 1991. С. 25–26, 108–167).

Дальнейшее развитие К. связано, в частности, с созданием произведений панегирического, славильного характера, приуроченных к государственным праздникам, победам, триумфам. Возможно, наиболее значительным образцом является К. «Рцы нам ныне» Титова, к-рый был написан к торжественному въезду Петра I в Москву после победы под Полтавой (1709) (см. изд.: Музыка на Полтавскую победу. 1973). Другим примером может служить триумфальный К. «Торжествуй, Российская земле». Это произведение исполнялось, очевидно, во время триумфа по случаю возвращения Петра I из Персидского похода (1722). К этой же группе можно отнести панегирические К., написанные В. К. Тредиаковским во время короткого царствования Петра II, и нек-рые др. произведения.

В нач. XVIII в. происходит смещение муз. центра сначала в Москву, затем в С.-Петербург. В это время возрастает значение панегирической сферы, но такие произведения создавались по устойчивой модели и отличались стереотипностью. В то же время покаянная область творчества становится более яркой и приобретает лирико-драматические черты. Из авторов партесных К. сер. XVIII в. известны Николай Калачников и Федор Редриков. Об известной замедленности развития жанра может свидетельствовать возникновение такого важного явления в истории культуры, как пародия. В нач. 40-х гг. XVIII в. было создано единственное в своем роде произведение — 12-голосный пародийный К. «С начала днесь поутру рано». Это бытовая сценка из жизни подвыпивших бурсаков и певчих, написанная по всем правилам церковного партесного произведения (подробнее см.: Герасимова-Персидская. Пародия. 2012).

Эпоха партесного К. имеет чрезвычайное значение для развития муз. культуры Вост. Европы. Благодаря особенностям жанра переход от средневеков. монодии к многоголосному, гармоническому звучанию Нового времени совершился плавно и эффективно в первую очередь потому, что сохранилась сфера бытования этой музыки — церковь. Ос-

таются основные богослужебные жанры, язык и самое главное — участие человека как исполнителя. При всей новизне интонационного наполнения, метрической организации и проч. специфика воплощения богослужебной речи и присущая ей напевность не изменились. Новое муз. мышление становится понятным всем, поскольку аудитория сохраняется — это прихожане церкви, по сути — все слои общества. Вплоть до наст. времени общедоступность хорового пения осталась характерной чертой музыки укр., белорус. и рус. народов. Благодаря этому сохранилась значимость партесного К. для национальной культуры, в т. ч. и на Украине, сыгравшей огромную роль в ассимиляции партесного К., к-рый позднее в уже адаптированном виде был воспринят на территории России.

Изд.: Музыка на Полтавскую победу / Сост., публ., исслед. и коммент.: В. В. Протопопов. М., 1973. (ПРМИ; 2); Партесний концерт: Мат-ли з історії укр. музики: Партитура / Упоряд. і автор вступ. ст.: Н. О. Герасимова-Персидська. К., 1976; Русский хоровой концерт кон. XVII — 1-й пол. XVIII в.: Хрестоматия / Сост., исслед.: Н. Д. Успенский. Л., 1976; Герасимова-Персидська Н. О. Хоровий концерт на Україні в XVII–XVIII ст. К., 1978; Дилецкий Н. П. Идея грамматики мусикийской / Публ., пер., исслед., коммент.: В. В. Протопопов. М., 1979. (ПРМИ; 7); он же (Дилецкий М.). Хорові твори / Упоряд., ред., вступ. ст., коммент.: Н. А. Герасимова-Персидська. К., 1981; Українські партесні мотети початку XVIII ст. з Югославських зібрань / Редупоряд.: Н. О. Герасимова-Персидська. К., 1991; Партесні концерти XVII–XVIII ст. з кийівської колекції / Упоряд., розшифр., зведення в партитуру, наук. ред., вступ. ст., коммент.: Н. О. Герасимова-Персидська. К., 2006. С. 221–238.

Лит.: Мальшевский И. И. Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Рус. Церкви. К., 1872. Т. 2. С. 89; Ісаевич Я. Братства і українська музична культура XVI–XVIII ст. // Українське музикознавство. К., 1971. Вип. 6. С. 48–57; Рогов А. И., сост. Музыкальная эстетика России XI–XVII вв. М., 1973; Протопопов В. В. Партесное пение // МЭ. 1978. Т. 4. С. 190–193; он же. О хоровой многоголосной композиции XVII — нач. XVIII в. и Симеоне Пекалицком // Он же. Избр. исслед. и статьи / Сост.: Н. Н. Соколов. М., 1983. С. 214–231; он же. Рус. мысль о музыке в XVII в. М., 1989; Герасимова-Персидская Н. А. Партесний концерт в истории музыкальной культуры. М., 1983; она же. Русская музыка XVII в. — встреча двух эпох. М., 1994; она же. «Постоянные эпитеты» в хоровом творчестве кон. XVII — 1-й пол. XVIII в. // Она же. Музыка. Время. Пространство. К., 2012. С. 129–148; она же. От элементарной частицы до «большой формы»: к вопросу о становлении композиции партесного концерта (мажорная сфера) // Там же. С. 177–198; она же. Пародия в русско-укр. музыке XVIII в. и ее связь с интермедийным театром // Там же. С. 149–159; она

же. Принцип порождения в партесном творчестве // Там же. С. 160–176; Острозька академія XVI–XVII ст.: Енцикл. Острог, 2011; Плотникова Н. Ю. Рус. партесное многоголосие кон. XVII — сер. XVIII в.: Источниковедение, история, теория: Докт. дис. М., 2013; Кузьмінський І. Витоки, музична теорія та виконавська практика партесного багатоголосся: Канд. дис. К., 2014.

Н. А. Герасимова-Персидская

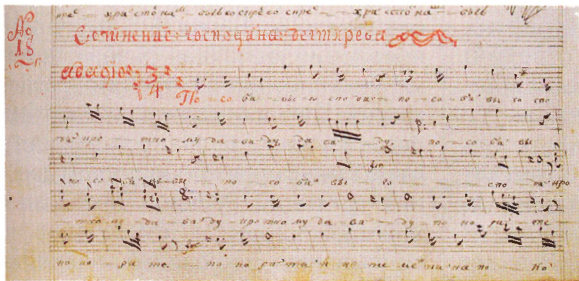
Духовный К. эпохи классицизма.

Одним из центральных жанров рус. хорового искусства 2-й пол. XVIII — 1-й трети XIX в. был духовный К., к-рый представлял собой явление национально самобытное и вместе с тем поднимающееся до общеевропейского уровня, служил символом древней отечественной традиции и воплощал ее самыми новыми средствами. Многие черты, присущие русской хоровой музыке этого периода в целом, присутствовали в духовном К. в сконцентрированном виде. Период, охватывающий творчество композиторов от М. С. Березовского до С. А. Детярёва, стал «золотым веком» рус. хорового К. Его историю можно условно разделить на 3 этапа. Первый этап (60–70-е гг. XVIII в.) представлен небольшим количеством сохранившихся и исторически достоверных произведений Березовского и Б. Галуцки; 2-й этап (кон. 70-х — 80-е гг. XVIII в.) наиболее интересен ранним творчеством Д. С. Бортнянского, хотя в этом жанре вместе с ним работали и многие второстепенные авторы, напр.: придворный скрипач и композитор Ф. Диц, воспитанники АХ П. А. Скоков, С. Осипов, Е. И. Фомин и др.; 3-й этап (1790–1797) стал кульминацией в развитии классицистского хорового К.; в это время были созданы лучшие К. Бортнянского; его творчество оказало огромное влияние на современников, особенно на молодое поколение — Л. С. Гурилёва, Детярёва, А. Л. Веделя, С. И. Давыдова, Д. Н. Кашина и др. Наряду с молодыми композиторами в те же годы хоровые К. создавали крупные мастера — О. А. Козловский, Дж. Сарти. Хоровой К. 2-й пол. XVIII в. стал новым жанром для отечественной церковной музыки, очень опосредованно связанным со своим предшественником — барочным партесным К. В истории музыки К. 2-й пол. XVIII в. также называют екатеринским, классицистским, итальянским.

1-й этап. В царствование Екатерины II (1762–1796) рус. церковная



музыка испытала сильное влияние светских муз. жанров (оперы, песни, танцев), что было естественно в эпоху тесного взаимодействия отечественного искусства с западноевропейским. Наибольшее влияние на рус. музыку оказала итальянская, поэтому стиль духовных песнопений 2-й пол. XVIII — 1-й трети XIX в. со временем стал именоваться итальянским. Впервые это определение появилось в трудах историков рус.



церковной музыки в сер. XIX в. (прот. Д. В. *Разумовский*, В. Ф. *Одоевский*). Позднее оно приобрело негативный оттенок, что было естественно для рубежа XIX и XX вв.: «итальянщиной» стали называть неумеренное применение в церковном пении приемов оперной итал. музыки и вытеснение исконных основ правосл. певческого искусства западноевроп. традициями, происшедшее на закате жанра духовного К. В наст. время музыковеды по справедливости оценили вклад композиторов екатерининского времени в развитие отечественной духовной музыки, и термин «итальянщина» устарел.

Западноевропейская композиторская школа, соприкоснувшись с древним правосл. пением, принесла большую пользу церковной музыке и обусловила ее расцвет во времена С. В. *Рахманинова* и композиторов *Нового направления*. Она позволила найти иные пути развития русской певческой традиции и, по словам М. И. *Глинки*, связала узамы законного брака «фугу западную с условиями нашей музыки» (Письма М. И. Глинки к К. А. Булгакову // РА. 1869. № 2. Стб. 379).

В начале царствования Екатерины II церковная музыка была под властью барокко. Императрица Елизавета Петровна в певческом искусстве придерживалась вкусов юности: в 50-х гг. XVIII в., как и при Петре I, на клиросе звучало партесное кантовое трехголосие, в церкви Зимнего дворца звучали 8-голосные и

12-голосные К. В это время немногие композиторы обращались к церковной музыке: основное внимание сочинители уделяли старым формам с новыми звуковыми эффектами. В конце елизаветинского царствования появился гипертрофированный барочный вариант партесного К. для 48 голосов, в котором антифонные переключки шли между 4 двенадцатиголосными хорами. Такой музыкой приветствовали императрицу II в Ярославле

Концерт
«Пособивый Господи».
С. А. Дегтярёв.
Партия дисканта.
Фрагмент рукописи
нач. XIX в.
(ГЦММК. Ф. 283.
Ед. хр. 918. № 18)

в 1767 г., во время ее путешествия по Волге (сохр. ноты Службы и двух К. кон. XVII — нач. XVIII в.: ГИМ. Син. певч. Д. 27. № 852, 853; их обнаружил в нач. XX в. С. В. *Смоленский*; реконструкция этих К. выполнена Т. Ф. *Владышевской*).

Можно предположить, что Екатерина II, стремившаяся навести в России во всех сферах жизни и деятельности европ. порядок, захотела услышать в дворцовой церкви несколько иной репертуар, чем в предыдущие 40 лет. Для обновления стиля она привлекла итал. композитора Галуппи к руководству *Придворной певческой капеллой*: до того момента иностранные капельмейстеры ведали лишь оперными постановками, оставляя церковную музыку регентам капеллы. Галуппи было поручено сочинить музыку на богослужебные тексты в правосл. традиции. Ранее в Венеции Галуппи написал много католич. церковных муз. сочинений («Magnificat», «Salve Regina», «Nisi Dominus», «Dixit Dominus», «Gloria», «Ave Regina») для хоров собора св. Марка и жен. приютов Инкурабили, Оспедалетто, но эти произведения были предназначены для солистов, хора и оркестра, а не для хора *a cappella*. Тем не менее именно Галуппи стал родоначальником рус. многочастного хорового К., введя в правосл. богослужение.

В католических соборах Венеции и Болоньи того времени церковная музыка звучала не только в сопровождении органа или оркестра, но

и в хоровом исполнении *a cappella*. Многочастные хоровые композиции встречаются в творчестве венецианцев — А. Лотти (учитель Галуппи) и его последователей, современников Галуппи: А. Бернаскони, Г. Латиллы, Б. Фурланетто. Считается, что творчество Лотти в западноевропейской церковной музыке служит «мостом» между барочным и классицистским стилями. Подобным образом в рус. музыке церковные композиции Галуппи определили стилиевой поворот от елизаветинского барокко к екатерининскому классицизму.

Галуппи сочинил для правосл. Церкви неск. духовных К. Не зная церковнослав. языка, композитор, как и мн. др. иностранцы, подтекстовывал слова в партиях, ориентируясь на их лат. аналоги. Вспл. это обстоятельство послужило поводом для упреков в несоответствии его музыки правосл. богослужебным текстам. Однако вряд ли справедливо упрекать капельмейстера собора св. Марка в плохом знании текстов псалмов Давида, лежащих в основе хоровых К.

Творчество Галуппи и др. итальянцев, сочинявших правосл. песнопения, дало русскому церковному муз. искусству базу, основанную на европейском мышлении, позволило отечественной музыке достичь к 70–80-м гг. XVIII в. классического уровня (в произведениях Березовского и Бортнянского).

Для написания хорового К. Галуппи использовал форму *a cappella* ного итал. *мотета*. Этот жанр сформировался как многочастное произведение (2, 3 и более частей) праздничного характера на церковный лат. текст для хора *a cappella* в кон. XVI в. Позднее возникла его разновидность для солистов-певцов с инструментальным сопровождением. В наст. время термин «mottetto» у зап. музыковедов связывается в основном с произведениями кантатного типа (см. ст. *Кантата*). Таковы мотеты Галуппи «A rupe alpestri» для альта и оркестра (Venez. Levi. CF. B. 112), «Laudate pueri a tre» для 2 теноров и баса с оркестром (Ibid. CF. B. 126; см.: Rossi. 1986. N 157–158). Более ранняя форма мотета, прообраз рус. хорового К., существовала в итал. музыке XVIII в., но без названия «мотет». Таковы, напр., мадригал Лотти «La vita caduca» (4 контрастные части с фугой в конце, d-moll),



«Magnificat» и «Laudate pueri» Бернадони, «Laudate pueri» Латиллы, а также многочисленные произведения венецианского композитора Фурланетто, капельмейстера собора св. Марка (многие из его произведений сохр. не полностью, но даже отдельные партии позволяют судить об их форме, фактуре и стиле). К. Галуппи состоят из 4–5 частей с темповым и тональным контрастом, аналогичным сонатно-симфоническому. Сохранились следующие К. Галуппи: «Готово сердце мое, Боже», «Плотию уснув, яко мертв», «Суди, Господи, обидящая мя», «Услышит тя Господь».

Подобная форма была использована Березовским. Долгое время духовную музыку композитора изучали по 2 К. — «Господь воцарися» и «Не отвержи мене во время старости». На рубеже XX и XXI вв. в Киеве, в бывшей коллекции берлинской Певческой академии (иногда называемой собранием К. Ф. Э. Баха), были обнаружены рукописные сборники-поголосники XVIII в. (неполный комплект из 6 томов: 1-й и 2-й дискант, 2-й альт, 1-й и 2-й тенор, 2-й бас). 28 песнопений в этих сборниках были атрибутированы киевскими исследователями Галуппи и Березовскому, в т. ч. последнему — «Бог ста в сонме богов», «Внемлите, людие мои, закону», «Вси языцы воспещите руками», «Милость и суд воспою», «Не имама иныя помощи», «Приидите и видите дела Божия», «Слава во вышних Богу», «Тебе Бога хвалим» (ЦГАМЛИУ. Ф. 441. Ед. хр. 907 (в наст. время сборники возвращены в Берлин); см. также: *Ивченко*. 2001; *Шумилина*. 2012). В этих сборниках все К., в т. ч. «Господь воцарися» и «Не отвержи...», записаны анонимно. Считаются утерянными К. Березовского «Вскую мя отринул», «Отрыгну сердце мое», «Суди, Господи, обидящая мя», «Услышите сия вси языцы». Березовскому приписывается авторство песнопения «Отче наш» на нем. языке («Unser Vater». Lpz., 1813).

О творческих контактах Галуппи и Березовского документальных сведений не сохранилось, но, вероятно, они имели место: композитор и певчий работали в Придворной капелле; Галуппи давал уроки юному Бортнянскому, уроженцу Глухова, земляку Березовского. В связи с отъездом итал. маэстро из России встал

вопрос о продолжении профессионального обучения в Италии Бортнянского и Березовского.

Духовные К. Галуппи и Березовского имеют схожие структуры и приемы развития тематизма. Авторы выбирали в качестве лит. основы тексты Псалтири (иногда соединяя строки из разных псалмов) и распределяли их соответственно характеру музыки частей. Большое значение имеет система полифонических приемов: от канонических имитаций в первых частях до развернутых фуг с кульминационной стреттой («сжатым» проведением темы в нескольких голосах) — в финалах.

Произведения Галуппи и Березовского дают представление о том, какие глубокие изменения осуществились в стилистике и форме хорового К. Если до сер. XVIII в. ведущую роль в формообразовании играли риторические закономерности, исходившие из содержания религ. текстов, то в сочинениях Березовского и Галуппи утверждается 4–5-частный цикл, базирующийся на муз. логике развития (в процессе складывания оптимальной структуры композиторы использовали 2-частные и многочастные циклы). Вершиной 1-го этапа истории рус. духовного К. является «Не отвержи мене во время старости» Березовского, написанный, как считается, незадолго до кончины композитора, во 2-й пол. 70-х гг. XVIII в.

После отъезда Галуппи новая манера пения стала стремительно распространяться по империи. Современник композитора, немецкий ученый и историк Я. Штелин писал: «За несколько лет до 1769 года фигуральное пение и церковные концерты достигли до самых отдаленных, внутренних, городов России. Они исполнялись в соборных и других церквях» (цит. по изд.: *Разумовский*. 1868. Вып. 2. С. 227; вместо Штелина Разумовский ссылается на Й. Й. Хайгольда; см. также: *Stählin J., von. Nachrichten von der Musik in Russland // Haigold J. J. Beylagen zum neuveränderten Rußland. Riga; Lpz., 1770. Т. 2).*

2-й этап. На этой стадии развития жанра рус. хоровая музыка обогатилась творчеством Бортнянского, именем которого называют весь период истории русской хоровой культуры с кон. 70-х гг. XVIII в. до 1825 г. Хоровые К. композитора датируют между 1779 (его возвращение из Ита-

лии в С.-Петербург) и 1797 г. (указ имп. Павла I № 17 960 от 10 мая 1797 г. о запрете исполнения К. во время богослужений: «...чтобы от Синода предписано было всем епархиальным архиереям, дабы... вместо концерта пели бы или приличный псалом, или же обыкновенный каноник [т. е. киноник, причастен]» — ПСЗ. 1830. Т. 24. С. 608). После 1797 г. произведения этого жанра перестали звучать в храмах и количество вновь создаваемых К. резко сократилось. Вероятно, причиной появления указа императора, помимо многолетних внутренних разногласий Павла с политикой матери, послужило его желание выглядеть в глазах подданных поборником древних традиций России. Эффектные хоровые К. в итал. стиле явно не вписывались в древнюю традицию. Они звучали во время причащения священнослужителей в алтаре, когда по уставу положено пение *причастна*. Муз. стилистика причастна, в древней традиции мелизматического песнопения достаточно большой протяженности, в этот период подверглась упрощению, и его литургическая функция — заполнить время, необходимое для причащения священнослужителей, и настроить мирян на предстоящее причащение — была перенесена на хоровой К. Концертные сочинения стали воплощать новыми муз. средствами суть поэтических строк богослужебных текстов. Это отметили и современники Бортнянского: «Духовная музыка должна не слух удовлетворять, а душу и сердце восхитить к Богу; для сего и введена в Церковь концертная симфония поющих голосов» (*Горчаков*. 1808. С. 28).

В хоровых К. 80-х гг. XVIII в. при различии художественного уровня имеются общие черты: кроме 4-частного появляются 3-частные и многочастные хоровые циклы, фактура тяготеет к гомофонно-гармоническому складу, полифонических приемов становится меньше, а хоровые фуги в финалах практически исчезают (даже если над последней частью написано «фуга», как, напр., у Дица в К. «Приидите, взыдем на гору», фугированное изложение отсутствует — РГА. Ф. 1119. Оп. 1. Ед. хр. 60). Заметно усиливается воздействие инструментальной и оперной музыки: используются типичные ритмы менуэта и сицилианы, характерные мелодические обороты арий и дуэ-





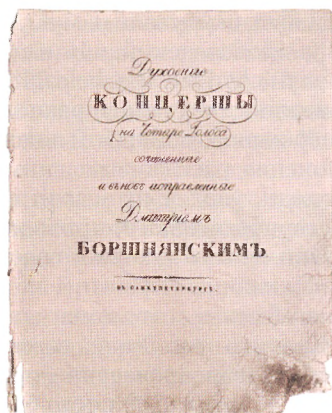
тов, к хоровому письму применяются оркестровые и органные приемы (длительно выдержанные звуки — педали, тембровое сопоставление групп хора, контрастирование хоровых унисонов с аккордовым изложением).

Самой яркой фигурой духовной музыки 80-х гг. XVIII в. стал Бортнянский. Остальные композиторы — напр., Скоков, Осипов, Фомин, Диц — тогда еще не достигли столь же высокого профессионального уровня. В те же годы хоровые К. для православной церкви сочиняли иностранные капельмейстеры, работавшие по контракту в России (Дж. Астарита, Т. Траэтта, И. и М. Керцелли), но их сочинения утеряны.

В 80-х гг. XVIII в. Бортнянским было создано более половины К. — ок. 20 однохорных и ок. 5 двуххорных. В них преобладают мажорные тональности и гомофонно-гармонический склад (подробнее см.: *Лебедева-Емелина*. 2010). Лучшими среди его ранних К. можно назвать «Господи, силою Твоею возвеселится царь» (№ 3), «Услышит тя Господь в день печали» (№ 5), «Благо есть исповедаться Господеву» (№ 18).

3-й этап. К нач. 90-х гг. XVIII в., когда в искусстве усилились веяния сентиментализма, в хоровые К. активнее стали проникать мелодические, гармонические и ритмические обороты, характерные для оперного и инструментального творчества. Сентиментальный настрой тех лет как бы негласно призывал композиторов к яркому проявлению эмоций. Неслучайно в К. Бортнянского минорные тональности начинают вытеснять мажорные. В это время композитор написал свои лучшие произведения: «Скажи ми, Господи, кончину мою» (№ 32), «Вскую прискорбна еси, душе моя» (№ 33), «Услыши, Боже, глас мой» (№ 30).

За 20 лет петербургского периода Бортнянский создал ок. 80 духовных К. и 14 хвалебных песен, имеющих схожую структуру. При жизни композитора были изданы 35 К. для одного хора, 11 двуххорных К., 2 хвалебные песни. Несмотря на имп. запрет 1797 г., Бортнянский не расстался с жанром: в 10-х гг. XIX в. он перерабатывал и редактировал, а в 1815–1818 гг. издавал К. (на собственные средства он издал не только свои сочинения, но и предшественников, музыку к-рых высоко ценил: 4 упо-



Титульный лист издания концертов Д. С. Бортнянского. С.-Петербург. 10-е гг. XIX в.

мянутых К. Галуппи, «Не отвержи...» Березовского, «Ныне силы небесныя» Сарти, «Помилуй мя, Боже» Г. Аллегри, хвалебные песни Дж. Биорди и Ф. Гейне).

Сочинения Бортнянского уже при жизни автора пользовались большой популярностью. По словам историка и драматурга Н. Д. Горчакова, «величественная гармония, сильное движение духа, производящее и обращающее его к Богу, есть отличность сочинений г. Бортнянского... Гений его имеет какую-то приметную особенность от других известных певческих композиторов» (*Горчаков*. 1808. С. 27.). Современник Бортнянского Г. Г. Гесс де Кальве писал: «У нас есть прекрасные сочинения Бортнянского, которые поются во время обедни... В печальном адажио, в величественных хорах, в гремящих фугах, в патетических ларго, в нежных ариях изливает он душу свою и возбуждает в слушателях чувство благоговения» (*Гесс де Кальве*. 1818. С. 112–113, 94, 85). Влияние стиля и творчества Бортнянского испытывали мн. его современники, особенно младшее поколение: Дегтярёв, Ведель, Гурилёв, Давыдов.

3-й этап можно назвать периодом стилистического синтеза, объединения тенденций 60-х и 80-х гг. XVIII в. С одной стороны, возросло значение полифонии, встречаются завершённые по форме фуги (напр., в К. Дегтярёва «Изми мя, Господи, от враг моих», Веделя «Спаси мя, Боже», Бортнянского «Возведох очи мои в горы»). С другой стороны, тематизм К. стал ближе к романсовой лирике сентименталистского направления, в музыке медленных частей слышатся ритмы траурных маршей

эпохи Великой французской революции. Увеличилось число используемых минорных и бемольных тональностей, вплоть до си бемоль минора. Примерами подобной стилистики служат произведения Дегтярёва «Изми мя, от враг моих, Боже», Веделя «Доколе, Господи», «На реках Вавилонских», «Помилуй мя, Господи, яко немощен есмь» и Козловского «Плачу и рыдаю».

Наиболее характерно муз. сентиментализм проявился в духовной музыке Веделя. Его произведения внешне абсолютно лишены аскетичности — в них много ярких виртуозных теноровых и дискантовых соло, эффектных гармонических и ритмических оборотов, не лишенных иногда театральности. В выражении различных душевных состояний — радости, скорби, духовного размышления и отрешенности, энергичного негодования — композитор неизменно искренен и даже экспансивен. Его музыка иногда чрезмерно аффектирована, однако нельзя сказать, что Ведель писал, повинувшись моде, а не в результате сильного благоговейного чувства. Его знали как целомудренного высокорелиг. человека, в условиях мирской жизни — постника и аскета, в церкви — послушника и проповедника.

Такие противоречия между внешним содержанием и внутренней гармонией были свойственны музыке кон. XVIII в. Много схожего в минорных К. Веделя и Дегтярёва: одни и те же К. в разных источниках фигурируют под разными фамилиями (напр., «Боже мой, вонми ми, вскую оставил мя еси», «Доколе, Господи, забудеши мя до конца», «Не имама иныя надежды»). Творчество Дегтярёва почти целиком сконцентрировано на хоровых жанрах, духовные К. подготовили почву к появлению его вокально-инструментального цикла «Минин и Пожарский, или Освобождение Москвы» (1811, текст Горчакова) — 1-й рус. оратории. Мн. хоровые номера оратории перекликаются с его К., из которых лучшие — «Взыде Бог», «Господи, Боже мой, на Тя уповах», «Гряди от Ливана невесто», «Днесь всяка тварь веселится и радуется», «Днесь Христос», «Услыши, Господи, молитву мою».

Заметное влияние на жанр духовного К. в 90-х гг. XVIII в. оказало творчество Сарти. Его К. «Радуйтесь, людие», «Отрыгну сердце мое»,





«Ныне силы небесныя» и другие были широко известны и во многом служили образцами для подражания. Для Придворной капеллы Сарти перерабатывал свои оратории, превращая их также в духовные К. («Тебе, Бога, хвалим», «Помилуй мя, Боже»). В основном это очень эффектные, яркочасочные и масштабные композиции, своего рода звуковые фрески. Сарти предстает как высокопрофессиональный музыкант, в творчестве которого рациональное явно преобладает над эмоциональным, а стереотипное — над индивидуальным (стремление к помпезности и мышление почти исключительно стереотипными формулами часто делают его музыку однообразной). Часть К. Сарти была издана на рубеже XIX и XX вв., часть остается в рукописях (описание источников см. в изд.: *Лебедева-Емелина*. 2004. С. 496–512).

Произведения Сарти на правосл. богослужебные тексты по характеру музыки практически теряют связь с богослужебной традицией и воспринимаются как составная часть пышного придворного церемониала. Но для истории развития русского хорового К. важно, что Сарти был учителем плеяды отечественных композиторов, работавших в этом жанре — Дегтярёва, Веделя, Гурилёва, Давыдова, Кашина, прот. П. И. Турчанинова. Именно благодаря урокам итал. маэстро композиторы 90-х гг. XVIII в., многие из к-рых были крепостными, смогли соприкоснуться с европ. традицией и достичь профессионализма в композиции.

Хоровые К. самого младшего современника Бортнянского и Дегтярёва — Давыдова — были написаны под непосредственным влиянием Сарти и Бортнянского. 13 К. Давыдов сочинил в ранней юности, до 20-летнего возраста; в них преобладают радостные краски мажорных тональностей и легкость хоровой фактуры.

Благодаря многочастности К. в отличие от большинства уставных песнопений занял промежуточное положение между традиционными церковными и светскими музыкальными жанрами. По сути именно через хоровой К. русские композиторы стали осваивать классические циклические формы, которые западноевроп. музыканты изучали через симфонии, сонаты и инструментальные концерты.

Чем ярче оказывались муз. достоинства произведений, чем интереснее были соло в стиле belcanto, тем справедливее звучали упреки знатоков церковного пения, что подобные песнопения расслабляют внимание прихожан, уводят их мысли в сторону от подготовки к причащению Св. Таин, от того духовного настроения «ожидания святости», которое должно быть в этот момент литургии. Критике этого жанра во многом способствовало поведение отдельных прихожан, к-рые после безукоризненного исполнения солистами виртуозных теноровых или дискантовых эпизодов могли аплодировать и кричать в храме «браво».

Хотя указ имп. Павла I от 10 мая 1797 г. запретил исполнение К. на богослужении, остановить их сочинение он не мог. Инерция была столь велика, что жанр продолжал развиваться. Вероятно, творчество крепостного Дегтярёва в шереметевской капелле было не столь ограничено царским указом, как творчество директора придворного хора Бортнянского. Ведель сочинял музыку, подчиняясь своему «внутреннему голосу», и никакие указы не могли повлиять на изменение привычных муз. форм.

Правление Павла I было недолгим, при воцарении Александра I интерес к хоровому К. возобновился (см.: *Левашев*. 1994). Примеры этого жанра встречаются впоследствии у А. А. Алябьева, А. Н. Верстовского, А. Ф. Львова.

Усвоение норм итал., франц., нем. композиторских школ дало рус. музыке возможность войти в единую европ. «семью», где стандарты стиля и каноны языка были запрограммированы, типическое по определению преобладало над индивидуальным, властвовала идея всеобщей органичности предлагаемых форм, гармонических и мелодических стандартов. Вместе с тем своеобразие национальной песенности, самобытность правосл. церковных распевок, подспудно влияя на композиторское мышление, позволили рус. музыке временами отходить от жестко регламентированных приемов и форм, делали ее не безликой европ. «сестрой», а полноценным участником сложного процесса стилиобразования эпохи.

Изд.: *Бортнянский Д. С.* Духовные 4-голосные концерты с перелож. на ф-п. СПб., 1849; *он же.* Полное собрание духовно-муз. соч. / Изд. пересмотр. и испр. П. И. Чайковским. М., 1882. Отд. 1. Ч. 1–3. Вып. 7: Хвалебные

песни: Для 1 хора. Двухорные № 1–3; Вып. 8: То же: Двухорные № 4–8; Отд. 2. Вып. 2-Б, 3–5. Сер. А: 35 4-голосных концертов; 1884. Вып. 9. Сер. Б: 10 двухорных концертов; *он же.* 35 духовных концертов: На 4 голоса / Подгот. текста и аналит. ст.: Л. Григорьев. М., 2003. 2 т.; *он же.* Неизвестные духовные концерты: Для смеш. хора без сопровожд. / Публ., ред. нот. текста, исслед. и коммент.: А. В. Лебедева-Емелина. М., 2009; Духовно-муз. соч. Бортнянского, Давыдова, Галуппи и др. М., 1884. № 37: Собрание духовных песен; *Давыдов С. И.* Полное собр. духовно-муз. соч. / Под ред. К. Альбрехта. М., 1890. [Концерты 4-голосные. Концерты 2-хорные]; *Ист. хрестоматия церк. пения.* СПб., [1902–1904]. Вып. 1–6 / Под ред. свящ. М. А. Лисицына; [1905–1913]. Вып. 7–11 / Под ред. М. А. Гольтисона; [1913–1914]. Вып. 12 / Под ред. Н. И. Привалова; Сб. концертов соч. А. Веделя и С. Дегтярёва: Для смеш. хора / Под ред. И. В. С[емёнова], К. И. К[азанского]. Пг., 1917. (Сб. духовно-муз. песнопений разных авторов, изд. П. М. Киреевым; № 27–28); *Березовский М. С.* Хоровые произведения / Сост., ред. и вступ. ст.: М. Юрченко. К., 1989; То же. 1995 (укр. яз.); *Ведель А.* Божественная Литургия св. Иоанна Золотоустого та 12 духовных хоровых концертов / Під ред. В. Колесника. К.; Едмонтон; Торонто, 2000; *он же.* Духовні твори / Ред.-упоряд.: М. М. Гобдич і Т. В. Гусарчук. К., 2007; *Дегтярев С. А.* Двенадцать духовных концертов для хора без сопровожд. / Предисл., коммент. и науч. реконструкция: А. В. Лебедева-Емелина (№ 1–8), Н. И. Тетерина (№ 9–12). М., 2006.

Лит.: *Манфредини В.* Правила гармонические и мелодические для обучения всей музыки, изд. ... на итал. языке в 1797 г. в Венеции / Пер.: С. Дегтярев. СПб., 1805 [в доп. главе: о новых приемах в хоровой музыке Бортнянского]; *Горчаков Н. Д.* Опыт вокальной или певческой музыки в России, от древнейших времен до нынешнего усовершенствования сего искусства. М., 1808. *Тесс де Кальве Г.* Теория музыки. X., 1818. Ч. 2; *Разумовский Л. В., прот.* Церковное пение в России. М., 1867–1869. 3 вып.; *Федоровская Л. А.* Композитор Степан Давыдов. Л., 1977; *Рыцарева М. Г.* Композитор Д. Бортнянский. Л., 1979; *она же.* Российский хоровой концерт 2-й пол. XVIII в.: Проблемы эволюции стиля: Докт. дис. К., 1989; *она же.* Максим Березовский: Жизнь и творчество композитора. СПб., 2013; *Иванов В. Ф.* Дмитро Бортнянський. К., 1980; *Левашев Е. М., Полехин А. В. М. С. Березовский // История русской музыки: В 10 т. М., 1985. Т. 3. С. 132–160; Левашев Е. М. С. А. Дегтярёв // Там же. 1986. Т. 4. С. 184–208; он же.* Традиционные жанры правосл. певч. искусства в творчестве рус. композиторов от Глинки до Рахманинова, 1825–1917. М., 1994; *Rossi F.* La Fondazione Levi di Venezia: Cat. del fondo musicale. Venezia, 1986. N 157–158; *Горайнов Ю. С.* С. А. Дегтярев. Белгород, 1993²; *Гусарчук Т. В.* Двенадцать концертов з автографу А. Веделя // Укр. муз. архив. К., 1995. Вып. 1. С. 53–67; *она же.* Анотований покажчик творів А. Веделя (1767–1808). К., 1997; *Кириллина Л. В.* Классический стиль в музыке XVIII — нач. XIX в.: Самосознание эпохи и муз. практика. М., 1996; *Соколова А. М.* Композитор О. А. Козловский. М., 1997; *Івченко Л.* Справа № 907 // Музика. 2001. № 4/5. С. 28–30; № 6. С. 25–26; *Рыжкова Н. А.* Прижизненные издания соч. Д. С. Бортнянского: Свод. кат. СПб., 2001; *Гервер Л.* Полифонические этюды // Муз. академия. 2002. № 1. С. 123–131; *Лебедева-Емелина А. В.* Русская духовная му-





зыка эпохи классицизма (1765–1825): Кат. произв. М., 2004; *она же*. Хоровая культура России екатерининской эпохи. М., 2010; *Вихорев Т. Г.* Хоровые концерты Д. С. Бортнянского: Канд. дис. СПб., 2007; *Шумилина О. А.* Фуга в хоровых концертах М. Березовского // *Старинная музыка*. 2012. № 3/4. С. 33–37; *она же*. Миницикл как композиционная модель раннеклассического хорового концерта (на примере творчества М. Березовского) // *Музыка и время*. М., 2013. № 1. С. 15–19; *Антоненко Е. Ю.* Церковная музыка Б. Галуппи: Проблемы изучения и исполнения: Канд. дис. М., 2013; *eadem (Antonenko E. O.)*. Orthodox Church Music of Baldassare Galuppi at the Court of Catherine the Great // *Die Tonkunst*. 2013. N 1. S. 30–43.

А. В. Лебедева-Емелина

2-я треть XIX–XX в. Появившиеся в нач. XIX в. новые предписания светской и духовной властей о запрете на исполнение К. во время богослужения (указы имп. Александра I от 22 дек. 1804 г. и Синода от 14 февр. 1816 г.) привели к снижению интереса композиторов к этому жанру. Однако уже в 1-й пол. XIX в. в С.-Петербурге (в Москве в 60-х гг., в провинции в 70-х гг.) возникает новый вид исполнительской деятельности — духовный концерт, который обеспечил муз. жанру К. возможность существования вне богослужения, в рамках вечеров духовной музыки и духовно-нравственных чтений. Духовные концерты знакомы с новейшими сочинениями и музыкой прошлого, способствовали развитию искусства хорового пения, формировали вкус слушателей. Необходимость в духовных концертах более всего ощущалась в дни Великого поста. Особый регламент проведения концертов — запрещение аплодисментов, выбор престижных залов, программы, в которых разрешались только сочинения религ. содержания, — благотворно сказался на их распространении и привлечении большого числа участников. Анализ рецензий на духовные К. в периодике показывает, что они проводились часто, их хорошо посещали и тепло принимали слушатели. Ведущее место в них занимали произведения в жанре К., программы чаще всего включали сочинения Бортнянского, Львова, Березовского, Давыдова, Дегтярёва, Веделя. Ближе к рубежу веков они обогатились духовными сочинениями А. А. *Архангельского*, П. Г. *Чеснокова*, А. Д. *Кастальского*, А. Т. *Гречанинова*, А. В. *Никольского* и др.

Новому расцвету жанра способствовала фактическая отмена монопольного права Придворной певч.

капеллы на цензуру духовно-муз. сочинений после судебного процесса 1879 г. с изд-вом П. И. Юргенсона по поводу издания последним «Литургии» П. И. *Чайковского*. К. стали вновь издаваться и чаще исполняться в церкви (чаще всего в качестве запричастного стиха), возвращается интерес композиторов к данному жанру. В нач. XX в. в ж. «Хоровое и регентское дело» указывалось, что в церкви «требуют от регентов за каждой литургией петь концерты» (*Казанский*. 1912). Напр., в Новочеркасске во 2-й пол. XIX в. все хоры любили «щеголять пением песнопений, особенно так называемыми концертами, к которым чрезвычайно равнодушны и ученики семинарии, постоянно сетующие, что исполнение концертов при богослужении в семинарской церкви им не разрешается» (ГАРО. Ф. 352. Оп. 1. Ед. хр. 942. Л. 85). Такая практика нередко вызвала справедливую критику, напр. *Никольский*, характеризует состояние певч. культуры в деревенских церквях в кон. XIX в., отмечал: «Всякому ведомо, как падки эти хоры до разных концертов и других вычурных произведений неизвестных, доморожденных композиторов» (*Никольский*. 1897). Этот отзыв свидетельствует о том, что в это время большое количество духовных К. создавалось регентами, педагогами духовных учебных заведений, музыкантами-любителями, представлявшими различные социальные слои, от крестьянства до высших кругов общества. Чаще всего они не имели профессионального муз. образования, окончив лишь духовные уч-ща и семинарии и приобретя опыт в церковных хорах в качестве певчих и регентов. Многие сочинения не печатались, а передавались от клироса к клиросу в рукописных вариантах, часто с ошибками. О некоторых из этих сочинений можно узнать из архивных источников, воспоминаний современников, где иногда отмечается, что это были выдающиеся произведения. В опубликованных сочинениях часто не указан год выпуска исключительно с коммерческими целями: без даты было неясно, как долго в продаже находится это издание и насколько оно востребовано покупателями. В связи с этим исследование эволюции жанра духовного К. на протяжении XIX в. связано с определенными трудностями.

Эволюция жанра К. в XIX — нач. XX в. отражает развитие рус. церковной музыки этого времени в целом, проявляющееся в изменении муз. языка, в первую очередь — мелодики и гармонии. В этом процессе с известной долей условности можно выделить 3 значительных этапа. К 1-му, охватывающему 1-ю пол. и сер. XIX в., относится творчество мн. выдающихся современников Глинки: *Алябьева* (концерты «Приклони, Господи, ухо Твое», «Яко Ты, Господи, благ», «К Тебе, Господи, воззову», созданные предположительно в 1828 г. для хора Воскресенской ц. в Тобольске, где композитор отбывал ссылку), *Верстовского* (концерты «Вознесу Тя, Господи», «Услыши, Боже, глас мой», «Господи, Боже мой, на Тя уповах», которые исполнялись избранными артистами в ц. св. мц. Татианы при Московском ун-те и в ц. Вознесения Господня у Никитских ворот («Большое Вознесение») (см.: *Плотникова*. 2007. С. 30), директоров и учителей Придворной певческой капеллы — *Львова* (1798–1870) (4 больших К.: «Приклони, Господи, ухо Твое», «Возлюблю Тя, Господи», «Глаголы моя внуши, Господи», «Услыши, Господи»), П. М. *Воротникова* («Изми мя от враг моих, Боже», «Услыши, Господи, глас мой»), Н. И. *Бахметева* (7 двухорных и 3 четырехголосных К.).

К созданию К. обращались и композиторы-регенты сер. XIX в., произведения которых нередко были рассчитаны на технические возможности своих хоров. Наибольшую известность получили сочинения головщика правого хора *Симонова* монаха иером. *Виктора* (*Высоцкого*) («Богородице Дево», «Благо мне, яко смирил мя еси», «Путь неправды отстави от мене и законом Твоим помилуй мя», «Хвали, душе моя, Господа», «Да не потопит мене буря водная» и др.), регента архиерейского хора в Рязани прот. М. А. *Виноградова* (пасхальный К. «Ныне вся исполнишася света», а также причастные стихи, стилистически близкие к жанру К.: «Ядый Мою плоть», «Чашу спасения» и др.), регента из Вел. Новгорода свящ. В. Ф. *Старорусского* (концерты «Приидите нового винограда рождения» (на Пасху) и «С небесных кругов» (на Благовещение)) и др. авторов.

Мелодика и гармония духовных К. этого периода почти полностью





удовлетворяли нормам классического (иногда раннеромантического) стиля западноевропейской музыки. В это время главенствует идея о «правильности» гармонии по нормам генерал-баса, выдвинутая Львовым. В темах К. нередко присутствуют романсовые, оперные интонации, ритмы танцев и маршей. Под влиянием раннеромантической гармонии возникают эллиптические последования септаккордов и их обращений, обороты мажоро-минора, красочные модуляции. Довольно часто встречаются имитационные, в т. ч. фугированные формы (последние Алябьев считал обязательными для церковной музыки в целом).

Несомненное влияние на духовный К. оказала светская музыка, в частности созданная композиторами-романтиками форма одночастного инструментального концерта малой и крупной форм, характеризующегося наличием лейтмотивных связей, монотематизма, сквозного развития. Лирико-романтическая трансформация жанра коснулась и духовной музыки. Композиторы создавали новые формы духовного К., в которых сохранялся особый, приподнятый эмоциональный тонус высказывания. Основой жанра продолжала оставаться разветвленная, многоуровневая иерархическая система контрастов. Типичный для классического духовного К. горизонтальный вид проявления контраста представлен контрастом сопоставления регистров, тембров, фактурных типов, динамики. Так, все 3 К. Верстовского написаны в трехчастной форме со сменой метра (четный — нечетный — четный) и характера тематизма; К. «Боже, Боже мой» А. П. Есаулова представляет собой развернутую контрастно-составную форму с чередованием контрастных по темпу и характеру разделов (*Moderato*, *Allegro vivace*, *Adagio* и *Allegro vivace*).

Второй период в эволюции К. охватывает 80-90-е гг. XIX в., он связан с творчеством композиторов-классиков: Чайковского (сочинения концертного типа содержат его «Литургия св. Иоанна Златоуста» (Op. 41, 1881) и цикл «Девять духовно-музыкальных сочинений» (1884–1885)), Н. А. Римского-Корсакова (двухорный К. «Тебе, Бога, хвалим» на мелодию 3-го гласа греческого распева, 1883), а также композиторов преимущественно петербургской шко-

лы, особенно Архангельского, духовные К. которого пользовались большой популярностью при его жизни и востребованы в наст. время. В это время на первый план вышел жанр обработки церковных распевов, причем выразительные средства должны были соответствовать особенностям первоисточников: не содержать хроматизмов, диссонансов; эти жесткие положения отчасти отразились и в муз. языке К. В музыке классиков начинается сближение стилистики церковного и народного пения, особенно ярко проявившееся в творчестве композиторов 3-го периода, часто называемого Новым направлением в рус. духовной музыке (кон. XIX — 20-е гг. XX в.). Высочайший исполнительский уровень *Синодального хора* определил главенство московской школы Нового направления (Кастальский, Гречанинов, Чесноков, В. С. Калинников, Рахманинов, Никольский). Композиторы С.-Петербурга (Н. И. Компанейский, С. В. Панченко, прот. М. А. Лисицын) и др. городов России не оставались в стороне от веяний времени, что определило широкое распространение этого направления по всей стране. Главная идея Нового направления — разработка национально-самобытного «русского контрапункта» как особого типа многоголосия, интонационной основой которого являются церковные распевы; этот тип отличается богатством и разнообразием форм, интереснейшими находками в гармонии, фактуре, хоровом изложении.

Один из первых выдающихся образцов этого периода — рахманиновский К. «В молитвах неусыпающую Богородицу» (1893), в котором проявились лучшие черты стиля композитора: близость мелодики к церковным распевам без их цитирования, «колокольность» в гармонии и фактуре.

Сочинения на богослужебные тексты, близкие к светским по комплексу использованных средств выразительности, составляют значительный пласт духовного творчества П. Г. Чеснокова (1877–1944). Среди них выделяются «Ангел вопиаше» (Op. 22), «Величит душа моя Господа» (Op. 40), «Не отвержи мене во время старости» (Op. 40), «О, Благодатная» (Op. 43), «Блажен муж» (Op. 44), отличающиеся красотой, проникновенностью и экспрессивностью мелодики.

Интересные образцы жанра созданы прот. сщмч. Георгием Извековым («Хотех слезами омыти», «Многая множества моих Богородице», пасхальный К. «Снизшел еси»).

Более 20 произведений в жанре К. принадлежат Никольскому. Среди исполняемых в наши дни — К. «Готово сердце мое, Боже», «Во исходе Израилеве», «Рече Господь», «Доколе, Господи», «Да воскреснет Бог», «Господи, Господь наш». Особый интерес представляют К. «Спаси мя, Боже», «Боже, Боже мой» (Op. 57) и «Господь просвещение мое» (Op. 62), написанные композитором в 1922 г.

Композитор А. Е. Туренков, один из основателей профессиональной белорус. музыки, известен как автор ряда духовных К., среди которых «На Тя, Господи, уповах», «Рече безумен в сердце», «Днесь Христос в Вифлееме рождается», «Торжествуйте днесь».

В классическом К. стихи псалмов, как правило, свободно комбинировались и нередко соединялись фрагменты из разных разделов Псалтири. Подбор осуществлялся т. о., чтобы они сочетались по принципу эмоционально-образного контраста. В духовных К. кон. XIX — нач. XX в. композиторы чаще всего использовали избранные стихи одного псалма («Внуши, Боже, молитву мою» Архангельского — Пс 54. 1–2, 4–5, 16, «Господь просвещение мое» Никольского — Пс 26. 1, 3, 7, 13, 14, «Камо пойду от Духа Твоего» В. С. Калинникова — Пс 138. 7–10, «Рече Господь» Никольского — Пс 109. 1–4), иногда — псалом целиком («Доколе, Господи» Никольского — Пс 12). В таких духовных К., а также в тех, где использовались не псалмы, а др. богослужебные тексты (как правило, полностью), композиторы отказывались от простых форм сопоставления и сосредотачивались на том или ином молитвенном состоянии, представляя его либо в динамике развертывания, либо в единовременном сочетании противостоящих начал.

Различные формы трансформации жанра К. можно обнаружить в творчестве Гречанинова, Никольского, Чеснокова, Калинникова и др. представителей Нового направления в рус. церковной музыке.

К написанию сочинений в жанре духовного К. обращались и композиторы-регенты кон. XIX — нач.





XX в.: Г. В. *Музыкаску*, Г. М. *Давидовский* («О Всепетая Мати», «В молитвах неусыпающую Богородицу»), Ф. Е. *Степанов* («Вскую при скорбна еси», «Услыши, Боже», «Доколе, Господи»), Г. И. *Ротов* («Зрящая безгласна», «Господь воцарися», «Се ныне благословите Господа»), Н. А. *Добровольский* (нач. XX в.; «Гласом моим»; «Слава в вышних Богу»), свящ. М. Д. *Ерхан* («О Всепетая Мати») и мн. др.

К. продолжали создаваться и в первые годы советской власти. Они не были опубликованы и в лучшем случае исполнялись в церквях по рукописным нотам. Так, среди сочинений регента Казанского собора в С.-Петербурге В. А. Фатеева (рукописи хранятся в СПбДА) выделяются протяженные многочастные К. на стихи псалмов: «Суди, Господи, обидящих мя», «Бог нам прибежище и сила» (1918), «Боже, приидоша языцы» (1919), «Глаголы моя внуши, Господи» (1923) и др. Последние К. Фатеева датированы 40-ми гг. XX в. Московский регент В. В. Локтев написал свадебный К. «Господи, Боже наш, благословивый брак» (1922).

В этот период духовные К. также писали композиторы, чья основная деятельность была сосредоточена в области светской культуры. Среди них Н. С. *Голованов* («Радуйтесь Богу, Помощнику нашему» (1908, переработан в 1941)), имевший аттестат Синодального училища церковного пения, и А. В. *Александров* («Помилуй мя, Боже» (1926)), получивший звание регента в Придворной певческой капелле.

Для рус. церковнопевч. искусства этого времени были характерны не эволюционные, а охранительные тенденции. Изменения начались со 2-й пол. 40-х гг. XX в., когда значительными событиями в жизни страны стали духовные концерты. 6 февр. 1945 г. на концерте, посвященном интронизации патриарха Алексия I, прозвучали духовные К. и песнопения Бортнянского, Турчанинова, Львова, Веделя, С. В. *Смоленского*, Архангельского, Чайковского, Рахманинова, Чеснокова, Н. М. *Данилина*, Кастальского. 16 июля 1948 г. на концерте в честь 500-летия автокефалии РПЦ патриарший хор под упр. В. С. *Комарова* исполнил духовные сочинения Рахманинова, Гречанинова, Чеснокова, Данилина, К. Н. *Шведова*, Веделя, Архангельского, Бортнянского.

Возрождение практики проведения духовных концертов в этот период наблюдалось и в провинции. Напр., регент архиерейского хора ростовского кафедрального собора Рождества Пресв. Богородицы композитор и свящ. М. Ю. *Скрипников* в 1946 г. был награжден набедренником за данные им в храмах г. Ростова-на-Дону духовные концерты (*Скрипников М. Ю.* Автобиография // Личный архив И. П. Дабаевой). Среди его сочинений — духовные К. «Под Твою милость прибегаем» и «Тебе, Бога, хвалим». Последний был высоко оценен еп. *Сергием (Ларинным)* (Письмо 1950 г. из Гродно // Личный арх. свящ. М. Ю. Скрипникова).

Рус. композиторы и регенты, находившиеся в эмиграции, редко обращались к жанру К. Из произведений, опубликованных в «Нотном сборнике православного русского церковного пения» (Лондон, 1962–1975. 3 т.), к жанру К. можно отнести лишь масштабное 4-частное сочинение «Господи, Господь наш» (Пс 8) А. И. *Красностовского*, с 1908 г жившего в Финляндии (Т. 2. С. 344–348).

Со 2-й пол. 80-х гг. XX в. отмечается значительный рост интереса отечественных композиторов к духовным песнопениям. К жанру К. на духовные тексты обращались диак. С. З. *Трубачёв*, Н. Н. Сидельников, К. Е. Волков, Н. С. Лебедев, В. Б. Довгань, Ю. А. Фалик, Д. В. Смирнов, В. В. Беляев, А. А. Королёв, В. К. Ковальджи, С. Б. Толстокулаков и др. Лит.: *Никольский А. В.* Хоровое церковное пение // Пензенские Ев. 1897. № 6. С. 179–189; *Казанский К.* Из жизни // ХРД. 1912. № 5/6. С. 107; *Преображенский А. В.* Культурная музыка в России. Л., 1924; *Назайкинский Е. В.* Принцип единовременного контраста // Русская книга о Бахе: Сб. ст. / Сост.: Т. Н. Ливанова, В. В. Протопопов. М., 1986. С. 267–297; *Гуляницкая Н. С.* Рус. «гармоническое пение» (XIX в.). М., 1995; *она же.* Поэтика муз. композиции: Теорет. аспекты рус. духовной музыки XX в. М., 2002; *Металлов В.*, *прот.* Очерк истории правосл. церк. пения в России. Серг. П., 1995; *Плотникова Н. Ю.* Русская духовная музыка XIX — нач. XX в.: Страницы истории. М., 2007.

И. П. Дабаева, Н. Ю. Плотникова

КОНЦИЛИАРІЗМ — см. *Соборное движение*.

КОНЧУЛ (Кончулич, Николача), жен. мон-рь во имя свт. Николая Чудотворца Рашско-Призренской епархии Сербской Православной Церкви. Расположен на р. Ибар возле г. Рашка (Сербия). Монастыр-

ский храм был возведен на фундаменте древнего храма в первые годы правления (ок. 1175) вел. жупаном Стефаном Неманей (*Симеон Мироточивый*, прп.). В Студеницком типике нач. XIII в. упоминается, что игумен К. участвовал в избрании архимандрита мон-ря Студеница. В К. принял монашество буд. архиеп. Сербский *Даниил II* (1324–1337). В 1317 г. этот мон-рь упоминается как ставропигиальная (королевская) лавра. В XIV в. игумен К. был на 8-м месте в ранге настоятелей мон-рей Сербской архиепископии. С кон. XIII в. в К. находилась кафедра Кончульской епископии, из иерархов к-рой известен митр. Геннадий (1427–1456). В 1689–1690 г. мон-рь был сожжен турками. Храм восстановили в 1861 г. (частично сохр. первоначальные особенности архитектуры), и до кон. XX в. он оставался приходским. В ходе археологических раскопок 1975–1979 гг. были открыты фундаменты древних зданий, могилы и надгробные памятники XVI–XVII вв. Обитель была возобновлена в 2000 г. монахинями из сожженного албанцами мон-ря Пресв. Троицы в с. Муштуште (близ г. Призрен, Косово и Метохия). В 2007 г. был освящен новый жилой корпус. Святынями обители являются мощи вмч. Иакова Персиянина и список Киккской иконы Божией Матери. При мон-ре действует иконописная мастерская.

Лит.: *Петковић В.* Преглед црквених споменика кроз повесницу српскога народа. Београд, 1950. С. 151; *Борђевић С.* Делатност Завода за заштиту споменика културе у Краљеву од 1976. до 1980. г. // Рашка Баштина. Краљево, 1980. Књ. 2. С. 301–302; *Јанковић М.* Епископије и митрополије српске цркве у средњем веку. Београд, 1985. С. 193–194; *Сава (Вуковић), еп.* Српски јерарси. Београд; Крагујевац, 1996. С. 110, 362–363; *он же.* Данило II, св. архиеп. Српски // Енциклопедија Православља. Београд, 2002. Књ. 1. С. 515–516; *Пејовић К. Ј.* Кончул // Там же. Књ. 2. С. 1017; www.manastirsvetognikole-koncul.com/index.php?option=com_content&view=article&id=19&Itemid=27 [Электр. ресурс].

Н. В. Радосавлевић

КОНЬ Федор Савельевич (посл. четв. XVI — нач. XVII в.), рус. строитель и архитектор («государев» и «городовой мастер»). Сведения о нем сохранились в приходо-расходных книгах Герасимова Болдинского во имя Св. Троицы муж. мон-ря, летописях, царских наказах и грамотах; к числу бесспорных его работ относятся крепости: Белый город («Царев Белой каменной город»)



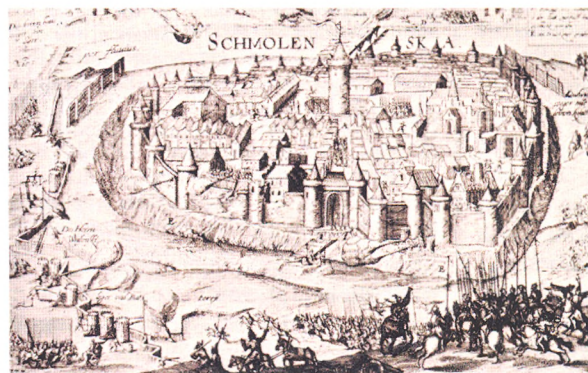
в Москве (1585–1593, не сохр.), в Смоленске (1596–1602), укрепление оборонительных сооружений Пафнутиева Боровского мон-ря.

Крепости, построенные К., отражали рост обороноспособности государства и его столицы. Белый город был поставлен на месте прежнего Земляного города, его полукольцо охватывало увеличившуюся территорию посадов, прежде всего в Занеглименье. Масштаб новых укреплений помогают оценить археологические изыскания, а также напечатанные в Зап. Европе карты Москвы нач. XVII в., прежде всего «Сигизмундов чертеж» (1610). Стена длиной более 9,5 км состояла из 28 прясел и 27 башен, квадратных или прямоугольных в плане, высотой от 13 до 19 м (самая низкая — башня Покровских ворот, самая высокая — башня Яузских ворот). По размерам Белый город значительно превосходил рус. крепости 1-й пол. XVI в. и не уступал самым крупным крепостям работы итал. зодчих в Московской Руси (кремли в Москве и Коломне). Согласно архидиак. Павлу Алеппскому, стена Белого города превосходила раннесредневеков. стену сирийского г. Алеппо (Халеб, см.: *Павел Алеппский*. Путешествие. 2005. С. 413). Устройство коленчатых проездов внутри башен, неск. рядов металлических дверей и решеток служили укреплению обороны. В кладке были использованы кирпич и тесаные прямоугольные блоки белого камня. Шатровые кровли башен придали линии города остроту и живописность. Особую роль играли многогранные башни на угловых точках цитадели, к-рые служили для наблюдения за руслом Москва-реки. Отличаясь местом расположения, планом и размерами, по высоте они соотносились с колокольной церковью во имя прп. Иоанна Лествичника в Московском Кремле (Иван Великий), надстроенной в 1600 г. Опыт К. в градостроительстве подтверждается тем, что в 1591 г. ему было поручено освидетельствовать извести из разобранных построек Ст. Сарая (ныне городище у с. Селитренного Харабалинского р-на Астраханской обл.) для строительства кремля в Астрахани.

Современники называли крепость в Смоленске «ожерельем земли Русской». Для ее возведения были собраны материалы, мастера и рабочий люд со всей страны благодаря

работе нового учреждения — Приказа каменных дел. Лучшее всего древние прясла и башни сохранились с юж. и вост. сторон древнего города; их облик служит главным источником для изучения творчества К. Крепость со стенами длиной 6,5 км имела 38 башен. Главные проездные ворота были перед мостом через Днепр, связывавшим город с дорогой на Москву, во Фроловской башне на сев. стене и Молоховские на юж. стороне (обе не сохр.). Крепость имела еще 7 дополнительных воротных башен, которые в плане были почти одинаковыми и отличались высотой и числом ярусов (2 или 3), часть из них (Авраамиевские, Никольские (Еленинские), Копытенские) сохранились, некоторые были перестроены (Водяные (Воскресенские) — в 1816).

Для усиления обороноспособности и использования огнестрельного оружия и артиллерии строились разные по форме башни, отличавшиеся количеством ярусов, создавались неск. линий обороны внутри каждой башни и за пределами стен, для чего, напр., был сохранен древний вал XV в. Исследователи считают, что К. впервые ввел т. н. средний бой между традиц. подошвенным и верхним и расставил бойницы в шахматном порядке по отношению к нижнему ярусу, создал в бойницах подошвенного и среднего «боя» сводчатые камеры, что позволяло укрыть «пушечный ряд». Неизвестно, обучался ли К. у иностранных архитекторов, но он обладал оригинальным архитек-



Осада Смоленска войсками Сигизмунда III в 1609–1611 гг. Гравюра. XVII в.

турным мышлением в вопросах крепостного строительства. Зодчий использовал чертежи, модели, шаблоны, что и позволило воздвигнуть крепость в короткие сроки.

Яркой чертой стиля К. ученые считают сочетание оборонительных функций с эстетическим решением,



Крепостная стена Смоленска с башней Веселуха. Фотография. 1912 г.

когда каждый тип башни получал собственный художественный облик. Различные по функции башни имеют разные планы (прямоугольные, граненые), количество ярусов, пропорции и декор. Самые важные башни, воротные, получили богатую архитектурную отделку с применением белого камня. Наряду с побелкой крепость имела также раскраску. Архитектурные формы, которые использовал К. для декоративного оформления рамок бойниц, напоминают церковные элементы — оконные наличники и классические белокаменные порталы. В. В. Косточкин соотносил их появление в военном зодчестве и работах К. с расширением каменного палатного строительства в кон. XVI в. и считал, что наличие этих форм свидетельствует об опыте К. как «палатного и церковного мастера».

Строительство Смоленской крепости повлияло на укрепление более ранних крепостей и на возведение новых. Были усилены каменные стены и башни Пафнутиева

Боровского мон-ря 1-й пол. XVI в., его Тайницкая, Георгиевская и Оружейная башни в некоторых деталях сходны с Трехсвятской башней Белого города в Москве и с башнями Смоленска: имеют расширенный цоколь, профилированные обрамления, снабжены широкими лопатками на углах и в центре стен. К. приписывали также строительство *Борисова городка*.



Ист.: ПСРЛ. Т. 14. С. 37, 47, 54; Т. 34. С. 195, 198; АИ. Т. 1. С. 437–440; ААЭ. Т. 1. С. 450–452; РИБ. Т. 37. Стб. 198, 244, 260; *Павел Алеппский*. Путешествие. 2005.

Лит.: *Ильин М. А.* Федор Савельевич Конь // Люди рус. науки. М.; Л., 1948. Т. 2. С. 1108–1111; *Коробков Н. М.* Стена Белого города // Ист.-археол. сб. М., 1948. С. 12–42; *Брунов Н. И.* Мастера древнерус. зодчества. М., 1953. С. 49–54; *Косточкин В. В.* Государев мастер Федор Конь. М., 1964; Памятники архитектуры Москвы: Белый город. М., 1989; Градостроительство Московского гос-ва XVI–XVII вв. / Под ред. Н. Ф. Гуляницкого. М., 1994. С. 160–161; *Баталов А. Л.* Московское каменное зодчество кон. XVI в.: Проблемы худож. мышления эпохи. М., 1996. С. 235, 284, 295, 397; СПАМИР: Смоленская обл. М., 2001. С. 184–188, 430; *Векслер А. Г., Пирогов В. Ю.* Стена Белого города Москвы // Кадашевские чт.: Сб. докл. конф. М., 2008. Вып. 4. С. 1–28; *Воротникова И. А., Неделин В. М.* Кремли, крепости и укрепленные мон-ри рус. гос-ва XV–XVII вв.: Крепости Центр. России. М., 2013. С. 15, 49, 120, 151, 152, 292, 372.

М. А. Маханько

КО́НЯ, иконописец. В 1481 г. работал с *Дионисием* в Успенском соборе Московского Кремля. По сообщению 2-й Софийской летописи, участвовал в создании иконостаса для этого собора, включавшего «Деисус большей с праздники и с пророки» (ПСРЛ. Т. 6. С. 233). Род «иконника Коня с товарищи» внесен в синодик 1661 г. Боголюбского в честь явления Боголюбской иконы Божией Матери (Рождества Богородицы) мон-ря (ГВСМЗ. № В-5636/113. Л. 80), однако А. А. Турилов полагает, что эта запись не имеет отношения к К. (*Турилов А. А.* Заметки дилетанта на полях «Словаря рус. иконописцев XI–XVII вв.» // ДРВМ. 2007. № 4. С. 126). Известно, что сын К. Михаил Конин также был иконописцем.

Лит.: *Голейзовский Н. К., Дергачев В. В.* Новые данные об иконостасе 1481 г. из Успенского собора Моск. Кремля // Сов. искусствознание. М., 1986. Вып. 20. С. 445–470; *Кочетков*. Словарь иконописцев. С. 356.

КОПА́Н [испан. Során], один из крупнейших древних городов майя (I тыс. по Р. Х.); в 1980 г. внесен в список Всемирного наследия ЮНЕСКО. Расположен на территории совр. Гондураса близ границы с Гватемалой, в долине р. Копан. Первое упоминание о К. встречается в 1576 г. в письме Д. Гарсии де Паласио, судьи гватемальской аудиенсии, испан. кор. Филиппу II. Впервые памятник был подробно изучен Дж. Стефенсом и Ф. Катервудом в 1839 г. Исследование города осуществляли в дальнейшем гл. обр. амер. археологи.

Территория К. была заселена с 1000 (или даже с 1400) г. до Р. Х. К 1100 г. или позднее жители город покинули. Т. о., поселение в той или иной форме существовало здесь около 2–2,5 тыс. лет. К I в. по Р. Х., возможно под влиянием прихода нового населения из горной Гватемалы, долина К. стала важным хозяйственным центром в результате мелиоративных работ на болоте, занимавшем дно долины (создание системы дренажных и оросительных каналов, переход к интенсивному земледелию). Надписи позднего классического периода упоминают 160 г. по Р. Х. как время основания К., т. е. оформление его как политической единицы. Уже после 200 г. по Р. Х. были возведены первые искусственные насыпи на территории буд. комплекса, названного археологами Акрополем. В V в., с приходом новой династии, возможно, из Тикаля, город был вторично основан. Этот факт известен по более поздним записям; авторы предлагают различные датировки этого события: 420, 427, 435, 460 гг., что может отражать разрыв во времени между собственно приходом мигрантов и офиц. «основанием» города. Вероятно, город назывался Ошвитик. С V по IX в. К. был одним из важных столичных центров области майя, и, согласно надписи 1-й пол. VIII в., правитель К. считал свой город одним из сильнейших наравне с Тикалем, Паленке и Калакмулем. По иероглифическим надписям известны 17 правителей V–IX вв. В период расцвета (VII–VIII вв.) К. был центром небольшого государства (ок. 250 кв. км; город занимал площадь ок. 4 кв. км) с населением 18–25 тыс. чел., однако его влияние распространялось на большую территорию бассейна р. Мотагуа. Самый могущественный из царей К. (13-й), Вашаклахуун Убаах Кавиль («18-й Кролик»; 695–738), проводивший крупнейшие строительные работы, даже привлек в город выходцев немайяских земель (учитывая географическое положение, это было нетрудно сделать), что превратило К. в полиэтничный центр. Но в 738 г. Вашаклахуун потерпел поражение от своего вассала, правителя г. Киригуа, и был принесен в жертву победителями. Это привело, как полагают, к 17-летнему периоду упадка К. и, возможно, прямому подчинению города его бывш. васса-

лу. Археологически упадок не прослеживается, но в течение 10 лет в К. не было воздвигнуто ни одной стелы. Но уже при следующем правителе, «Дым-Раковине», строительство возобновляется: между 749 и 763 гг. была сооружена знаменитая иероглифическая лестница. 16-й правитель Яш-Пак (763–820) столкнулся с трудностями, преодолеть к-рые гос-во не смогло (что не заставило его прекратить храмовое строительство: в частности, им фактически заново возведен т. н. Храм 11). Причину начавшегося при Яш-Паке запустения К. ученые связывают с перенаселенностью долины, вызванным этим процессом истощением ресурсов (лучшие земли были заняты монументальными строениями) и распространением эпидемий, причиной к-рых могло быть в т. ч. недоедание. В числе причин упадка называют также прогрессирующую эрозию почв, снижение их плодородия, нарушение водного баланса и наступление 200-летнего засушливого периода (800–1000). Последний известный правитель династии, Укит Тоок, вступил на трон в 822 г. Как долго он правил, неизвестно, но возведенный в честь этого события алтарь L не был закончен и стал последним монументом, сооруженным в К. В сер. X в. в долину пришло новое, отличное по культуре от прежнего, население, к-рое использовало камни монументальных построек для возведения очень простых домов. Однако в XII в. долина вновь опустела. Местность была заселена спустя 400 лет, с приходом испан. колонистов.

В административном центре города, располагавшемся в его южной части — прямоугольном пространстве, вытянутом по оси «север—юг», находились комплексы храмовых и других монументальных строений и 5 площадей. На большой, или главной, площади было обнаружено много стел и алтарей с иероглифическими надписями. Стелы и алтари не всегда связаны с конкретной постройкой (пирамидой и т. д.), что было особенностью К. (так, в VII в. отдельно стоявшими стелами были маркированы и оба входа в саму долину К.). Главным комплексом был т. н. Акрополь — искусственное 40-метровое возвышение-терраса, на которой были сосредоточены храмовые и дворцовые постройки. Сооружения Акрополя, как и всего



центра города, неоднократно перестраивались и окончательный вид приобрели только в VIII в., заняв площадь 22,5 тыс. кв. км (в 7,5 раза больше, чем Акрополь V в.). Установлено также, что изначально Акрополь образовывали 3 обособленные группы зданий, объединенные в единый комплекс только ок. 600 г. Два сохранившихся храма Акрополя, учитывая обнаруженные на нем несколько богатых гробниц, предположительно были связаны с заупокойным царским культом. Тем более что дверь 2-го из них («строение 22») оформлена как вход в иной мир. Пока известно 4 гробницы, считающиеся царскими: 3 мужские, предположительно определенные как гробницы основателя династии Кинич-Яш-Кук-Мо, его сына и преемника, имя которого неизвестно, и 7-го представителя династии, Балам-Нена (524–532, «Водяная Лилия-Ягуар»), а также женское захоронение, вероятно принадлежавшее царице, возможно супруге Кинич-Яш-Кук-Мо. Офиц. пропаганда подчеркивала его иноземное происхождение — из Тикаля, а при последних правителях утверждали, что основатели династии пришли из Теотиуакана. Именно женское погребение указывает на связи с Теотиуаканом, т. к. в нем обнаружены 2 зеркала из железного колчедана в типично теотиуаканском стиле.

Знаменитым сооружением К. является главный храм (построенный в VIII в.) с т. н. иероглифической лестницей (на нее нанесено 2,5 тыс. иероглифов), на каждой 12-й ступени которой стояла статуя. В городе имелись 3 площадки для игры в мяч. Скульптура в К. выполнялась не из известняка, как в других городах майя, а из вулканического туфа. Надписи на стелах позволяют датировать существование города с 460 по 810 г.

Лит.: Hagen V. W. World of the Maya. N. Y., 1960; Кинжалов Р. В. Культура древних майя. Л., 1971; Гуляев В. И. Города-государства майя. М., 1979; Schele L., Friedel D. A Forest of Kings: the Untold Story of the Ancient Maya. N. Y., 1990; Ко М. Майя: Исчезнувшая цивилизация: легенды и факты. М., 2001; Stierlin H. The Maya: Palaces and Pyramids of the Rainforest. Köln, 2001; Sharer R. Archaeology and History in the Royal Acropolis, Copan, Honduras // www.penn.museum/documents/publications/expedition/PDFs/41-2/Archaeology.pdf [Электр. ресурс].

Н. В. Ракуц

КОПЕРНИК [лат. Copernicus, польск. Kopernik] Николай (19.02.1473, Торунь — 24.05.1543, Фромборк), польск. математик, астроном, создатель гелиоцентрической



Н. Коперник.
Гравюра. XVII в.

модели устройства вселенной. Создание К. гелиоцентрической модели стало одним из ключевых моментов научной революции. Несмотря на формальное противоречие Библии, теория К. долгое время не была официально осуждена католической Церковью.

Жизнь. Отцом К. был краковский торговец Николай Коперник. К 1458 г. Коперник-старший обосновался в Торуне, где женился на Барбаре Ватценроде, дочери Лукаша Ватценроде, многолетнего выборного председателя городского суда; после его смерти (1462) Коперник-старший унаследовал эту должность. Когда в 1483 г. отец К. умер, покровителем семьи Коперников стал дядя К., Лукаш Ватценроде — младший.

К. получил начальное образование в школе при костеле св. Яна в Торуне. После смерти отца он продолжил обучение: по одним свидетельствам — в Влоцлавеке, по другим — в Хелмно, в школе голл. организации Братства общей жизни. Первым учителем-астрономом К. был Николай Вудка — гуманист, преподаватель Влоцлавской школы и Краковского ун-та. В 1491 г. К. поступил в Краковский ун-т, бывший на тот момент крупнейшим центром изучения естественных наук. На период обучения К. в Краковском ун-те пришлось открытие Х. Колумбом Америки, появление кометы в янв. 1492 г., частичное за-

тмение солнца в 1493 г. В ун-те К. изучал трактат «О сфере» И. Сакробоско, геометрию (по «Началам» Евклида), теорию планетных движений, календарь Региомонтана (И. Мюллера), астрологию и «Четверокнижие» Птолемея. По окончании обучения К. не получил ученой степени, что было связано с желанием Лукаша Ватценроде, на тот момент епископа Вармийского, сделать его каноником капитула (это произошло, по-видимому, в 1495) — каноникам, не имевшим научной степени, полагался 3-годовалый отпуск для завершения обучения с сохранением материального обеспечения. В 1496 г. К. отправился в Болонью для изучения светского и церковного права, а также математики и астрономии. В Болонье К. начал изучать древнегреческий язык (Grendler P. The Universities of the Italian Renaissance. Baltimore, 2002. P. 510) и познакомился с рядом мыслителей-гуманистов; для этого периода особенно важны общение и совместная работа с астрономом Д. М. Новарой, к-рый критически относился к господствовавшей тогда астрономии Птолемея.

В 1500 г. из-за близости военных действий К. уехал в Рим, по-видимому, для прохождения практики в папской курии; в том же году он сделал доклад в Римском ун-те Сапиенца, вероятно, на математико-астрономическую тему. В 1501 г. К. пришлось вернуться в Польшу и отчитаться перед капитулом Фромборка (каноником к-рого он был) за отсутствие. Затем он направился в ун-т Падуи для изучения медицины, вызывавшей его интерес, поскольку на то время пришелся расцвет медицинской астрологии, находившейся под влиянием восточной астрономической традиции (Siraisi N. Medieval and Early Renaissance Medicine: An Introd. to Knowledge and Practice. Chicago, 1990. P. 16). В 1503 г. К. получил докторскую степень по каноническому праву в Ферраре.

По возвращении К. в Польшу (не позднее 1507) еп. Лукаш Ватценроде добился для него статуса внешнего каноника капитула и сделал его своим секретарем и лейб-медиком. К. обосновался в епископской резиденции и по сути являлся правой рукой епископа в условиях крайней политической напряженности между Вармией и Тевтонским орденом: К. сопровождал Ватцен-

роде на сеймиках, на переговорах и при дворе (1512).

В 1510 г. К. был назначен канцлером капитула, но приступил к своим обязанностям во Фромборке лишь в 1513 г. После смерти Ватценроде в 1512 г. К. не столько утратил могущественного покровителя, сколько унаследовал обширные связи своего дяди. В 1516 г. К. становится на 3 года управляющим владениями капитула в Ольштыне и Пененжно, а через год — комиссаром Вармии. В кон. 1520 г. К. вновь избран администратором владений капитула в Ольштыне и Пененжно. Во время войны между польск. кор. Сигизмундом и Тевтонским орденом К. стал управляющим Ольштыны; благодаря принятым им оборонительным мерам ордену не удалось захватить город. В нач. 1521 г. в результате переговоров, в к-рых К. принимал участие, было заключено перемирие между Тевтонским орденом и Польшей, и Вармии были предоставлены гарантии безопасности от набегов рыцарей. После смерти еп. Фабиана Лузьянского в нач. 1523 г. К., как администратор владений капитула, становится фактическим управляющим всей Вармией.

К. занимался вопросом монетной реформы (в кон. 20-х гг. XVI в. принимал участие в ее обсуждении) и составлением карты Польши (1529, вместе с А. Скультети). Все это время К. не оставлял астрономических изысканий. На момент отъезда из Италии его волновали вопросы движения полюсов, неподвижности небес, центрального положения земли, вечности мира и обитаемости экватора (об этом свидетельствуют записи на полях принадлежавшей К. кн. «Сфера мира» Сакробоско). По-видимому, к 1530 г., когда сократилась его общественная деятельность, он закончил и работу над трактатом «О вращениях небесных сфер», к-рый, однако, тогда не был издан. На протяжении 30-х гг. XVI в. К. продолжал заниматься астрономией и медициной. В 1539 г. из Виттенберга к К. для лучшего знакомства с его теорией приехал Ретик (Г. И. фон Лаухен), сыгравший решающую роль в распространении его идей и в публикации трактата «О вращениях...». Вскоре после получения экземпляра издания этого труда К. скончался; похоронен в кафедральном соборе Фромборка.

Сочинения. «Малый комментарий» (Commentariolus) написан не позднее 1514 г.; при жизни К. не был издан, ходил в списках, к-рые К. распространял среди друзей и коллег (Rosen. 1971. P. 343). После смерти К. «Малый комментарий» был надолго забыт, один из его списков был обнаружен лишь во 2-й пол. XIX в. и опубликован в 1878 г. «Малый комментарий» лишен математических доказательств и содержит раннюю версию коперниканской астрономии.

В 1524 г. К. написал «Послание против Вернера» — критику сочинения нем. математика и астронома И. Вернера (1468–1522) «Письмо о движении восьмой сферы». К. указал Вернеру на ошибки в вычислениях, однако критика не касалась его космологических убеждений.

Появление сочинений К. о чеканке монет связано с тем, что после окончания Тринадцатилетней войны в Польше Гданьск, Торунь и Эльблонг имели свои монетные дворы; постепенно содержание серебра в монетах уменьшалось, росли цены и падало благосостояние населения. Самым полным текстом К. на экономическую тему считается «Трактат о чеканке монет» (Monetae Cudentae Ratio), опубликованный в 1526 г. В нем К. сформулировал закон вытеснения полноценных денег неполноценными, известный как закон Коперника—Грешема.

К. выполнил перевод на латынь писем визант. автора VII в. *Феофилакта Симокатты*. Перевод К. был издан в 1509 г. в Кракове с заголовком: «Нравственные, сельские и любовные письма схоластика Феофилакта Симокатты в латинском переводе Николая Коперника, в Кракове, в типографии Иоанна Галлера, в год спасения нашего 1509». Текст писем сопровождается длинным стихотворением Вавженца (Лаврентия) Корвина, включающим посвящение Лукашу Ватценроде.

«О вращениях небесных сфер». Коперник завершил свой главный труд к 1539 г. Трактат состоит из 6 книг: в 1-й и 2-й книгах описана модель гелиоцентрической вселенной — порядок расположения небесных тел относительно солнца и отношение между порядком планет и периодом их обращений; 3-я книга посвящена прецессии равноденствий; в 4-й описывается движение Луны; 5-я и 6-я соответст-

венно описывают долготы и широты планет.

К. следует представлениям своего времени, согласно к-рым вселенная конечна и имеет сферическую форму, а все звезды расположены на звездной сфере и находятся на одинаковом расстоянии от центральной точки. Новым в модели К. было утверждение о том, что звездная сфера неподвижна (а не обращается вокруг Земли каждые сутки); напротив, Земля вращается вокруг своей оси с запада на восток, что и создает для наблюдателя эффект вращения звезд и Солнца. Кроме того, К. постулировал еще одно движение Земли — орбитальное вращение вокруг солнца с периодом в 1 год; т. о., Солнце в модели К. становится центром орбитального вращения Земли и др. планет. Доказательная база К. основывалась не на новых, а на уже хорошо известных в его время данных наблюдений: он смог показать, что его теория дает более простые и более точные объяснения существующим фактам.

Трактат был издан в 1543 г. И. Петреусом. Ретик намеревался самостоятельно руководить подготовкой к изданию, но ему это не удалось из-за необходимости вести преподавательскую деятельность в Лейпцигском ун-те. Ретик поручил проследить за изданием протестант. свящ. Андреасу *Озиандеру* (1498–1552), интересовавшемуся математикой и астрономией. Озиандер написал к трактату «О вращениях...» анонимное предисловие, в к-ром основные положения теории К. представлены как гипотезы. Это предисловие сгладило реакцию на сочинение, но было осуждено Ретиком, и близким другом К. еп. Тидеманном Гизе.

К. и Церковь. Астрономические идеи К. были широко известны в Европе задолго до публикации трактата «О вращениях...». В 1533 г. кард. И. А. Видманнштеттер делал доклад при дворе папы *Климента VII*, в котором представил гелиоцентрический подход к вопросу устройства вселенной. Возможно, Видманнштеттер узнал об изысканиях К. от Теодориха фон Редена, представителя Вармийской епархии в Риме (Rosen. 1971. P. 387). Интерес к астрономическим новациям при папском дворе диктовался необходимостью календарной реформы. По мнению нек-рых исследователей,



само создание гелиоцентрической модели мира К. было предпринято ради календарной реформы (Ravetz J. The Origin of the Copernican Revolution // Scientific American. 1977. N 236. P. 88–98), однако этот взгляд не находит подтверждения (Дмитриев. 2006. С. 223).

После публикации трактата «О вращениях...» не последовало никакой офици. церковной реакции. Доминиканский богослов и философ Б. Спино, пользовавшийся особенным уважением папы, планировал заняться опровержением теории К., однако скончался в апр. 1547 г. Доминиканец-астроном Дж. М. Толосани, друг Спино, включил в свой трактат «О чистейшей истине Божественных Писаний, против человеческих ошибок» отрывок, посвященный критике учения К. с философских и теологических позиций. Работа Толосани осталась неопубликованной из-за его смерти в 1549 г. Аргументация Толосани опиралась на Свящ. Писание, в к-ром, по его мнению, имплицитно присутствует аристотелевское и птолемеевское понимание устройства вселенной. Для подтверждения своей т. зр. он привлек соответствующие библейские тексты, толкуя их в рамках принятой в то время геоцентрической модели (Еккл 1. 4–5; 2 Кор 12. 2). Вместе с тем он не считал необходимым подробно опровергать взгляды К., т. к. всякий, кто отстает от аристотелевского подхода, отстает от рациональных принципов понимания мира и впадает в заблуждение пифагорейцев, неправота к-рых была продемонстрирована уже Фомой Аквинским (Marzi. 1897; Omodeo. 2014).

Теория К. подвергалась критике и со стороны протестант. богословов из-за ее видимого несоответствия Библии. Имеется свидетельство об устной беседе М. Лютера, в которой он неодобрительно отозвался о взглядах К., не называя его по имени (он говорил о некоем «новом астрологе»). Лютер ссылаясь на библейский рассказ о битве израильтян в Гаваоне. Пока народ сражался, Иисус Навин воскликнул: «Стой, солнце, над Гаваоном, и луна, над долиною Аиалонскою!» — после чего Солнце и Луна оставались на своем месте до окончания битвы (Нав 10. 12–13). Поскольку Иисус Навин приказал остановиться Солнцу, а не Земле, гелиоцентрическая модель К., по мнению Лютера, противоре-

чит Писанию и потому не может быть верной (Kobe. 1998).

Ф. Меланхтон, познакомившийся с теорией К. в изложении Ретика, подверг ее критике в лекциях, опубликованных в 1549 г. По его мнению, гелиоцентрическая модель противоречит Свящ. Писанию и ее можно опровергнуть научно на основании учения Аристотеля о простом движении. Несмотря на это, Меланхтон одобрительно отзывался в своих лекциях о модели К. для движения Луны, а также использовал некоторые из его данных для своих расчетов. В следующем издании лекций Меланхтон смягчил критику взглядов К., и в целом его отношение было менее враждебным, чем у Лютера (Westman. 1975).

Впервые офици. отрицательная реакция на сочинения К. со стороны католич. Церкви последовала значительно позже, в связи с осуждением Г. Галлея. В 1616 г. соч. «О вращениях...» было внесено в Индекс запрещенных книг, однако в 1620 г. было снова разрешено после внесения в новое издание исправлений: из текста были изъяты утверждения о несомненности гелиоцентрического устройства вселенной.

Лит.: Marzi D. Giovanni Maria Tolosani e Giovanni Lucida Samoteo // Miscelanea storica della Valdelsa. 1897. T. 5. Fasc. 1. P. 32–62; Rosen E. Three Copernican Treatises. N. Y., 1971; Westman R. S. The Melanchthon Circle, Reticus, and the Wittenberg Interpretation of the Copernican Theory // Isis. 1975. Vol. 66. N 2. P. 164–193; idem. The Copernican Question: Prognostication, Skepticism, and Celestial Order. Berkeley etc., 2011; Kobe D. H. Copernicus and Martin Luther: An Encounter between Science and Religion // American J. of Physics. 1998. Vol. 66. P. 190–196; Дмитриев И. С. Искушение святого Коперника: научные корни научной революции. СПб., 2006; Goddu A. Copernicus and the Aristotelian Tradition: Education, Reading and Philosophy in Copernicus's Path to Heliocentrism. Leiden etc., 2010; Omodeo P. D. Copernicus in the Cultural Debates of the Renaissance: Reception, Legacy, Transformation. Leiden etc., 2014.

М. А. Пономарёва

КОПИЕ [греч. λόγυη; слав. копѣ], в богослужении правосл. Церкви нож с обоюдоострым лезвием, по форме напоминающим наконечник копья, используемый для изымания Агнца и поминальных частиц на проскомидии. В традиции Русской Церкви К. также применяется для нарезания («раздробления») Агнца на части перед причащением.

Впервые К. упоминается прп. Феодором Студитом (Theod. Stud. Adv. iconomach. 7. 1 // PG. 99. Col. 489)

и в толковании на Божественную литургию VIII в., озаглавленном как «Церковная история» и приписываемом в рукописях свт. Василию Великому либо свт. Герману I К-польскому; использование ножа при совершении Евхаристии явно предполагается и в рассказе св. Григория Декаполита (Sermo historicus // ActaSS. Apr. T. 2. P. 583; PG. 100. Col. 1201). При этом в «Церковной истории» об использовании К. при совершении проскомидии говорится уже достаточно подробно. В этом литургическом комментарии приготовление Агнца из просфоры с помощью К. символически связывается с Ис 53. 7: *ѡкѡ ѡвчѣ на заколѣнїе ве. дѣса и ѡкѡ ѡгнець непорѡченъ, прѡмѡ стрїгѡцагѡ егѡ безгласенъ* (см.: Brightman F. E. The «Historia Mystagogica» and Other Greek Comment. on Byzantine Liturgy // JThSt. 1908. Vol. 9. P. 264). Используемые автором комментария слова, в частности греч. слово *ἀλοκέτρομα* (стричь, состригать, обстригать), позволяют предположить здесь ссылку на древнюю практику, когда просфора обстригивалась (очищалась) К. от корок (см.: Бернацкий М. М., Желтов М., диак. Вопросы митр. Или Критского: свидетельства об особенностях совершения Божественной литургии в XII в. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. 2005. Вып. 1. С. 35). В дополненной редакции «Церковной истории» говорится, что К. символизирует копы, к-рым св. Лонгин сотник пронзил ребра Спасителя (PG. 98. Col. 397C). Также отмечается прободение Агнца К. (Ibid. Col. 3960).

Использование К. фиксируется в рубриках чина протесиса в XI–XII вв., совершать чин мог диакон (Муретов. 1895. С. 233–235). Это также подтверждается в «Протеории» Николая Андидского (XII в.), где сказано, что в Великой ц. диакон вырезает из просфоры Агнец «железным предметом (σίδηρο τιλί)», который называется К. (PG. 140. Col. 429B). В сер. XI в. кард. Гумберт критиковал греков за то, что они используют для литургии обычный хлеб, вырезая из него части с помощью «железного копья» и нарушая тем самым целостность Тела Христова ([Dialogus] adversus Graecorum calumnias. 33 // PL. 143. Col. 951).

Внешняя форма копья была придана этому литургическому предмету, видимо, не сразу. Так, на мозаи-





ке «Евхаристия» в соборе Софии Киевской К., лежащее на престоле (2-й предмет справа), выглядит как обычный нож с узким лезвием (Лазарев В. Н. Мозаики Софии Киев-

и ориентирующихся на ее традицию Церквей К. освящается по «Чину благословения новых сосудов церковных» (см.: Никольский. Устав. С. 18). К. включается в число священных сосудов (в составе т. н. евхаристического набора). Именно



Копие.
Посл. четв. XVII в.
(ГВСМЗ)

ской. М., 1960. Табл. 33). В «Изъяснении Божественной литургии» Николая Кавасилы (сер. XIV в.) помимо символической интерпретации К. сообщается и о его форме: оно получило свое название и изготавливается в виде копья потому, что символизирует копье, к-рым был пронзен на кресте Христос; толкование сопровождается цитатой из Ин 19. 34: ἑδίνης ὡς βλήνως κοπίεμας ῥέβρα ἕγω πρόβαδῆ (Nicol. Cabas. Sacr. Liturg. interpr. 8 // PG. 150. Col. 385A; также см.: толкование на Божественную литургию

в этом качестве при архиерейском богослужении или при сослужении нескольких священников К. может нести в руках один из священников на великом входе (напр., см.: Чиновник. Ч. 1. С. 83).

В духовном значении К. уподобляется кресту: оно, как и крест, будучи орудием смерти, становится во Христе орудием спасения верующих для жизни вечной в славе Царства Небесного (НКС. 1983. Т. 4. С. 92). Как и крест, К. может использоваться для водосвящения. Вероятно, это связано с древним к-польским почитанием реликвии, отождествляющейся с копьем, которым сотник Лонгин пронзил ребро Спасителя, — поклонение этому копью совершалось в Св. Софии в



Копие
в сцене «Евхаристия».
Мозаика собора Св. Софии
в Киеве. 40-е гг. XI в.

XV в. Симеона, архиеп. Фессалонийского (Sym. Thessal. De Sacra liturgia. 84 // PG. 155. Col. 264B)).

Рукоять К. иногда увенчивается крестом. Иногда крест бывает вырезан в центре лезвия. В повседневной богослужебной практике обычно используется несколько К.: большего размера — для изъятия Агнца, меньшего — для прочих просфор. В традиции грекоязычных Церквей, где распространены просфоры с неск. печатями, в качестве К. для изъятия Агнца может использоваться большей хлебный нож с волнообразным лезвием.

Особый чин освящения К. не предусмотрен; в практике Русской

же, как в рамках соответствующей церемонии в воду погружали часть честного древа Креста Господня. Как бы то ни было, в совр. правосл. богослужебных книгах приводится чин «Егда крест творит священник на страсть недуга со святым копием», состоящий в том, что во время проскомидии священник погружает К. в воду с чтением тропарей в честь Крестного подвига Спасителя; освященная таким способом вода подается болящим для излечения.

Лит.: Муртов С. Д. Ист. обзор чинопоследования проскомидии до «Устава литургии» К-польского Патр. Филофея: Опыт ист.-литург. исслед. М., 1895; Braun J. Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung. München, 1932. S. 464–465; Man-

dala M. La protesi della liturgia nel rito byzantino-greco. Grottaferrata, 1935; НКС. 1983. Т. 4. С. 91–92.

КОПИТАР [Kopitar] Варфоломей (Ерней) Бартол (21(23?).08.1780, Репне, совр. Словения — 11.08.1844, Вена), словенский филолог-славист, один из основоположников славистики. Род. в крестьянской семье, начальное образование получил в деревенской школе. В 1790–1800 гг. учился в гимназии в Любляне. В 1799 г. поступил в дом барона З. Цойса как домашний учитель, позже был личным секретарем, библиотекарем и хранителем минералогического кабинета. За 8 лет работы в доме Цойса, к-рый являлся центром интеллектуальной жизни Любляны, К. изучал естественные науки, философию, античную культуру, языки (итальянский, французский, английский, древне- и новогреческий), историю слав. народов, научился читать кириллические и глаголические рукописи. В 1808 г. при поддержке Цойса переехал в Вену для изучения юриспруденции, но через 2 года посвятил себя филологической деятельности. Был редактором научно-лит. изданий «Летопись австрийской литературы и искусства» (Annalen der österreichischen Literatur und Kunst), «Отечественный журнал» (Vaterländische Blätter), «Венская литературная газета» (Wiener allgemeine Literaturzeitung), «Ежегодник по литературе» (Jahrbuch der Literatur) и др., в которых публиковал статьи по проблемам славистики, палеославистики, германистики и классической филологии. В 1810 г. был назначен цензором слав. и греч. книг, оставался им до смерти. В том же году стал скриптором Венской придворной б-ки, в 1821 г. — 4-м хранителем б-ки, в 1827 г. — 2-м, а в 1844 г. — 1-м и получил чин придворного советника.

Первой работой К. в области славистики стала «Грамматика славянского языка Крайны, Каринтии и Штирии» (Grammatik der slavischen Sprachen in Krain, Kärnten und Steyermark. Laibach, 1808) с описанием норм словен. лит. языка и критическим обзором словен. лит.-ры. В 1808 г. К. направил письмо слависту Й. Добровскому, к-рое стало началом плодотворной переписки, продолжавшейся более 20 лет (опубл. И. В. Ягичем). В 1820–1821 гг. К.



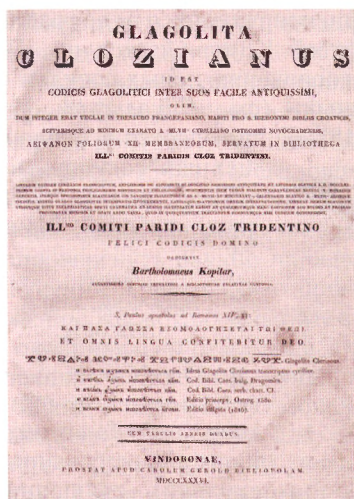


участвовал в создании Добровским грамматики старослав. языка «Грамматика языка славянского по древнему наречию» (*Institutiones linguae slavicae dialecti veteris*. W., 1822 (рус. пер.: СПб., 1833–1834. 3 ч.)).

С 1813 г. К. сотрудничал с Вуком Караджичем, к-рый считал его своим учителем и фактически реализовал филологическую программу К. при проведении реформы серб. лит. языка и серб. кириллицы.

Особую роль для развития славяноведения сыграли поиск, изучение и издание К. памятников слав. письменности. Для Венской придворной б-ки (ныне Австрийская национальная б-ка в Вене) в 1826–1827 гг. он приобрел 12 слав. рукописей из афонских мон-рей Зограф и Хиландар, в т. ч. список XIV в. Учительного Евангелия Константина, еп. Болгарского, и сборник кон. XIV в. полемических сочинений имп. Иоанна VI Кантакузина (мон. Иоасафа) (*Vindob. slav.* N 40 и 39). К. ввел в научный оборот среднеболг. Постную Триодь XIII в. (Любляна. Университетская б-ка. Cod. Kor. 9). Главным его трудом стало издание одного из древнейших глаголических старослав. памятников, *Клоцева сборника* (*Glagolita Clotzianus*. W., 1836), к-рое кроме глаголического текста содержит его перевод на лат. язык, текст греч. источника и параллели из др. слав. памятников. В это издание К. также включил тексты *Фрейзингенских отрывков*, отдельную публикацию к-рых с переводом на лат. язык, научным комментарием и словарем он готовил в 1826–1828 гг., но его опередил А. Х. Востоков, издавший этот памятник в 1827 г. В нач. 30-х гг. XIX в. в Реймской городской б-ке К. нашел считавшуюся утраченной церковнослав. пергаменную рукопись *Реймского Евангелия*. В 30-х гг. XIX в. К. изучал Супрасльскую рукопись, но издать ее не успел. Наблюдения над рукописями Ассеманиева Евангелия, Болонской Псалтыри и «Хроники» Константина Манасси он опубликовал в сопроводительном тексте в издании словаря Исихия Милетского — греч. рукописи с рус. глоссами (*Vindob. N 171*) «*Nesychii glossographi discipulus et epiglossistes russus in ipsa Constantinopoli sec. XII–XIII*» (*Vindobonae*, 1839. Charleston, 2010).

В истории слав. филологии имя К. связано с паннонской теорией о происхождении старослав. языка,



Титульный лист кн.: Jernej Kopitar. *Glagolita Clozianus*. Caecolum Gerold, 1836

послужившей основой для полемики славистов о хронологическом и генетическом соотношении слав. азбук. Основные тезисы этой теории К. изложил в рецензиях на книги Добровского «Грамматика языка славянского по древнему наречию», «Кирилл и Мефодий, апостолы славян (Cyril und Method, der Slawen Apostel. Prag, 1823) и в предисловии к изданию сборника Клоца (*Glagolita Clotzianus*. 1836). Согласно этой теории, в основе старослав. языка лежит диалект жителей Паннонии, где в тот период жили предки совр. словенцев. Главными аргументами К. в пользу теории были следующие. Святыне Кирилл и Мефодий некое время работали в Паннонии, княжество Коцела входило в сферу их влияния, следов., они должны были создать старослав. язык на словен. диалектной основе. Также К. отметил наличие в языке старославянских памятников ряда слов латинского и немецкого происхождения (олтарь, крсты, крстити, цркъьгь, мьнихы, цесарь, оцты, посты, попы, оупывати), к-рые могли появиться только на территории распространения рим. и нем. влияния, т. е. в Паннонии, а не в Болгарии.

Большое внимание К. уделял вопросу хронологии слав. азбук — глаголицы и кириллицы, его взгляды на их временное соотношение претерпели эволюцию. В «Грамматике слав. языка» он поддержал концепцию Добровского, считавшего глаголицу поздним явлением (XIV в.), возникшим в Хорватии. Но позже, проанализировав сборник Клоца, он первым выдвинул гипотезу о древ-

ности глаголицы и о ее изобретении равноап. Кириллом.

К. активно занимался просветительской деятельностью и организацией научных исследований. При его участии в 1817 г. в Люблянском лицее была создана кафедра словенского языка. Он планировал открыть в Вене центр слав. исследований, содействовал основанию в Венском ун-те слав. кафедры (открыта в 1849 и возглавлена его учеником Ф. Кс. Миклошичем).

Соч.: *Ursprung der slavischen Liturgie in Pannonien // Der österreichische Geschichtsforscher*. W., 1838. Bd. 1. N 14. S. 501–515; *Prolegomena historica in Evangelia slavice quibus olim in Regum Francorum olio sacro inungendorum solemnibus uti solebat ecclesia Remensis // Slavische Bibliothek, oder Beiträge zur slav. Philologie und Geschichte*. W., 1851. Bd. 1. S. 57–84; *Selbstbiographie // Ibid.* S. 1–18; *Kleinere Schriften sprachwissenschaftlichen, geschichtlichen, ethnographischen und rechtshistorischen Inhalts*. W., 1857; *J. Kopitarja spisi / Prered. R. Nahtigal. Ljubljana, 1944*. Knj. 1: 1818–1824; 1945. Knj. 2: 1825–1834. Лит.: *Mat. J. Kopitarjeva spomenica*. Ljubljana, 1880; *Jagич И. В.* Письма Добровского и Копитара в повременном порядке. СПб., 1885. (СБОРЯС; 39); *он же.* Новые письма Добровского, Копитара и др. юго-зап. славян. СПб., 1897. (СБОРЯС; 62); *он же.* История слав. филологии. СПб., 1910. С. 186–214; *Ильинский Г. А.* Рукописи Копитара в Люблянской лицейской б-ке // *ИОРЯС*. 1904. Т. 9. Кн. 1. С. 247–272; *он же.* Копитарова Триодь XIII в. // *РФВ*. 1906. Т. 55. № 1. С. 199–215; *Петровский Н. М.* Первые годы деятельности В. Копитара. Каз., 1906; *он же.* Копитарь и «*Institutiones linguae slavicae dialecti veteris*» Добровского. СПб., 1911; *он же.* Библиографический список трудов В. Копитара. Варшава, 1912; *Менкаджиева В.* Копитар Б. // *КМЕ*. 1995. Т. 2. С. 442–445.

Е. А. Кузьмина

КОПОРИН, жен. мон-рь в честь перенесения мощей св. архидиак. Стефана Браничевской епархии Сербской Православной Церкви. Находится в одноименном селе возле г. Велика-Плана (Сербия). Задужбина св. серб. деспота Стефана Лазаревича (1389–1427). Изначально был освящен во имя архангелов Гавриила и Михаила. Упомянут в турецких реестрах в 1516 и 1572 гг. Впоследствии был разрушен. Возобновлен лишь в 1880 г. В 1958 г. из мужского был преобразован в женский: в него были переведены 9 монахинь во главе с мон. Саррой (Джукетич) из монастыря Челие. Архитектура каменного храма принадлежит к моравской школе, но имеет нетипичную прямоугольную основу, апсиду неправильной округлой формы, а купол опирается



на пилястры. Росписи храма датируются периодом после 1402 г. и на основе композиционных и стилистических особенностей приписываются ученикам мастерской митр. Пелагонийско-Прилепского *Иоанна* и его брата иером. Макария (*Джурич В.* Византийские фрески: Средневековье. Сербия, Далмация и слав. Македония. М., 2000. С. 252, 287–288). Иконостас был выполнен в сер. XIX в.



Собор в честь перенесения мощей св. архидиакона Стефана в мон-ре Копорин. 1389–1427 гг.

иконописцем Дмитрием Посниковичем. В монастырский комплекс также входят 3 жилых корпуса (1962, 1977), в т. ч. «Прокин конак» (1997), гостиница для паломников (1969) и 2 трапезные (1966 и 1988). В 1951 г. комплекс был признан памятником архитектуры и взят под защиту государства, в 1979 г. получил статус памятника важного значения. Благодаря реставрационным работам храма был возвращен средневековый вид.

В ходе ремонтных работ в 1977 г. в сев.-зап. углу храма под фреской св. Стефана Лазаревича была обнаружена гробница с останками, которые антрополог С. Живанович атрибутировал этому деспоту, хотя ранее считалось, что он похоронен в мон-ре *Манасия*. В окт. 1989 г. эти мощи были торжественно поставлены в храм К. Но в 2006 г. в храме мон-ря *Манасия* были обретены останки, к-рые также атрибутировали Стефану Лазаревичу, поэтому вопрос атрибуции останков, найденных в К., остается дискуссионным. Лит.: *Янкович М.* Епископији и митрополије Српске цркве у средњем веку. Београд, 1985. С. 53, 96–97, 129; *Милеуснић С.* Манастири Србије: Велика илустрована енцикл. Нови Сад, 2002. С. 497–499; *Милошевић Р.* Манастир Копорин: 1402–2002. Смедерево, 2002.

Н. Радосавлевић

КОПОРСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Ленинградской епархии, существовало в авг. 1927 — янв. 1928 г., названо по с. Копорье (ныне Ленинградской обл.) (крепость Копорье была основана в 1279). Единственным архиереем, занимавшим кафедру, был еп. *Сергий (Дружинин)*. С 1920 г., будучи архимандритом, он служил настоятелем приходской ц. во имя прмч. Андрея Критского вблизи ст. Володарская (Сергиево), в 3 км от с.-петербургской *Троице-Сергиевой пуст.* Обновленческое Высшее церковное управление архим. Сергей категорически отверг, и приход ц. прмч. Андрея Критского стал одним из учредителей т. н. Петроградской автокефалии, активно борющейся с обновленчеством. 23 нояб. 1924 г. патриарх Московский и всея России св. *Тихон* возглавил в Москве хиротонию архим. Сергия во епископа Нарвского, викария Ленинградской епархии. Поскольку по мирному договору 1921 г. Советская Россия уступила Нарву Эстонии, еп. Сергей продолжал служить в храме на ст. Володарская. В авг. 1927 г. указом заместителя Патриаршего местоблестителя митр. *Сергия (Страгородского)* еп. Сергей был уволен на покой с титулом «епископ Копорский» (о том, что в 1927 Сергей был «заштатным епископом Копорским», говорится в деянии заместителя Патриаршего местоблестителя и Временного при нем Патриаршего Синода от 29 марта 1928 — Акты свт. Тихона. С. 587). Возможно, смещение еп. Сергия произошло по желанию управлявшего Ленинградской епархией Петергофского еп. *Николая (Ярушевича)*.

Вскоре после зарождения *иосифлянства*, 26 дек. 1927 г., еп. Сергей вместе с Гдовским еп. *Димитрием (Любимовым)* подписал акт об отделении от заместителя Патриаршего местоблестителя митр. Сергия. 30 дек. постановлением заместителя Патриаршего местоблестителя и Синода еп. Сергей был запрещен в священнослужении и, «устрашенный наказанием», временно отмежевался от иосифлян. После письма бывш. Ленинградского митр. *Иосифа (Петровых)* от 7 янв. 1928 г. с одобрением отхода от митр. Сергия Копорский епископ вернулся к единомышленникам. В результате заместитель местоблестителя и Временный Патриарший Синод 25 янв. постановили еп. Сергия, «давшего

обещание отмежеваться от раздорников и быть верным и послушным сыном православной Церкви и высшей церковной иерархии, но не исполнившего данного им обещания и продолжающего служить в состоянии запрещения... лишить титула Копорского, оставив на покое под запрещением и предать его каноническому суду православных епископов» (Там же. С. 565). Еще одним постановлением митр. Сергия и Синода, от 11 апр. 1928 г., эти прещения были оставлены в силе.

Еп. Сергей не подчинился, он вновь стал именоваться, как и до увольнения на покой, епископом Нарвским и постепенно вошел в число руководителей иосифлянского движения. Поскольку Нарва находилась на территории Эстонии, еп. Сергей фактически продолжил управление К. в до дек. 1930 г. После ареста 29 нояб. 1929 г. Гдовского архиеп. Димитрия еп. Сергей ок. года был управляющим иосифлянской Ленинградской епархией и фактическим руководителем движения *истинно православных христиан* на всей территории страны. 7 дек. 1930 г. он был арестован по групповому делу «Истинно-православной Церкви», 8 окт. 1931 г. приговорен к 5 годам лишения свободы. Впосл. К. в. не замещалось.

Арх.: Архив УФСБ по С.-Петербургу и Ленинградской обл. Ф. арх.-след. дел. Д. П–83017; ГА Респ. Марий Эл. Ф. 1086. Оп. 7. Д. 909, 910; ЦГА СПб. Ф. 491. Оп. 35. Д. 31.

Ист.: Акты свт. Тихона. С. 565–566, 587, 605–606; *Чельцов М. П., прот.* В чем причина церковной разлуки в 1920–1930-е гг. / Опубл.: В. В. Антонов // Минувшее. М.; СПб., 1994. Т. 17. С. 432–467; *Чуков Н., прот.* Один год моей жизни: Страницы из дневника / Опубл.: В. В. Антонов // Там же. Т. 15. С. 590–592; *Андреева М. Ф., Можанская А. Ф.* По прочтении «Синодика» // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2010. Вып. 2. № 1(34). С. 59–83.

Лит.: *Антонов В. В.* Священномученик еп. Сергей (Дружинин) // Правосл. жизнь. Джорд., 1996. № 2. С. 3–8; он же. Еще раз о священномученике Сергии (Дружинине) // Там же. 1998. № 2. С. 18–21; *Коняев Н. М.* «Талант к православию»: Приходская жизнь. СПб., 2002; *Шкаровский М. В.* Еп. Сергей (Дружинин) // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2005. № 1. С. 116–140.

М. В. Шкаровский

КОПРИЙ [греч. Κόπρις] (IV в.), прп. (пам. 9 июля), иером. Сведения о К. сохранились в «Лавсаике» (Повестновании о жизни святых и блаженных отцов) Палладия, еп. Еленопольского. Во время странствий по егип. пустыне (ок. 388) Палладий



познакомился с К., которому к моменту их встречи было почти 90 лет; он являлся настоятелем большого мон-ря (50 чел. братии). Имел дар чудотворения: врачевал болезни, изгонял демонов. На Палладия и его спутников К. произвел впечатление очень смиренного человека; старец говорил, что не он, а его предшественники, преподобные отцы, были истинными чудотворцами.

Пока К. беседовал с гостями, в обитель пришел некий местный житель с корзиной, наполненной песком. К. объяснил удивленному Палладию, что местные земли всегда приносили скудный урожай, и крестьяне, когда приняли христианство, пришли в обитель с просьбой помолиться о всходах. К. сказал им, что если они будут верить в Бога, то и песок, который у них под ногами, принесет плод. Крестьяне набрали песок из пустыни и посеяли его вместе с зерном, и с тех пор их земли стали самыми плодородными в Египте, а местные жители ежегодно приходят в обитель за благословением.

К. рассказал о неск. эпизодах из своей жизни по просьбе Палладия, который убедил его в том, что его история послужит для духовной пользы слушателей. Однажды преподобный одержал победу в споре с приверженцем ереси манихейства. Тот смущал народ своим лжеучением и не слушал доводов К. Тогда подвижник предложил еретiku вместе с ним войти в огонь. Перед К. пламя расступилось, а опирающегося манихея, которого толкнули в огонь свидетели спора, пламя обожгло, и он был посрамлен. К. своей проповедью и чудесами обращал в христианство язычников.

Память К. в совр. календаре Элладской Православной Церкви отсутствует.

Ист.: *Palladius. Lausiac. 54.*

Лит.: *Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 3. С. 262; Кόπρις // ОНЕ. Т. 7. С. 802–803.*

О. Н. А.

КОПРИЙ [греч. Κόπρις, (Κόπρις)] († ок. 530), прп. Палестинский (пам. 24 сент.). В нек-рых визант. Синаксарях (напр., Paris. gr. 1582, XIV в.; Гим. Син. греч. № 395 (303), XVI–XVII вв.) приводится краткое сказание о К., согласно которому он род. на навозной куче у стен мон-ря прп. Феодосия Великого (424–529)

в Иудейской пустыне, недалеко от Иерусалима. Его мать вместе с др. людьми, спасаясь от нашествия агарян (грабителей-кочевников), бежала в обитель преподобного. После ухода кочевников монахи нашли ребенка и, приняв его по повелению прп. Феодосия, дали мальчику имя Коприй (от греч. κόπρις — навозная куча). С детства К. обладал чудесным даром общения с животными: пока он был младенцем, всякий раз, когда подходило время кормления, к нему с гор сама, без принуждения, спускалась коза и питала его молоком. Так происходило до тех пор, пока К. не начал вкушать твердую пищу. Повзрослев, К. вел праведную жизнь и был любим прп. Феодосием. Он стяжал благодать Св. Духа, так что даже дикие звери слушались его: однажды, увидев, что медведица ест латук в монастырском огороде, К. вывел ее оттуда за ухо, и животное больше не осмеливалось приходить. В др. раз, когда К. поднимался на гору с ослом, чтобы привезти дрова для мон-ря, к нему приблизился медведь и ранил осла. Тогда преподобный взвалил на зверя дрова и велел выполнять работу осла, пока тот не поправится. Во время послушания на кухне К. увидел, что бобы, варившиеся в котле, сильно бурлят и жидкость переливается через край. Не найдя подходящей ложки, святой опустил в котел руку, но при этом сам не обжегся. К., украшенный многими добродетелями, удостоился священнического сана и дожил до 90 лет. Несмотря на преклонный возраст, он не прекращал совершать прикровенные молитвы, во время которых ему часто являлся уже почивший прп. Феодосий Великий. Он предсказал К. близость кончины. После этого К. недолго болел, простился с братией мон-ря и отошел ко Господу.

В зап. церковных Календарях память К. отсутствует.

Ист.: *BHG, N 2081; ActaSS. Sept. T. 6. P. 661; SynCP. Col. 75–78; Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 1. С. 196–198; ЖСв. Сент. С. 479–480; Синаксарь: Жития святых Православной Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 1: Сент.—Окт. С. 326–327. Лит.: *Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 297; Van Doren R. Copre // DHGE. Т. 13. Col. 802; Κόπρις // ОНЕ. Т. 7. С. 803; Sauret J.-M. Coprio // BibISS. Vol. 4. Col. 167–168; Σαφρόνιος (Εβστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 256.**

Е. М. Беленькая

КОПРИЙ, прп. Печенгский — см. *Авраамий и Коприй Печенгские.*

КОПРИЙ, мч. (пам. 9 июля, 17 дек.) — см. *Патермуфий, Коприй и Александр*, мученики Египетские.

КОПТСКАЯ КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ, одна из *Восточных католических Церквей*; образована *коптами*, соединившимися с Римско-католической Церковью с сохранением александрийского обряда *Коптской Церкви*. Возглавляет К. к. Ц. Александрийский патриарх коптов (с 15 янв. 2013 Ибрагим Исаак Сидрак); его резиденция находится в Каире (Египет). Патриарший кафедральный собор Пресв. Богородицы расположен в районе Каира Мадинат-Наср. К. к. Ц. состоит из патриаршего диоцеза Александрия и 6 еп-ств в Египте (Асьют, Ги-за, Исмаилия, Луксор, Эль-Минья и Сохаг). Глава копт. католич. Патриархата избирается Синодом К. к. Ц., после чего папа Римский утверждает избранного патриарха; ему вручается *паллий*. Синод назначает епископов, к-рые затем утверждаются в Риме. При Синоде действует состоящий из мирян Совет копт. католич. общины. В нач. XXI в. численность К. к. Ц. составляла, по разным оценкам, от 160 до 220 тыс. чел., большинство коптов-католиков проживают в Каире, Александрии и неск. деревнях В. Египта. После событий «Египетской весны» (2012) и прихода к власти «Братьев-мусульман» часть членов общины эмигрировала в Европу и Сев. Америку. Отдельные приходы К. к. Ц. представлены в Европе, Сев. Америке, Австралии и на Ближ. Востоке. В каирском р-не Эль-Маади действует патриаршая ДС св. Льва, существуют начальные семинарии в Александрии и Тахте, а также катехизационный ин-т Сакакини (Каир). В К. к. Ц. нет своих мон-рей, но существует неск. небольших муж. и жен. монашеских общин различных католич. орденов и конгрегаций.

Впервые переговоры об унии Коптской Церкви и Папского престола состоялись в 1440 г., когда папа Римский *Евгений IV* направил к копт. Александрийскому патриарху Иоанну XI францисканца Альберто Бердини да Сартеано с приглашением прислать делегатов на *Ферраро-Флорентийский Собор*. Патриарх отправил к папе Римскому игум. Андрея из мон-ря св. Антония с посланием, в к-ром исповедовал веру в единую природу Христа. Прибыв на Собор, игум. Андрей согласился





объявить об унии Коптской и Римско-католической Церквей, что было подтверждено декретом «*Santate Domino*» (4 февр. 1442); однако подписание акта об унии не имело к.-л. реальных последствий.

С развитием в Египте деятельности миссионеров из различных монашеских орденов возобновились контакты Папского престола с коптскими христианами. В февр. 1561 г. папа Римский *Пий IV* отправил копт. Александрийскому патриарху *Гавриилу VII* послание, в к-ром предлагал прислать делегацию на *Триидентский Собор* для обсуждения вопроса об унии Церквей, однако переговоры оказались безуспешными.

В 1582 г. по поручению папы Римского *Григория XIII* в Каир были направлены иезуиты для переговоров с копт. патриархом Иоанном XIV (1571–1585), к-рый в февр. 1584 г. в ходе богословских собеседований представил католич. миссионерам монофизитское исповедание веры. После смерти патриарха мусульм. власти выслали иезуитов из Египта, но контакты с копт. христианами продолжала поддерживать егип. миссия *капуцинов*. В марте 1592 г. папа Римский *Климент VIII* возобновил переговоры с копт. Александрийским патриархом *Гавриилом VIII* (1587–1603) и призвал его прислать в Рим представителей Коптской Церкви для обсуждения возможности заключения унии с католич. Церковью. В июне 1594 г. послы коптского патриарха прибыли в Рим, где подписали декларацию о признании примата Римского папы и 15 янв. 1595 г. торжественно произнесли католич. исповедание веры. В янв. 1597 г. патриарх *Гавриил VIII* направил в Рим новую делегацию, которая 25 июня того же года в папском Квиринальском дворце подтвердила от имени патриарха декларацию об унии Церквей. Однако вплоть до смерти патриарха *Гавриила VIII* декларация не была обнародована в Египте из-за противодействия в Коптской Церкви противников унии. После смерти патриарха униональная политика по отношению к копт. христианам носила характер прозелитизма и была направлена на присоединение отдельных копт. христиан к католич. Церкви. Для подготовки копт. католических клириков в 1602 г. папа *Климент VIII* учредил в Риме папскую Коптскую коллегию, передан-

ную под управление ордену францисканцев; в коллегии буд. миссионеров обучали араб. языку, основам ислама, вост. культуре.

Несмотря на развитие католич. миссий в Египте в XVII в. (в 1630 в Каире была основана миссия ордена капуцинов, а в 1687 из францисканской кустодии Св. земли была выделена апостольская префектура Египет), число перешедших в католич. веру копт. христиан оставалось незначительным (неск. копт. семей в Каире и неск. десятков в В. Египте). В 1701–1705 гг. новые переговоры об унии с копт. Александрийским патриархом Иоанном XVI были проведены по поручению папы Римского *Климента XI* монахами *Маронитской католической Церкви* Ибрагимом Ханной и Габриелем Евой, но и эти переговоры также оказались безрезультатными. В 1715 г. папа *Климент XI* направил в Египет и Сирию Иосифа Симона *Ассемани* с целью собрать рукописи вост. христиан, в т. ч. коптов. В 1719 г. из комиссии Конгрегации пропаганды веры была выделена Конгрегация по проверке книг Восточных Церквей, в рамках которой осуществлялась подготовка к изданию копт. богослужебных книг. С 1723 г. в Урбанианской коллегии Конгрегации пропаганды веры в Риме проводилось обучение клириков из числа коптов-католиков.

В связи с переходом в католицизм копт. Иерусалимского архиеп. Афанасия в 1741 г. папа Римский *Бенедикт XIV* бреве «*Quaemadmodum ingenti laetitia*» объявил о создании апостольского викариата для коптов-католиков Египта; после возвращения архиеп. Афанасия в Коптскую Церковь викариат продолжил существование под руководством францисканцев. В 1824 г. ряд подложных писем, составленных от имени егип. правителя Мухаммада Али, способствовали возрождению надежд Папского престола на сближение Коптской Церкви с Римом. 15 авг. 1824 г. папа Римский *Лев XII* буллой «*Petrus apostolorum*» преобразовал копт. викариат в Александрийский Патриархат К. к. Ц.; апостольский викарий для коптов-католиков *Максим Жувед* получил титул патриарха. Реальное положение дел не позволило объявить в Египте о создании Патриархата К. к. Ц., но в 1829 г. мусульм. власти разрешили строительство неск. храмов для коптов-

католиков. В 1832 г. папа Римский *Григорий XVI* назначил нового апостольского викария для коптов-католиков (без титула патриарха).

В 1893 г. ввиду настойчивых требований коптов-католиков о выходе их общин из-под окормления миссии францисканцев по поручению папы Римского *Льва XIII* было достигнуто соглашение между К. к. Ц. и орденом францисканцев: коптам-католикам были переданы храмы и мон-ри, принадлежавшие миссии. 11 июня 1895 г. папа Лев XIII отправил христианам Александрийской Православной Церкви и Коптской Церкви энциклику «*Unitatis christianaе*», призвав их к унии с Римско-католической Церковью. Буллой «*Christi Domini*» от 26 нояб. 1895 г. папа объявил о восстановлении Александрийского Патриархата К. к. Ц., а также об учреждении в составе К. к. Ц. 2 епархий — Гермополь (Эль-Минья) во главе с еп. *Максимом Седфави* и Фивы (Луксор) во главе с еп. *Игнатием Барази*. 19 июня 1899 г. апостольский викарий коптов *Кирилл Макарий* получил титул Александрийского патриарха коптов. В янв. 1900 г. власти Египта признали патриарха *Кирилла Макария* главой отдельной общины коптов-католиков. Трудности в организации К. к. Ц. побудили *Кирилла Макария* в 1908 г. отречься в Риме от патриаршего достоинства и удалиться в Ливан. Местоблюстителем престола был назначен еп. *Максим Седфави*, а после его смерти в 1927 г. — *Фиванский еп. Марк Хузам*. Престол католич. Александрийского Патриархата коптов оставался вакантным на протяжении 36 лет. В 1947 г. папа Римский *Пий XII* назначил Александрийским патриархом коптов *Марка Хузам*, учредив одновременно *Ликопольскую епархию* в Асьюте. После смерти патриарха *Марка* Синод К. к. Ц. избрал Александрийским патриархом *Стефана I Сидарусса* (утвержден папой Римским *Пием XII* в 1958). Патриарх *Стефан I* принимал участие в работе *Ватиканского II Собора*. 22 февр. 1965 г. папа Римский *Павел VI* возвел его в достоинство кардинала. Впосл. достоинство кардинала получили также Александрийские патриархи коптов *Стефан II Гаттас* (1986–2006) и *Антоний Нагиб* (2006–2013).

Лит.: *Frazer Ch. A. Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire, 1453–1923.*



Camb.; N. Y., 1983; *Джулио (Базетти-Сани), иером. [франциск.]*. Отношения францисканцев и коптов в XVI–XIX вв. // Традиции и наследие христ. Востока. М., 1996. С. 95–116; *Meinardus O. F. A.* Two Thousand Years of Coptic Christianity. Cairo, 2002; *Avon D.* Les Frères prêcheurs en Orient: Les dominicains du Caire (années 1910 – années 1960). P., 2005; *Hamilton A.* The Copts and the West, 1439–1822: The European Discovery of the Egyptian Church. Oxf.; N. Y., 2006; *Sidarous F.* The Renewal of the Coptic Catholic Church: Grappling with Identity and Alterity // One in Christ. Turvey, 2010. P. 49–63.

Т. Ю. Кобицанов

КОПТСКАЯ ЦЕРКОВЬ [Коптская Ортодоксальная Церковь; араб. *الكنيسة القبطية الأرثوذكسية*], принадлежит к семье Древних Восточных (дохалкидонских, нехалкидонских) Церквей, наиболее многочисленная христ. община Ближ. Востока; объединяет преимущественно *коптов*, проживающих как в *Египте*, так и за его пределами.

Современное состояние. Статистика. Офиц. данные о численности христиан в Египте, ок. 95% к-рых составляют члены К. Ц., отсутствуют. Не подкрепленные надежными источниками цифры колеблются в диапазоне от 6 до 13 млн чел. Ок. 4 млн коптов постоянно проживают за рубежом, гл. обр. в Сев. и Юж. Америке, Зап. Европе, Австралии. Сами копты неоднократно утверждали, что власти пытаются за низить данные о числе проживающих в Египте христиан, однако церковные структуры до сих пор не провели организованный сбор данных о численности паствы, за исключением нек-рых епархий. МВД Египта ведет компьютерный учет данных пластиковых удостоверений личности, где указана религ. принадлежность, однако эти сведения не разглашаются. По результатам последней переписи (2006) процентное соотношение мусульман и христиан не было обнародовано. В 2007 г. Мин-во труда и миграции объявило о 10% христиан, однако эти данные были подвергнуты сомнению рядом егип. СМИ. Существующие демографические факторы, среди к-рых — массовая эмиграция христиан и относительно меньшее число детей в христ. семьях по сравнению с мусульманскими, позволяют предположить, что доля коптов в населении Египта уменьшается.

Административное устройство. Высший орган церковного управления — Свящ. Синод (المجمع

المقدس) во главе с Патриархом (с 2012 — Тавадрос II (Феодор II)). Офиц. титул предстоятеля — «Папа Александрии и Патриарх Престола [святого] Марка» (بابا الإسكندرية وبطريك الكرازة المرقسية). Патриаршая кафедра находится в соборе св. Марка в р-не Эль-Аббасия в *Каире* (с 1968), напротив к-рого располагается патриаршая резиденция; кафедральным также является собор св. Марка в Александрии. Патриарх избирается посредством жребия из 3 кандидатов, получивших наибольшее число голосов на Поместном Синоде.

Синод К. Ц. объединяет всех ее архиереев, а также патриарших викариев в Каире и Александрии, не обязательно имеющих епископский сан. Число епископов К. Ц. растет, в связи с чем расширяется состав Синода. По состоянию на нач. 2015 г. в него входят: Патриарх; 6 егип. митрополитов (кафедры: Асуан, Ком-Омбо и Идфу; Асьют (вакантна); Эль-Бальяна, Бардис и Аулад-Тук; Бухейра, Марса-Матрух, Пентаполь и Север Африки; Думьят и Кафр-эш-Шейх; Эль-Минья и Абу-Куркас); 47 егип. епископов (кафедры: Абнуб и Эль-Фатех; Абу-Тиг, Сидфа и Эль-Ганаим; Ахмим и Сакульта; Атфих и Эс-Сафф; Эль-Бахр-эль-Ахмар; Бенха и Кувейсна; Бени-Мазар; Бени-Суэйф и окрестности; Биба, Эль-Фашн и Самаста; Гирга и окрестности; Дейр-Мавас и Дальга; Дейрут и Санабу; Дишна; Эз-Заказик и Минья-эль-Камх; Исмаилия и окрестности; Кена и Кифт; Эль-Кусия и Мир; Луксор, Армант и Исна; Эль-Маади и окрестности; Магага и Эль-Идва; Сев. Эль-Гиза; Сев. Синай; Сохаг, Эль-Манша и Эль-Марага; Суэц; Эль-Файюм; Маллави, Ансина и Эль-Ашмунейн; Эль-Мансура и окрестности; Манфалут; Эс-Садис-мин-Уктубар, Аусим и окрестности; Матай и окрестности; Эль-Махалла-эль-Кубра и окрестности; Хелуан и Эль-Маасара; Мит-Гамр и окрестности; Минуфия; Накада и Кус; Наг-Хаммади; Порт-Саид; Тахта и Гихейна; Тамва и окрестности; Танта и окрестности; Тима и окрестности; Самалут и Таха-эль-Амида; Эш-Шаркия и Эль-Ашир-мин-Рамадан; Центр. Эль-Гиза; Шибин-эль-Канатир и окрестности; Шубра-эль-Хейма и окрестности; Юж. Синай); 2 зарубежных митрополита (митрополит Иерусалима и Ближ. Востока и митрополит Гластонбе-



Феодор II,
Патриарх Коптской Церкви.
Фотография. Нач. XXI в.

рийский, глава Британской Ортодоксальной Церкви); 19 зарубежных епископов, среди к-рых — главы европ. епархий (Австрии; Бирмингема и окрестностей; Нидерландов и Бельгии; Милана и окрестностей; Скандинавских гос-в; Тулона и всей Франции; Турина и Рима; Шотландии, Ирландии и Сев.-Вост. Англии; Хёкстера и окрестностей), североамер. епархий (Миссиссоги и Ванкувера; Нью-Йорка и окрестностей; Юга США; Юж. Калифорнии и Гавайев), южноамер. епархий (Боливии; Бразилии), африкан. епархий (Атбары, Омдурмана, Нубии и Севера Судана; Хартума), австрал. епархий (Мельбурна и окрестностей и Нов. Зеландии; Сиднея и окрестностей); 12 епископов — настоятелей крупных мон-рей в Египте (св. Псоа, Дейр-эс-Суриан, Дейр-эль-Мухаррак, св. Самуила, св. Антония, Дейр-эль-Барамус, св. Пахомия, св. Мины, св. Георгия, св. Павла, св. Макария, св. Шенуте); 2 епископа — настоятеля зарубежных монастырей — св. Шенуте в Сиднее и св. Антония в Германии; 30 т. н. общих епископов (أسقف عام или أسقف عمومي) — 22 в Египте и 8 за рубежом, а также 2 викария патриарха — в Каире и Александрии. Общие епископы не имеют собственных епархий. Среди них есть те, кто отвечают за конкретные территории и занимаются отдельными направлениями в церковной жизни (напр., епископ по общим и социальным службам и экуменизму; по делам молодежи; по делам митрополичьего округа в Эль-Минье; по делам Луксора; по делам Эль-Махалла-эль-Кубры). Мегаполис Б. Каир также поделен на «зоны ответственности» между общими епископами, что



сближает их с викарными епископами (общий епископ по делам церквей Центра Каира; по делам церквей к востоку от линии железной дороги в Каире; по делам Ст. Каира, Эль-Маньяля и Фум-эль-Халига; по делам р-на Мадинат-эс-Салам в Каире; по делам Эль-Мукаттама; по делам Сев. Шубры; по делам Юж. Шубры; по делам Хадаик-эль-Куббы и Эль-Вайли; по делам Избат-эн-Нахла). Другие руководят отдельными проектами: церковным телеканалом «Агапе», Ортодоксальным культурным центром, изданием ж. «аль-Кираза» (Благовестие; выходит с 1965). Среди зарубежных архиереев — общий епископ по делам Африки, общий епископ по делам проповеди в Африке (очевидно, полномочия этих 2 архиереев пересекаются), общие епископы в Америке, в Англии, в Греции, на юге Франции, в Стивенидже (под Лондоном), общий епископ по делам церквей Виргинии и сев.-вост. побережья США.

Британская Ортодоксальная Церковь Коптского Ортодоксального Патриархата (The British Orthodox Church of the Coptic Orthodox Patriarchate) существует отдельно от собственно копт. епархий в Великобритании в качестве автономной Церкви в юрисдикции К. Ц., в к-рую перешла в 1994 г. Ее основатель француз Ж. Ферретт в 1866 г. был рукоположен сирояковитским митр. Петром (впосл. патриарх Игнатий Петр IV) во епископа о-ва Айона (Шотландия). Бывш. католик, а затем протестант, Ферретт был убежден в необходимости преодоления догматических разногласий между христианами. За время существования общины несколько раз менялись как ее название, так и догматика. В июне 1994 г. глава этой Церкви (с 1979) митр. Серафим (в миру У. Г. Х. Ньюман-Нортон) присоединился к К. Ц. и был возведен копт. иерархами в митрополита Гластонберийского. Церковь имеет 10 приходов в Великобритании и 1 в Австралии.

Французская Коптская Ортодоксальная Церковь Коптского Ортодоксального Патриархата. 2 июня 1974 г. патриарх Шенуда III совершил епископскую хиротонию иеромонахов Марка (в миру Ян Фредерик Нико Блом ван Ассенделфт-Алтланд) и Афанасия (француза по происхождению) из мон-ря св. Псоа в Вади-эн-Натрун, назна-

чив 1-го епископом новосозданной Французской епархии Коптской Ортодоксальной Церкви, а 2-го — его викарием. 18 июня 1994 г. патриарх предоставил Французской епархии автономию, преобразовав ее во Французскую Коптскую Ортодоксальную Церковь. После кончины еп. Марка (11 мая 2008) кафедра оставалась вакантной до 16 июня 2013 г., когда ее занял митр. Афанасий, ставший членом Синода К. Ц. (титул — «епископ Тулона и всей Франции»).

К. Ц. является Церковью-Матерью для автокефальных *Эфиопской Церкви* (с 1959) и *Эритрейской Церкви* (с 1998).

Учреждения. В Египте ок. 30 мужских и не менее 10 жен. мон-рей, среди к-рых есть как крупные обители, возглавляемые епископами, так и небольшие, созданные практически на древних руинах, где могут быть единицы насельников. Старейшее учебное заведение — ДС в Каире (основана в 1893). Неск. учебных заведений действуют за рубежом, в т. ч. 2 семинарии св. Афанасия (Сандия, шт. Техас, США; Митчем, пригород Мельбурна, Австралия), семинария св. Павла (Миссиссога, Канада) и др. С 1954 г. существует Ин-т коптских исследований. Офиц. печатный орган К. Ц. — ж. «аль-Кираза».

Лит.: *Meinardus O. F. A. Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts.* Cairo, 1961; *idem. Two Thousand Years of Coptic Christianity.* Cairo, 1999; *idem. Coptic Saints and Pilgrimages.* Cairo; N. Y., 2003; *idem. Christians in Egypt: Orthodox, Catholic, and Protestant Communities — Past and Present.* Cairo; N. Y., 2006; *Atiya A. S. A History of Eastern Christianity.* L., 1968. P. 1–145; *el Masri I. H. The Story of the Copts.* Cairo, 1977; *Newberry Springs (CA), [1978]. 2 Books; CoptE. 1991. Vol. 1–8; Patrick Th. Traditional Egyptian Christianity: A History of the Coptic Orthodox Church.* Greensboro (NC), 1996; *Нелюбов Б. Древние Восточные Церкви: Коптская Церковь //* *АиО.* 1998. № 2(16). С. 330–369; *Толмачева Е. Г. Копты: Египет без фараонов.* М., 2003; *Zaki M. S. Histoire des coptes d'Égypte.* Versailles, 2005; *Gabra G. [et al.] The A to Z of the Coptic Church.* Lanham etc., 2009; *Hulsman C., Toft Nielsen M., Ferrecchia J. Controversial Statistics: Articles from Egyptian Media Dealing with Coptic Representation in Egypt and Coptic Migration Statistic, 1997–2012 // Arab-West Report.* August, 2012 [Электр. ресурс]; *Coptic Civilization: Two Thousand Years of Christianity in Egypt / Ed. G. Gabra.* Cairo; N. Y., 2014; **электр. ресурсы:** www.coptic.rope.org [офиц. сайт предстоятеля К. Ц.]; www.copticchurch.net; st-takla.org; britishorthodox.org [офиц. сайт Британской Ортодоксальной Церкви]; www.eglise-copte-orthodoxe-de-france.fr [офиц. сайт Французской Коптской Ортодоксальной Церкви]; eocf.free.fr [сайт о К. Ц. во Франции].

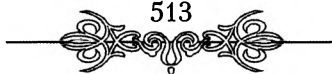
Г. Л. Крылов

Исторический очерк. Началом самостоятельной истории К. Ц. следует считать возникновение независимой монофизитской иерархии во главе с патриархом в кон. 70-х гг. VI в. (о предшествующем периоде см. в ст. *Александрийская Православная Церковь*).

Доарабский период (70-е гг. VI в. — 20-е гг. VII в.). После низложения в 537 г. Александрийского патриарха-антихалкидонита *Феодосия I* в результате мер, принятых правительством Римской империи, монофизитская иерархия в Египте была фактически ликвидирована посредством запрета рукоположений. Контроль над егип. церквами полностью перешел к православным-халкидонитам. Александрийскую патриаршую кафедру отныне стали занимать ставленники императора, к-рые нередко рукополагались патриархом К-польским. Сторонники монофизитства сохранялись среди провинциального клира и многочисленного егип. монашества, наиболее влиятельной частью к-рого была братия *Скита*.

В 575 г. монофизиты Лонгин, еп. нобатов, и Феодор, еп. Фил, в нарушение канонов избрали на Патриарший престол некоего Феодора. Монофизитские клирики Александрии не признали избрания Феодора, что не помешало последнему вступить в общение с монофизитским Антиохийским патриархом Павлом из Бет-Уккаме и с *Иоанном Эфесским*. В 576 г. Феодор вместе с Лонгином покинул Египет и провел некоторое время в Тире, в 579 или 580 г. вернулся в Александрию, где стал подвизаться в одном из монастырей. В 580 г. он совершил поездку на Кипр, а затем вновь вернулся в Египет, после чего о нем нет никаких сведений. Скончался он, по-видимому, через неск. лет после этой даты, не оставив после себя сторонников.

В 575 г. в результате деятельности *Иакова Барадея* опять же в нарушение канонов был тайно поставлен патриархом Александрийским Петр IV. Поскольку все неправосл. епископы в это время находились на нелегальном положении, Петр не мог появляться в Александрии и избрал местом своего пребывания мон-рь Энатон, расположенный в 9 милях от Александрии. Петр скрывал свое патриаршее достоинство, выдавая себя за ссыльного епископа. Будучи





противником Павла Антиохийского, он рукоположил на Антиохийскую кафедру некоего Феофана. В период, когда Петр именовал себя патриархом Александрийским, различные монофизитские группировки выдвинули в качестве патриархов еще по крайней мере двоих. Сам Петр, согласно преданию, рукоположил до 70 епископов для разных областей Египта, создав тем самым монофизитскую иерархию. Впрочем, эта цифра выглядит легендарной.

Петр сделал своим писцом образованного сирийца *Дамиана*, к-рый прежде подвизался в монастыре св. Иоанна Колова в Ските, а затем перешел в Энатон. По смерти Петра Дамиан был избран на его место (578). Дамиан вел активную деятельность по наведению порядка в среде егип. монофизитов. Несмотря на запрет властей и правосл. патриархов, ему неоднократно доводилось бывать в Александрии и, кажется, удалось утвердить свою власть среди большей части монофизитов Египта, прежде всего Нижнего. В 579 г. Дамиан совершил поездку в Сирию, где попытался тайно рукоположить на Антиохийскую кафедру некоего Севира, противника Павла из Бет-Уккаме. Эти нелегальные действия были пресечены правосл. патриархом Антиохийским свт. *Григорием I*.

Дамиан активно боролся с ересью тритеизма. В 586 г. он отправил Антиохийскому патриарху Петру свой трактат против тритеитов. Петр осудил отдельные положения этого сочинения как ошибочные, после чего Дамиан обвинил его в приверженности к тритеизму. Петр ответил на это пространным трактатом «Против Дамиана», обвинив последнего в савеллианстве, после чего церковное общение между антиохийскими и александрийскими монофизитами было надолго разорвано, причем Петр и Дамиан провозгласили взаимную анафему. Общение Церквей было восстановлено лишь при преемнике Дамиана Анастасии (607–616), причем объединительный Собор прошел в мон-ре близ Александрии под контролем имперских властей, вынужденных применить определенное давление для того, чтобы заставить примириться эти 2 еретические группы. Основой для восстановления общения послужило учение Севира Антиохийского, а разногласия между

Петром и Дамианом не обсуждались.

Со стороны православных патриархов монофизитская иерархия Египта подвергалась постоянному давлению. Так, при Анастасии правосл. патриарх свт. *Евлогий I* конфисковал монофизитские церкви, а широкая благотворительность свт. *Иоанна V (III) Милостивого* повлияла на отход от монофизитства заметной части паствы.

В 619 г. Египет был захвачен персами. Персид. оккупация, продлившаяся до 629 г., затронула христиан всех деноминаций Египта, в т. ч. монофизитов. Так, персами был разграблен и разрушен мон-рь Энатон, а его насельники перебиты; пострадали и мон-ри в В. Египте. Впрочем, как и в Сирии, к монофизитам персы относились терпимее, поскольку считали их менее лояльными по отношению к визант. власти, чем православных, которых уже в это время называли царскими сторонниками (греч. *Βασιλικοί*; см. ст. *Мелькиты*). В силу этого монофизитским патриархам Андронику (616–622) и *Вениамину I* было позволено находиться в Александрии во время персидской оккупации, а правосл. патриарх Иоанн Милостивый был вынужден бежать.

После поражения персов и восстания в Египте визант. власти новый Александрийский патриарх халкидонит *Кир* стал проводить в жизнь церковную политику имп. *Ираклия*, призванную воссоединить православных и монофизитов посредством введения в церковное вероучение доктрины *моноэнергизма*, а затем *монофелитства*. Часть монофизитов Египта вступила в общение с Киrom, приняв имп. формулу, другая же отказалась и подверглась гонениям. Согласно позднейшим копт. источникам, Кир прибегал к использованию против монофизитов военной силы, а также к массовым конфискациям их церковного имущества. Он предпринимал активные попытки навязать новую доктрину мон-рям Скита и *Файюма*, однако столкнулся с сопротивлением монахов. Копт. патриарх Вениамин был вынужден скрываться сначала в Файюме, а затем, когда туда прибыли эмиссары Кира, бежал дальше, в В. Египет. Такое положение сохранялось вплоть до вторжения в Египет арабов.

М. В. Грацианский

Арабское завоевание. В 30-х гг. VII в. завоевание арабами Сирии отрезало Египет от Византийской империи. В дек. 639 г. одновременно с военными действиями мусульман в В. Месопотамии араб. полководец Амр ибн аль-Ас вторгся в Египет с 3-тысячным отрядом (впосл. его численность выросла до 15 тыс.). Источники сохранили свидетельства о серьезных опасениях халифа Умара по поводу этого похода, который выглядел как безумная авантюра — население Египта, даже сократившееся в годы «Юстиниановой чумы», составляло не меньше 3 млн чел., а размещенные в стране визант. войска, пусть не лучшего качества, насчитывали ок. 25–30 тыс. Однако араб. завоевание облегчил кризис визант. общества.

В Египте был достаточно высок накал противостояния имперских властей и местного населения, симпатизировавшего монофизитству. Правосл. Александрийский патриарх Кир, обладавший также полномочиями главы налоговой администрации, рьяно насаждал монофелитство, жестоко искореняя инакомыслие. Копт. патриарх Вениамин I укрывался в монастырях в пустыне. Пассивная враждебность или безразличие копт. населения деморализовали визант. гарнизоны. В науке XIX в. господствовало представление о том, что копты восприняли мусульман чуть ли не как избавителей от имперского гнета. Оно подверглось критике А. Дж. Батлера (1902), указывавшего на примеры упорного сопротивления арабам коптских городов Дельты, даже лишенных поддержки центральных властей. Однако большинство историков не сочли его аргументы достаточно убедительными. Факт морального кризиса и пораженческих настроений византийской стороны не подлежит сомнению. Население Египта было деморализовано как недавними успехами персов, контролировавших страну в 619–629 гг., так и победами арабов, овладевших Св. землей. Даже в разгар арабского вторжения продолжались конфликты политических группировок, объединенных в цирковые партии «синих» и «зеленых», а деятельность местной администрации нередко была парализована противоречиями военачальников и чиновников, одни из которых выступали за борьбу до победы, а другие го-





товы были идти на уступки завоевателям.

Разрозненные ромейские контингенты, предназначенные для выполнения скорее полицейских, чем военных функций, не были подготовлены и не имели достаточно вооружения, чтобы противостоять арабам в открытом поле. Арабы неизменно одерживали победы над византийцами в полевых сражениях, но не смогли взять штурмом ни один город. Города сдавались добровольно, будучи отрезанными от поступления продовольствия из сельской округи. После ряда сражений и взятия арабами неск. крепостей на вост. кромке Дельты патриарх Кир вступил в переговоры с Амром, предлагая ему покинуть Египет за выкуп. Император Ираклий, узнав об этом, обвинил Кира в измене и отправил его в ссылку. Здесь отразилась тенденция политики Ираклия заменять местных администраторов, склонных к самостоятельным соглашениям с арабами, бескомпромиссными военными лидерами, а также противоречия между патриархом Кирием, контролирующим огромные земельные и финансовые ресурсы Александрийской Церкви, и к-польской бюрократией, подозревавшей его в сепаратизме. Амр возобновил военные действия и вторгся в Дельту.

Араб. завоевание Египта в значительной степени свелось к борьбе за контроль над Бабаьюном (Вавилоном Египетским), крепостью, находившейся в городской черте совр. Каира. Это была исключительно выгодная географическая точка на стыке Дельты и В. Египта, между холмистой грядой Эль-Мукаттам, почти вплотную подступающей к реке с востока, и плато Гиза на зап. берегу. Путь из Сиро-Палестинского региона на запад огибал Дельту, изрезанную каналами и затапливаемую осенними разливами, и пересекал Нил именно в этом месте, контроль над к-рым позволял доминировать в В. и Н. Египте.

Овладев в июне 640 г. Гелиополем, арабы нанесли поражение визант. армии на подступах к Бабаьюну, после чего осадили крепость. Не имея осадной техники и не обладая навыками штурма укреплений, араб. войско простояло под стенами города с сент. 640 до апр. 641 г. Сдача Бабаьюна была предопределена моральными, а не военными факторами: у осажденных кончились при-

пасы, началась эпидемия, а помощи извне ждать не приходилось. Гарнизон заручился правом беспрепятственного отступления. С падением Бабаьюна В. Египет, отрезанный от империи, стал легкой добычей завоевателей. Военные действия переместились в район Александрии (июнь 641), огромного города со 150-тысячным населением. Силами арабов штурм был невозможен, и из-за разлива Нила они отошли назад в Бабаьюн.

В февр. 641 г. умер император Ираклий, что серьезно дезорганизовало визант. оборону. Правительство императора Мартина, осуществлявшее регентскую власть при малолетних императорах (май—сент. 641), чувствовало себя крайне неуверенно и опасалось ответственности за новые поражения от арабов, поэтому стремилось любой ценой обеспечить империи мир и стабильность. Патриарх Кир был возвращен из ссылки в Египет. В нояб. 641 г. он заключил договор с Амром об 11-месячном перемирии. По истечении этого срока византийцы обязывались сдать Александрию. Одни историки обвиняют Кира в предательстве, другие полагают, что патриарх надеялся получить год передышки, подавить монофизитскую оппозицию в Александрии и дожидаться подкреплений из К-поля, после чего можно было бы отказаться от прежних обязательств, данных арабам. За этот год Амр завершил покорение Дельты и В. Египта. Византийцы же считали, что основная угроза исходит со стороны Анатолии, и на этом направлении концентрировали элитные войска. Подкрепления в Египет не пришли, и в сент. 642 г. визант. гарнизон оставил Александрию. Патриарх Кир умер, не дожив до этой катастрофы, в апр. 642 г.

Амр не сделал визант. столицу Египта своей резиденцией, поскольку, вероятно, не ощущал себя в безопасности в огромном городе, отделенном от Аравии нильской Дельтой. Араб. адм. центром Египта стал военный лагерь Фустат (Миср), расположенный вдоль берега Нила непосредственно к северу от Бабаьюна. Здесь в 642 г. Амр устроил свою резиденцию и 1-ю в Египте мечеть. Прилегающие земли были разделены между араб. племенами, расселившимися в особых кварталах.

В авг. 645 г. византийцы попытались отвоевать Египет. Экспедиционный корпус во главе с августалом

Мануилом высадился с кораблей и при поддержке греческого населения Александрии овладел городом. Однако визант. войско жестокими грабежами настроило против себя копт. деревни Дельты. Копт. патриарх Вениамин встал на сторону Амра и пытался убедить мусульман в лояльности коптов. В сражении под Никией византийцы были разбиты арабами и отступили в Александрию. В самом конце дек. предатель открыл городские ворота, последовал штурм, в к-ром погибла большая часть визант. армии вместе с Мануилом; вся вост. сторона города сгорела, множество жителей было взято в плен и обращено в рабство. В наказание за нелояльность Амр повелел снести городскую стену Александрии. Такому же разгрому подверглись др. приморские города, поддерживавшие ромеев.

Положение К. Ц. в сер. VII — нач. VIII в. После араб. завоевания все налоговые поступления Египта были перенаправлены в Фустат. Экспорт зерна, раньше осуществлявшийся через Александрию в страны Средиземноморья, теперь шел через Фустат в Медину. Морская торговля пришла в упадок в связи с общим кризисом позднеантичного хозяйства Средиземноморья и переориентацией экономических связей. Все это способствовало быстрой деградации Александрии и разрастанию новой столицы Египта. Площадь городской застройки Александрии к сер. IX в. сократилась в 8 раз по сравнению с площадью греко-рим. времени. Политические перемены в Египте вызвали большой отток населения из страны, прежде всего грекоязычных горожан.

Копты отнеслись к смене власти пассивно-выжидательно. Мусульм. завоевание практически не отражено в копт. источниках, современных этому событию. Самые ранние упоминания о нем, часто относительно нейтральные, содержатся в нарративных текстах и житийной лит-ре рубежа VII и VIII вв. В копт. апокалиптических сочинениях той же эпохи приход мусульман истолковывался как провозвестие последних времен. Первоначально же положение коптов при арабах улучшилось, потому что прекратились религ. преследования. Мусульмане предоставили своим иноверным подданным статус *зиммиев* — «покровительствуемых», пользующихся





свободой вероисповедания и внутренней автономией в обмен на политическую лояльность и уплату подушной подати (*джизьи*), от которой были освобождены священники, монахи и неимущие. Крах визант. власти открыл для К. Ц. возможности укрепления своего положения во всех сферах — от экономической до духовной. VII–VIII века стали периодом расцвета копт. культуры. Патриарх Вениамин I торжественно возвратился из изгнания, был принят Амром и утвержден им в роли предстоятеля егип. христиан.

Вениамин, почитавшийся коптами как исповедник, предпринимал усилия по консолидации своей паствы, в первую очередь по восстановлению антихалкидонской иерархии, целенаправленно разрушавшейся Киром. Одного из своих приверженцев Вениамин поставил во главе Эфиопской Церкви. Егип. христиане, принявшие монофелитское исповедание в период гонений Кира, массово переходили в монофизитство; возвращались бежавшие от преследований Кира в Киренаику. Коптам достались почти все мелькитские церкви и мон-ри. Мелькитская община резко сократилась в числе и потеряла влияние в Египте. К. Ц. постепенно вобрала в себя ряд мелких «диссидентских» группировок монофизитов — *гайанитов*, *варсонофитов*, *фантазиастов* и др. Преемники Вениамина продолжали его политику интеграции мелькитов в К. Ц. и укрепления иерархии. Перешли в монофизитство общины Киренаики и Ликополя. Патриарх Симон (692–700) стремился рукоположить епископа в каждое относительно крупное селение. Тем не менее в Египте сохранялись и другие исповедания. Так, в 695 г. наместник Египта собрал в Фустате 64 епископа от всех христианских деноминаций страны — коптов-монофизитов, гайанитов, варсонофитов и мелькитов — по поводу появившейся в Египте ереси, приверженцы которой отрицали брак. Сохранились сведения о дальнейшем противоборстве К. Ц. с варсонофитами: в 1-й трети VIII в. еретические общины ряда городов центральной Дельты, в частности Баны (Кинополь), были вынуждены воссоединиться с коптским Патриархатом под угрозой мусульманских властей удвоить налогообложение. В нач. IX в. патриарх Марк II крестил последних лидеров варсонофи-

тов, примеру которых последовали их сторонники.

Египет оказался одной из немногих провинций халифата, где завоевание не сопровождалось антиараб. восстаниями. Это объясняется тем, что местное население почти не ощущало мусульм. присутствия. Арабы жили отдельно от коптов. Численность арабского войска, размещенного в Фустате, не превышала 40 тыс. чел. Позже из его состава был выделен 15-тысячный контингент, переселенный в Александрию, однако арабы чувствовали себя там крайне неуютно. Гражданские войны в халифате 656–661 и 683–695 гг. затронули лишь араб. военную элиту Египта, но не христиан. Уровень налогообложения был не выше, чем при византийцах. Араб. власти не были заинтересованы в массовом обращении в ислам податного населения, т. к. это сократило бы налоговые поступления. Военная корпорация (джунд) арабов Фустата категорически противилась дальнейшему притоку в страну мусульман, опасаясь за свое привилегированное положение и контроль над ресурсами Египта. Арабы не имели опыта управления развитым урбанистическим обществом, поэтому не пытались менять существовавшие адм. структуры и их персонал. Система исчисления и сбора налогов осталась прежней, использовались старые земельные кадастры, делопроизводство велось на греч. языке. На низовом уровне финансовая отчетность составлялась на коптском.

Мн. егип. чиновники были греками-халкидонитами, сохранившими свои позиции с византийских времен. Эти администраторы часто облагали К. Ц. тяжелыми поборами. Больше всего проблем такого рода причинил копт. патриархам Феофан, поставленный халифом Язидом I (680–683) во главе Александрии и Мареотиды (Марьюта), выведенных из юрисдикции егип. наместника. Упоминание о *джизье* в копт. источниках впервые появляется при описании правления преемника Вениамина патриарха *Агафона*. Патриарх нес ответственность за выплату подушного и поземельного налога всеми церковными институтами.

Египет находился под управлением эмира (губернатора), назначавшегося халифом. На местах власть оставалась у христианских региональных элит. Страна была разде-

лена на маленькие административные районы — кувар (ед. ч. — кура), возглавлявшиеся пагархами. Они назначались гос-вом и были ответственны за организацию сельскохозяйственных работ и сбор налогов с подчиненных деревень. Пагархи, как и крестьяне, были коптами-христианами. Сложившаяся система была удобна для податного населения и низовой администрации. Крестьяне, мигрировавшие из деревни в деревню, могли избежать включения в списки налогоплательщиков. Вновь распаханная земля можно было утаивать от налогообложения. Реальный объем сельскохозяйственной продукции был выше, чем полагали в администрации халифа и егип. наместников. В первые десятилетия арабского владычества экономика Египта процветала, население росло. Одним из наиболее изученных — как по археологическим материалам, так и по папирусной документации — копт. сообществ того периода является поселение Джеме напротив Луксора. Джеме и окружавшие его деревни и мон-ри представляли собой почти саморегулирующийся социальный организм, где сельскохозяйственная и торговая деятельность продолжалась в рамках привычных визант. традиций, а мусульм. власть вмешивалась в местные дела только в случае неуплаты налогов.

К. Ц. первоначально функционировала полностью автономно от мусульм. гос-ва. Вопрос передачи патриаршей власти решался внутри христ. общины. Патриархи Агафон и *Иоанн III Милостивый* были подготовлены к Патриаршеству своими предшественниками и возведены на престол незамедлительно. Потом процедура избрания патриарха усложнилась: в ней стали участвовать как различные христ. группы, так и мусульм. власти. Начиная с Патриаршества Исаака (688/9–691) назначение предстоятеля К. Ц. определялось араб. наместником под влиянием его секретарей-христиан или по представлению епископов. Временами Патриарший престол по нескольку лет пустовал.

Первый конфликт копт. патриарха и мусульм. властей произошел в начале наместничества Абд аль-Азиза (685–705), сына халифа Мервана I. Халкидонит Феофан, управлявший Мареотидой, обвинил патриарха Иоанна III в том, что он вы-





сокомерно относится к эмиру. Патриарх был арестован и обложен штрафом 10 тыс. динаров, к-рый выплачивали копт. старейшины Александрии. Впосл. произошло примирение патриарха и Абд аль-Азиза. Этот наместник изображается в копт. историографии как покровитель христиан. Ближайшим советником Абд аль-Азиза был яковит Афанасий бар Гумойе из Эдессы. Как человек, причастный к распределению налоговых поступлений, Афанасий обладал немалыми богатствами, часть к-рых вложил в церковное строительство, в т. ч. в возведение 2 церквей в Фустате. Известно сказание о религ. диспуте патриарха Иоанна, некоего халкидонита и еврея, проходившем в присутствии Абд аль-Азиза. Патриарх сокрушил доводы своих оппонентов, и араб. правитель признал истинность его вероисповедания. Др. предание отражает довольно тесные отношения Абд аль-Азиза и патриарха Исаака, присутствовавшего на пирах наместника.

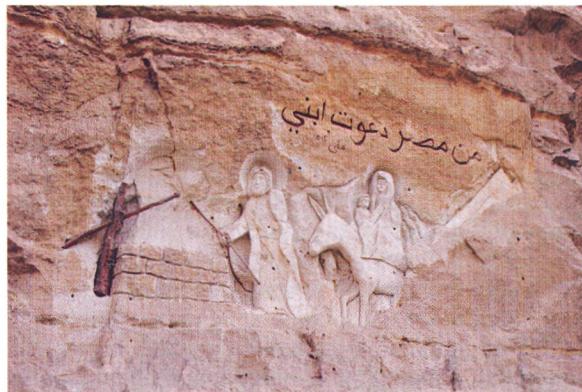
Серьезные проблемы для К. Ц. создавали отношения с зависевшими от нее монофизитскими Церквями *Нубии* и *Эфиопии*. В 651 г., после пограничного столкновения арабов с нубийским царством Нобатия, было заключено соглашение об уплате нубийцами ежегодной дани в обмен на предоставление им статуса зиммиев на территории Египта. Араб. власти периодически использовали копт. патриархов для воздействия на монофизитские царства Сев.-Вост. Африки, однако самостоятельная активность патриархов на этом направлении вызывала у мусульман серьезные подозрения. Когда патриарх Исаак попытался своим посланием примирить враждующие нубийское царство Макурра и Эфиопию, его враги донесли арабским властям, что патриарх готовит антимусульм. альянс африкан. христиан. Исаак предстал перед наместником и с трудом сумел оправдаться. Патриарх Симон I заявил прибывшему в Египет эфиопскому посольству, что не может поставить нового митрополита Эфиопской Церкви без разрешения арабского эмира, наместника Египта, и посоветовал обратиться напрямую к нему.

Патриарх Вениамин I и его преемники активно обновляли и строили церкви. Одним из крупнейших архитектурных проектов было восстановление кафедрального собора

св. Марка, сгоревшего во время боя византийцев с арабами за Александрию. Работы начались при Вениамине и были завершены при Иоанне III, в 80-х гг. VII в.

Вениамин был тесно связан с монахами *Келлий* (Эль-Муна) и Скита (Вади-Хабиб, Вади-эн-Натрун). В этих обителях он в свое время скрывался от преследований Кира, а вернувшись к власти, много внимания уделял восстановлению монастырей Скита. Большинство патриархов с сер. VIII до сер. XI в. происходили из братии мон-ря св. Макария (Дейр-Абу-Макар). Наиболее известными представителями копт. монашества VII в. были скитский игум. *Иоанн*, к-рый в середине столетия восстановил мон-рь св. Макария, разоренный в период персид. владычества, и *Самуил Каламунский*, настоятель мон-ря Каламун в Файюме.

Паломническим центром Египта оставался г. *Абу-Мина* с гробницей вмч. Мины в Мареотиде, в 45 км



символикой, была проведена новая перепись земель, установлено индивидуальное налогооб-

*Бегство в Египет.
Барельеф в мон-ре
св. Симеона Кожевника
на Эль-Мукаттаме
в окрестностях Каира.
Кон. XX в.*

ложение, очень болезненно воспринятое зиммиями; власти стали более требовательны в пла-

не взимания налогов. Реформы Абд аль-Малика вызвали всплеск апокалиптических настроений среди ближневост. христиан, в т. ч. коптов, и распространение соответствующей лит-ры.

Первые антихрист. гонения, носившие, впрочем, чисто экономический, а не религ. характер, копт. авторы относят к последним годам наместничества Абд аль-Азиза (701–705). Трения наместника со своим братом-халифом по вопросу престолонаследия привели к тому, что Абд аль-Азиз стал задерживать налоговые выплаты и активно накапливать средства, в т. ч. распространив подушную подать на монахов и вымогая деньги у патриарха. Это сопровождалось разнообразными преследованиями христиан, в чем копт. летописцы обвиняли аль-Асбага, сына

число мест поклонения росло, примером чего может служить сохранившаяся в араб. переводе «Гомилия о пришествии Св. Семейства в Египет» Захарии, еп. г. Саха (копт. Схоу; кон. VII в.). В ней упоминается разветвленная география путешествий, включая Дельту, Вади-Хабиб, Бабальюн, — т. о. культивировался образ Египта как Св. земли. Егип. «сакральная география», сеть церквей, гробниц и мон-рей, в течение столетий была опорой копт. идентичности в условиях иноверного владычества.

Столетие восстаний (нач. VIII в. — 832). На рубеже VII и VIII вв. во внутренней структуре халифата произошли важные изменения и положение христиан заметно ухудшилось. Халиф Абд аль-Малик (685–705), вышедший победителем из долгой гражданской войны, приступил к масштабным реформам по укреплению арабо-мусульм. государственности. Впервые началась чеканка монеты с ислам.

символикой, была проведена новая перепись земель, установлено индивидуальное налогооб-

*Бегство в Египет.
Барельеф в мон-ре
св. Симеона Кожевника
на Эль-Мукаттаме
в окрестностях Каира.
Кон. XX в.*

ложение, очень болезненно воспринятое зиммиями; власти стали более требовательны в пла-

не взимания налогов. Реформы Абд аль-Малика вызвали всплеск апокалиптических настроений среди ближневост. христиан, в т. ч. коптов, и распространение соответствующей лит-ры.

Первые антихрист. гонения, носившие, впрочем, чисто экономический, а не религ. характер, копт. авторы относят к последним годам наместничества Абд аль-Азиза (701–705). Трения наместника со своим братом-халифом по вопросу престолонаследия привели к тому, что Абд аль-Азиз стал задерживать налоговые выплаты и активно накапливать средства, в т. ч. распространив подушную подать на монахов и вымогая деньги у патриарха. Это сопровождалось разнообразными преследованиями христиан, в чем копт. летописцы обвиняли аль-Асбага, сына





наместника. По преданию, аль-Асбаг в поношение христианам плюнул на икону Божией Матери в церкви Хелуана. Той же ночью во сне он увидел себя в цепях перед тронном Христа. Архангел заколол грешника и отдал его душу демонам. Вскоре аль-Асбаг умер от лихорадки.

Эмир Абдаллах, сын Абд аль-Малика, управлявший Египтом в 705–708 гг., начал переводить делопроизводство на араб. язык по примеру центральных областей халифата и заменял копт. писцов сирийцами из Хомса. Копты тем не менее еще долго доминировали в гос. аппарате, а переписка губернатора с пагархами неск. десятилетий по-прежнему велась на греческом (окончательно греч. яз. вышел из сферы офици. употребления в IX в.). Абдаллах значительно повысил налогообложение коптов, что совпало с неурожаем и голодом. Патриарх Александр II (704–728), обязанный внести наместнику огромную сумму, был заточен в тюрьму до полной выплаты причитавшихся с него денег. По свидетельству источников, губернатор запрещал хоронить умерших прежде возмещения их недоимок. Налоговый гнет вызвал беспорядки в Н. Египте, к-рые были жестоко подавлены.

Лучше всего документирована деятельность губернатора Курры ибн Шарика (январь 709 — декабрь 714). Он также вымогал у патриарха деньги, и тому пришлось ехать в В. Египет для сбора милостыни. Одним из каналов пополнения гос. казны стали конфискации имущества умерших коптских писцов из администраций Александрии, Фустата и других городов. Крестьяне-переселенцы считались беглыми, подлежащими возвращению в свои деревни. Тяжелым бременем на коптском населении лежали амбициозные военно-морские проекты *Омейядов*, которые христиане должны были оплачивать сверх джизьи. Начиная с последних десятилетий VII в. проводились массовые принудительные мобилизации ремесленников для работы на верфях Александрии, Фустата и городов Дельты. Копты служили матросами на араб. флоте, терроризировавшем визант. побережья. Известны примеры массового дезертирства коптов с кораблей, в частности во время осады К-поля арабами в 717–718 гг. Христ. пагархи оказались в ситуации, когда гос-во противопо-

ставляло их собственному народу, возлагая на них репрессивные функции по поимке беглых, в т. ч. уклонявшихся от работ на верфях. Пагархи были неспособны добиться местной автономии и защитить соплеменников во время гонений. Более того, одним из ближайших помощников Курры в гонениях на коптов летопись называет христ. чиновника Феодора, возглавлявшего администрацию Александрии.

Преемник Курры Усама ибн Зайд ат-Танухи (715–717) прославился жестокими мерами по борьбе с миграцией коптов внутри страны. Подобные передвижения воспринимались властью как уклонение от уплаты налогов и сельскохозяйственного труда. Было запрещено давать приют странникам в домах и церквях. Поскольку многие крестьяне укрывались от налогообложения при монастырях или даже называли себя монахами, этот канал миграции также был перекрыт: Усама повелел прикрепить каждому монаху на левую руку железное кольцо с указанием его имени, названия мон-ря и даты регистрации. В дальнейшем в мон-рях проводились облавы и обнаруженные лица без подобных браслетов подвергались жестоким наказаниям, вплоть до смертной казни. В 715 г. были запрещены все перемещения внутри страны без специальных паспортов (сиджиллов), выдававшихся местной администрацией. Судя по 2 сохранившимся папирусным образцам, датируемым 731 г., эти паспорта содержали имя владельца, описание его возраста и примет, указание маршрута и цели путешествия (заработать средства для уплаты джизьи); документ выдавался на ограниченный срок, ок. неск. месяцев. Непосредственным результатом принятых мер по закреплению населения стал застой в сфере местной торговли и резкий рост цен на городских рынках. При вступлении на престол нового халифа наместник по многочисленным жалобам египтян был смещен и отправлен на суд в столицу.

В правление халифа Умара II (717–720) власти стали всячески поощрять исламизацию зиммиев и бороться с нарушениями мусульм. бытовых предписаний, в частности с торговлей вином. В целом, однако, в раннеараб. период виноделие оставалось важной отраслью егип. экономики; христиане нередко выпла-

чивали поземельный налог поставками вина мусульманской администрации. Наряду с принятием жестких антихристианских мер халиф подтвердил налоговые льготы К. Ц. и ее мон-рям. Важной чертой правления Умара стала тенденция замены христ. пагархов мусульманскими. Этот процесс растянулся на неск. десятилетий.

Впрочем, вскоре сама система кувар как самостоятельных фискальных и адм. единиц ушла в прошлое. В Египте была введена должность сахиб аль-харадж — главы налоговой службы провинции. В 724–734 гг. ее занимал Убайдаллах ибн Хабхаб, обладавший большей властью и влиянием, чем губернатор. Ставка налога была повышена им на $\frac{1}{8}$ (согласно копт. источникам, удвоена). Подати взимались самым беспощадным образом, в т. ч. с церковных институтов, чей налоговый иммунитет был отменен в нач. 20-х гг. VIII в. Ужесточение фискальной политики вызвало в 725 г. 1-е крупное восстание коптов в Вост. Дельте, где из-за плоского рельефа условия земледелия и урожайность были хуже, чем в остальной части Египта. Лишенный руководства и внятных целей, бунт был подавлен арабами с большим кровопролитием.

В 727/8 г. власти начали переселять в Вост. Дельту и Саид (В. Египет) арабов племенного союза кайси из Сирийской пустыни. Возможно, это имело целью ослабить нагрузку на сир. ресурсы или создать противовес джунду Фустата, где доминировала соперничавшая с кайси племенная группировка йемени. К нач. 40-х гг. VIII в. численность переселенцев достигла 5 тыс. Это была 1-я крупная колония арабов в Египте за пределами Фустата и Александрии. Переселение кайситов положило начало арабизации и исламизации аграрной глубинки. К 735 г. относится папирусный документ из Файюма, где впервые упоминается о наличии крупных мусульм. землевладельцев в сельской местности Египта.

Копт. летописцы, повествуя о событиях VIII в., представляют жизнь своей Церкви и народа как череду сплошных гонений. Денежные вымогательства наместников у патриархов описываются в стилистике, характерной для мученических актов. Жанр мученичества становится самым популярным в копт. лит-ре —





культивирование героики и самопожертвования древних христиан было одним из инструментов поддержания копт. идентичности. Почти все губернаторы Египта и халифы изображаются летописцами как тираны. Одним из немногих исключений был халиф Хишам (724–743), при к-ром наместник аль-Валид ибн Руфаа в 735 г. разрешил христианам построить ц. Абу-Мина в сев. пригороде Фустата. Толпа фанатично настроенных мусульман пыталась предотвратить это, но их выступление было подавлено властями.

В 731 или 742/3 г. в Египте был восстановлен православный Патриарший престол. Мелькитский патриарх *Косма I* ездил ко двору халифа и добился указа о возвращении православным части церковных зданий, оказавшихся в руках коптов после араб. завоевания. В копт. летописях сохранилось сообщение о претензиях Космы и на гробницу св. Мины. Эта тяжба датируется сер. 40-х гг., когда К. Ц. возглавлял патриарх Михаил I (743–767), к-рому удалось привлечь на свою сторону мусульм. власти и отстоять права на гробницу.

Кризис Омейядского халифата в 40-х гг. VIII в. сопровождался утратой контроля над Египтом. В 743–745 гг. губернатор Хафс ибн аль-Валид, опиравшийся на войско из мусульман неарабского происхождения, пребывал в открытом мятеже по отношению к центральной власти. Хафс обложил христиан непосильными податями, и 24 тыс. коптов обратились в ислам, чтобы избавиться от выплаты джизьи.

В 745 г. Омейяды восстановили контроль над Египтом. Многие отступники безнаказанно вернулись в христианство. Однако перед лицом аббасидской угрозы сахиб аль-харадж Абд аль-Малик ибн Муса прибежал к масштабным конфискациям средств у всех слоев общества. Когда патриарх Михаил в 747/8 г. не смог уплатить требуемую сумму, он был заключен в тюрьму. Через 17 дней патриарха выпустили и отправили в объезд по селениям Фиваиды для сбора требуемых денег.

Омейядский халиф Мерван II, потерпев поражение от *Аббасидов*, бежал в Египет (май/июнь 750). Почти одновременно началось восстание коптов в болотистом регионе Эль-Башмур в Дельте. Михаила посчитали ответственным за бунт и бро-

сили в тюрьму, где патриарха и его приближенных избивали и неск. раз имитировали подготовку их казни. Почти неуправляемая омейядская армия грабила страну и разоряла мон-ри. Михаил оставался в заточении до гибели Мервана в сражении с преследовавшим его аббасидским полководцем в авг. 750 г.

При первых Аббасидах социально-политический уклад Египта не менялся. Рычаги власти оставались у араб. «аристократии» из джунда Фустата, потомков 1-й волны завоевателей. Часто менявшиеся губернаторы, присылаемые из столицы, могли управлять лишь при поддержке местных элит. Налоговая служба постепенно переходила под контроль имперского центра. Эффективность и жесткость сбора налогов увеличивались, так что, по словам летописца, при халифе аль-Мансуре (754–775) коптам приходилось есть собак и падаль. Налоговый гнет вызывал периодические восстания коптов (13 выступлений в 767–832), к к-рым иногда присоединялись мусульмане. В 769 г. карательное войско, посланное против восставших, было разбито, за что егип. губернатор был уволен со своего поста.

Утверждение коптских патриархов в должности по-прежнему оставалось прерогативой араб. наместников, которые видели в их лице немногим более чем уполномоченных по сбору налогов с копт. общины. Известны примеры вовлечения мусульм. властей во внутрицерковные интриги. При патриархе Мине I (767–774) александрийский диак. Петр, выдававший себя за патриаршего посланника, снискал доверие сначала яковитского Антиохийского патриарха Георгия I (758–790), к-рый передал ему милостыню для егип. христиан, потом халифа аль-Мансура, который предоставил ему пост Александрийского патриарха. Мина и его епископы отказались признавать власть этого авантюриста и были вынуждены провести год на черных работах на верфи Фустата. Однако высокомерие Петра привело к его ссоре с егип. наместником и заточению в тюрьму, Мина же был освобожден.

В 785/6 г. эмир Али ибн Сулейман разрушил ряд новопостроенных церквей, хотя копты предлагали ему за сохранение храмов 50 тыс. динаров. Преемник Али эмир Муса ибн Иса в 787/8 г. разрешил восста-

новить церкви, ссылаясь на то, что они были построены при первых халифах. Подобные эпизоды разрушений и восстановлений храмов повторялись и при следующих губернаторах. Непостоянной была и конфессиональная принадлежность церкви, к-рая зависела от политической обстановки. Так, во 2-й пол. 90-х гг. VIII в. мелькитский Александрийский патриарх *Политиан*, известный врач, вылечивший, согласно «Хронике» *Евтихия* Александрийского, любимую наложницу халифа, получил от него новый указ о возвращении мелькитам храмов, отнятых коптами, и перевел в свою юрисдикцию «многие церкви».

Переломным рубежом в истории христ. Востока был кризис, охвативший халифат после смерти халифа Харуна ар-Рашида в 809 г. Опустошительная междоусобная война его сыновей аль-Амина и аль-Мамуна в 811–813 гг. сопровождалась полной дезинтеграцией гос-ва, смутой и анархией, больше всего ударившими по христианам. Египет оказался разделен между предводителем араб. племен йеменитов Абд аль-Азизом аль-Джарави, державшим большую часть Дельты, и лидером хорасанского контингента ас-Сари ибн аль-Хакамом, к-рый контролировал Фустат и В. Египет. Зап. край Дельты оспаривали друг у друга племена лахм и джадхам. В 815 г. в Александрии утвердилась группировка андалузских арабов, бежавших из Испании из-за конфликта с местным эмиром. Андалузцы занимались пиратством у визант. берегов и продавали пленных на невольничьих рынках Александрии. Копт. патриарх Марк II (799–819) выкупил и освободил до 6 тыс. пленников. В 816 г. андалузцы и лахмиты вошли в открытую конфронтацию со старой араб. аристократией Александрии. В результате 3-дневного сражения андалузцы овладели Александрией, араб. знать была перебита, а город разграблен. Сгорели мн. церкви и дома, патриарх Марк бежал из города. По нек-рым свидетельствам, андалузцы изгнали из Александрии всех христиан и иудеев и овладели их собственностью. Патриарх нашел убежище в сел. Набарух в Дельте под покровительством местного христ. архонта Макары. Ок. 817 г. орды бедуинов разграбили и сожгли мон-ри Вади-Хабиб. Уцелевшие монахи рассеялись





по стране. Смуты привели к прекращению паломничества к гробнице св. Мины, к-рое обеспечивало Патриархии значительную долю ее доходов. «Инфраструктура» копт. общины оказалась серьезно поврежденной. Патриарх Марк написал скорбные стихи о разрушении храмов Александрии и мон-рей Вади-Хабиб.

После кончины Марка патриархом К. Ц. был избран Иаков (819–



*Руины Абу-Мина.
Фотография. Нач. XXI в.*

830), бывш. монах Вади-Хабиб, бежавший от нашествия бедуинов в Саид, а потом вернувшийся назад возродить монашество. В 826 г. эмир Абдаллах ибн Тахир покорил Египет и восстановил там власть Аббасидов. В этом походе эмира сопровождал яковитский Антиохийский патриарх *Дионисий Тель-Махрский*, видный историк, оставивший описание быта египетских христиан и воспоминания о своей дружеской встрече с патриархом Иаковом. К. Ц. отнюдь не была изолированной в христ. мире: она поддерживала регулярные контакты не только с «дочерними» Церквями Нубии и Эфиопии, но и с единой Сирийской яковитской Церковью, однако визит Антиохийского патриарха в Египет был событием экстраординарным.

Копт. элита пользовалась благосклонностью халифа аль-Мамуна. Богатый христианин Букам (Макар), житель г. Бура, добился у халифа не только должности сборщика податей в своем городе, но и поста местного амиля (градоначальника) с правом перепоясываться мечом и предстоять в мечети на молитве, что было беспрецедентным случаем в халифате. Букам построил в городе много церквей и финансировал реконструкцию иерусалимского храма Гроба Господня. Патриарх Иаков отстраивал разрушенные монастыри Вади-Хабиб и воздвиг копт. церковь в Иерусалиме.

Налоговый гнет и насилие властей вызвали новые восстания египтян. Крупнейшее выступление, объединившее арабов и коптов, произошло в 831 г. под предводительством Абдуса (Убайдуса) аль-Фихри, представителя одного из мусульм. аристократических кланов Египта. Халиф аль-Мамун отправил на подавление мятежа своего лучшего полководца Афшина с иран. войсками и сам направился в Египет, взяв с собой яковитского патриарха Дионисия. Афшин прошел Дельту с востока

на запад, разгромив восставших в неск. сражениях. Карательная операция сопровождалась массовыми казнями, в т. ч. христ. старейшин раз-

ных местностей. По свидетельству копт. летописи, Афшин хотел предать мечу жителей Александрии за их поддержку мятежа, но город был спасен молитвами христиан и патриарха Иосифа (Юсаба) I (830–849). Последним оплотом сопротивления остался болотистый р-н Эль-Башмур в Н. Дельте, заселенный коптами, — единственная местность в Египте, удобная для партизанской войны и защищенная от внешних вторжений самой природой. Патриарх, понимая неравенство сил, писал к восставшим, призывая их покориться во избежание резни. К. Ц., занимавшая достаточно привилегированное положение, была лояльна к властям, т. к. зависела от гос. защиты своей собственности и несла ответственность за поведение паствы. Иерархи не пытались возглавить крестьянские восстания и придать им характер «национального» сопротивления. По прибытии в Египет халифа аль-Мамуна в февр. 832 г. патриарх Иосиф вместе со своим антиохийским собратом Дионисием и с епископами был послан на переговоры с лидерами восстания, чтобы заставить их сложить оружие. Однако примирение не было достигнуто: военные действия возобновились. Заступничество патриарха Дионисия перед халифом за коптов, доведенных до отчаяния злоупотреблениями налоговых чиновников, было безуспешным, и ему пришлось

спешно покинуть Египет, спасаясь от мести брата халифа, который покровительствовал главам егип. налоговой службы. Восстание было разгромлено, множество деревень и церквей сожжено, пленные казнены, а их семьи проданы в рабство. В р-не Эль-Башмур была проведена этническая чистка, уцелевших жителей выслали в Ирак, а опустевшие деревни заселили мусульманами. После этого копты больше не восставали против властей.

«Темные века» (832–969). Рубеж VIII и IX вв. был переломным временем в истории большинства народов христ. Востока, переживавших в эти десятилетия смену этнокультурной идентичности, глубокий социальный и духовный кризис, истоки к-рого остаются во многом неясными. Эти процессы в полной мере проявились в копт. общине.

Коптское самосознание основывалось не на политических структурах или стремлении к собственной государственности, а на сильной духовной идентичности, культе св. подвижников, создавших в Египте сеть монастырей. В первые десятилетия араб. владычества режим пагархов и сильная Церковь, унаследовавшая византийское церковное имущество, были эффективными механизмами изоляции и защиты коптов. В VIII в. с ужесточением гнета властей в копт. среде, возможно, произошло социальное размежевание: на одном полюсе происходили стихийные крестьянские восстания, на другом — существовали процветающие архонты-администраторы и лояльная к властям Церковь. Этот социальный раскол не мог не ослабить сопротивляемость копт. общества внешним ударам.

За 100 лет нестабильности и восстаний церковная организация, несмотря на свою политическую лояльность, серьезно пострадала. По данным археологии, с нач. VIII и до нач. IX в. в сельских районах исчезло (было разрушено?) множество малых церквей, посвященных местным копт. святым. Их сменили более крупные, но малочисленные церкви, связанные с основными фигурами христ. культа, гл. обр. с вмч. Георгием. Разрушение церквей и сокращение числа священников свидетельствуют о распаде старых сельских сообществ. Копт. население лишалось корней, теряло связь с «почвой». Был расчищен путь для «за-





полнения» сакрального ландшафта гробницами мусульм. святых в позднее средневековье.

В аббасидскую эпоху в Египте начались демографическая стагнация и отток населения из деревень. В IX в. лежали необработанными от половины до $\frac{2}{3}$ сельскохозяйственных земель нильской долины. Появление в VIII в. на границе пустыни и пашни кочевых бедуинских племен, хотя и немногочисленных, представляло заметную угрозу земледельческому населению. С IX в. насельники копт. мон-рей в пустыне стали возводить сторожевые башни, где прятали припасы и укрывались сами во время нападений кочевников.

В науке укоренилось мнение, что подавление восстания 832 г. привело к деморализации копт. общества и подорвало позиции христианства в копт. среде. Потрясения нач. IX в. — разрушение мон-рей Вади-Хабиб, александрийских церквей, упадок паломнического движения к гробнице св. Мины, уход патриарха из Александрии — стали причиной краха базовых «этномаркеров», опор копт. идентичности.

В IX в. в Египте появилось значительное мусульм. население вне городов. Арабы переходили к оседлости, женились на девушках из копт. семей. Судя по папирусным документам и др. источникам IX–X вв., смешанные браки и обращения в ислам стали обыденной реальностью. Возможно, уровень рождаемости в мусульманской среде был несколько выше, чем у христиан, если принять во внимание также безбрачие копт. монашества. Демографические сдвиги нарастали от поколения к поколению. По некоторым оценкам, мусульмане в Египте превратились из меньшинства в большинство ок. 900 г., хотя мн. исследователи сомневаются в возможности назвать точные даты подобных процессов, а тем более определить пропорции христиан и мусульман в населении Египта того времени. Главными стимулами исламизации в омейядскую и аббасидскую эпохи были экономические соображения, желание избежать подушной подати или обеспечить себе продвижение по социальной лестнице. Власти в большинстве случаев не поощряли переход зиммиев в ислам, т. к. это сокращало налоговые поступления.

Очевидными проявлениями кризиса К. Ц. были внутренние конф-



каем ввиду его влияния при дворе араб. губернаторов. После смерти Исхака его сын Феодор до-

Сторожевая башня в мон-ре св. Павла Фивейского. Фотография. Нач. XXI в.

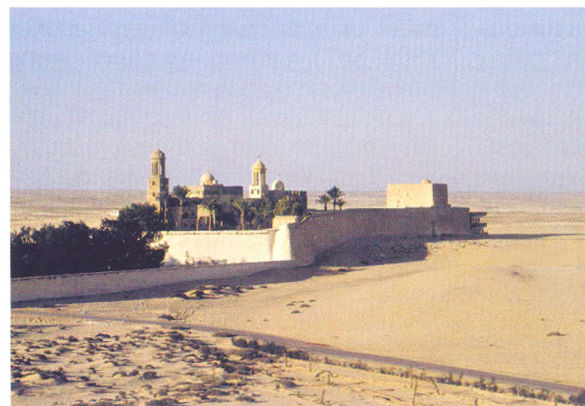
бывался той же кафедры при содействии подкупленного араб. губернатора, который начал разрушать церковь Эль-Муал-

лика в Фустате, чтобы побудить патриарха поторопиться с хиротонией. Патриарх Шенуда (Шенуте) I (859–880) также немало пострадал от интриг и доносов на него мусульм. властям со стороны христ. шейхов, клириков и новообращенных мусульман из христ. среды. Упадок церковного просвещения в копт. среде был засвидетельствован яковитским патриархом Дионисием, лично общавшимся с копт. иерархами. Шенуде I приходилось много бороться с возродившимися в Марьоте и Саиде древними ересями, а также с заблуждениями относительно даты воскресения Христа. Культурная деградация вела к исламизации. Однако в кризисной ситуации копт. общество выработало свои механизмы сопротивления. Одним из них была активизация культурных контактов с единоверными народами, прежде всего с сирийцами-яковитами. Регулярный обмен посланиями между монофизитскими патриархами Александрии и Антиохии способствовал духовному самоутверждению обеих сторон. В нач. IX в. сир. монахи поселились в мон-ре Пресв. Богородицы (ныне известном как Дейр-эс-Суриан — мон-рь Сирий-

цев) в Вади-Хабиб. Монахи Матфей и Авраам восстановили обитель после бедуинского разгрома 817 г. и основали знаменитую б-ку, ставшую одним из центров сир. книжности и культурного обмена между монофизитскими сообществами.

Светская элита христиан формировалась из архонтов (шейхов) —

тарем, а затем возведя на кафедру епископа Авсима с включением в его юрисдикцию диоцеза Миср. Авторитет Исхака, до конца жизни управлявшего 2 епархиями, был непрере-

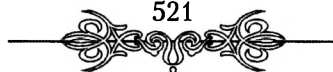


Мон-рь Дейр-эс-Суриан. Фотография. Нач. XXI в.

Мон-рь Дейр-эс-Суриан. Фотография. Нач. XXI в.

одним из центров сир. книжности и культурного обмена между монофизитскими сообществами.

Светская элита христиан формировалась из архонтов (шейхов) —





состоятельных светских нотаблей, занимавшихся адм. работой и реж. торговлей и имевших большие возможности влиять на мусульм. администрацию, чем архиереи. Для К. Ц. было характерно избрание патриархов из монашеской среды, при этом определяющую роль играл вопрос благочестия кандидата. В результате патриархами нередко становились отшельники, совершенно не разбиравшиеся в мирских проблемах, к-рые им предстояло решать. Лишь в редких случаях на престол возводили бывш. экономов мон-рей (напр., Марк II и Шенуда I), имевших нек-рый административно-хозяйственный опыт. Неудивительно, что почти все кандидаты на Патриаршество категорически отказывались от предложенной им чести, а некоторых из них приводили в Александрию для рукоположения насильно, на цепи. Многократный отказ от предложения занять Патриарший престол стал общепринятым ритуалом в процедуре избрания копт. патриархов.

Наиболее ярко смещение центра силы от патриархов к архонтам проявилось при Косме II (851–858). В начале Патриаршества он был по ложному обвинению схвачен эмиром Александрии, который конфисковал патриаршую казну и держал его под домашним арестом. Архонты Макара ибн Юсуф и Ибрахим ибн Савирус, занимавшие ключевые посты в финансовой администрации егип. вали, сумели вызволить патриарха из Александрии и поселили его в христ. г. Дамру в Вост. Дельте. Патриарх проводил время в посте и молитве, а архонты взяли на себя решение всех финансовых проблем, вплоть до того, что выплачивали церковные налоги из своих средств.

Однако эти и др. христ. чиновники временно потеряли свои посты в правление халифа аль-Мутаваккиля (847–861), отмеченное одним из самых жестоких гонений на христиан. В Египте по примеру Месопотамии были уничтожены кресты на церквах и изображения крестов, запрещены использование била и проведение погребальных процессов. В порядке насаждения мусульманского благочестия шла борьба с изготовлением вина, что было воспринято христианами как стремление не допустить совершения таинства Евхаристии. Вводи-

лись меры бытовой дискриминации инаковерующих: они должны были соблюдать особые предписания в одежде, а на дверях их домов были помещены карикатурные изображения демонов.

Халиф аль-Мунтасир в 861–862 гг. ужесточил фискальную политику. Ирак. мегаполисам не хватало продовольствия, а налоговые поступления Египта казались избыточными для нужд местной администрации. В Египет был прислан сахиб аль-харадж Ибн аль-Мудаббир, изображенный в копт. традиции как свирепый гонитель христиан. Он удвоил налогообложение земель, в т. ч. церковных, поднял ставку джизьи с 4 до 6 тыс. динаров, ввел множество новых поборов и заполнил тюрьмы неплательщиками. Были переписаны все насельники монастырей и учтены монастырские угодья. Патриарх Шенуда, спасаясь от вымогательств, бежал из своей резиденции и полгода скрывался, переодевшись в рубище. В конце концов он добровольно сдался Ибн аль-Мудаббиру и был обязан выплатить 7 тыс. динаров — налог за 3 года со всех церквей и монастырей Египта. Епископы, собравшись в Фустате, внесли эту сумму за неплатежеспособного патриарха, никогда не радевшего о стяжании богатств, но в свою очередь в 5 раз подняли размер сборов с прихожан, пытаясь покрыть свои убытки.

Кризис Аббасидского халифата, наступивший после смерти аль-Мутаваккиля, засилье тюркской гвардии и частая смена марионеточных халифов резко ослабили контроль Багдада над провинциями, где начались мятежи. Недовольство египтян переросло в восстание во главе с арабским племенем бану мудлидж (862–867), к которому присоединились как бедуины, так и множество египетских христиан и мусульман. Восставшие контролировали почти всю Дельту и держали в осаде Александрию. Этот мятеж описан в церковной хронике в самых неприязненных тонах по причине сопровождавших его грабежей и убийств, а также присвоения мятежниками доходов с церковных и монастырских земель. Все патриаршие подворья были разграблены, а жить в Фустате патриарх Шенуда не решился, опасаясь вымогательств Ибн аль-Мудаббира. В конце концов он поселился в местности Эль-Махалла-эль-Кабира в Дельте.

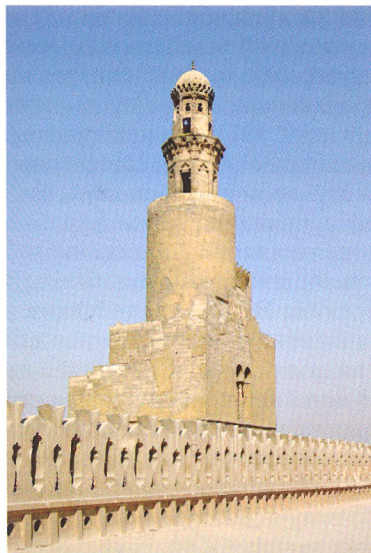
Анархия в Египте в очередной раз стимулировала агрессию бедуинских племен. Они безнаказанно разграбили множество мон-рей, в т. ч. обители св. Шенуте, св. Пахомия, Каламун в Файюме. Накануне Пасхи 866 г. бедуины разорили Вади-Хабиб, ограбили монахов и паломников. Большинство обитателей, включая комплекс Абу-Мина, были покинуты, оставшиеся монахи жили на осадном положении.

Почти все губернаторы, управлявшие страной после возвращения Египта под власть Аббасидов (826), происходили из тюрк. военной знати, доминировавшей в Багдаде. Егип. мусульмане не смогли сформировать собственную политическую элиту. Одной из возможных причин этого историки считают сохранение в стране значительного копт. населения: при наличии иноверного большинства мусульмане Египта не хотели идти на конфронтацию с имперским центром. В 868 г. наместником Египта был назначен тюрк. военачальник Ахмад ибн Тулун. Он установил полунезависимую династию, 3 поколения которой управляли Египтом и периодически распространяли свое влияние почти до Евфрата.

Хотя Ибн Тулун вслед, внутрицерковных интриг заключил в тюрьму патриарха Шенуду и держал его там 40 дней, историки считают этого правителя в целом благосклонным к христианам. Запретельные налоги, введенные Ибн аль-Мудаббиром, были отменены, монахи освобождены от джизьи, христианам было позволено открыто отмечать церковные праздники. Месопотамский христианин Ибн Катиб аль-Фаргани, любимый архитектор Ибн Тулуна, построивший в Фустате соборную мечеть, смог избежать обычной практики изъятия колонн из христ. храмов для украшения мечетей. Среди излюбленных мест пребывания Ибн Тулуна был мелькитский мон-рь Эль-Кусайр на Эль-Мукаттаме. Незадолго до смерти, страдая от тяжелой болезни, эмир повелел егип. мусульманам, христианам и иудеям помолиться о нем, каждому по рядам своей религии.

Коптский патриарх Михаил (Хиль) III (880–907), подобно его предшественнику, также подвергался преследованиям со стороны эмира. Низложенный патриархом епископ донес Ибн Тулуну о якобы огромных





Минарет мечети Ибн Тулуна
в Каире. IX в. (?).
Фотография. Нач. XXI в.

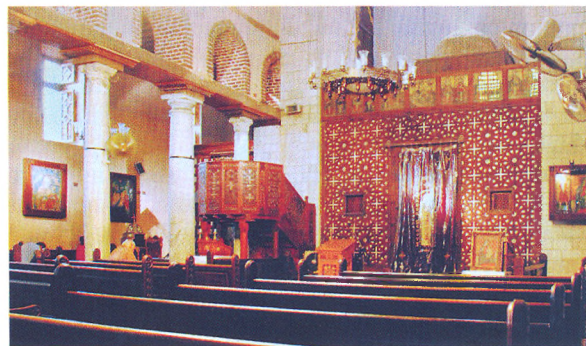
церковных богатствах, и эмир потребовал от патриарха непосильных выплат. После отказа Михаил был брошен в тюрьму и оставался там ок. года. В конечном счете христианские писцы через посредство везира сумели убедить Ибн Тулуна освободить патриарха при условии выплаты им в течение ближайших месяцев 20 тыс. динаров. Патриархия утратила многие из прежних источников доходов, и Михаилу пришлось обратиться к неканоничной практике *симонии* — взимания денег за хиротонии, к-рую особыми указами запрещал еще Шенуда I: 10 кандидатов на пустующие епископские кафедры были рукоположены с обязательством уплаты в месячный срок по 1 тыс. динаров. Христиан Египта обложили сбором в $\frac{1}{8}$ динара с семейства. Монахи Вади-Хабиб вносили по динару с человека. После долгих переговоров с александрийскими священниками Михаил получил возможность продать дома, принадлежавшие К. Ц. в Александрии, взамен на обязательство ежегодно выплачивать александрийскому духовенству по 1 тыс. динаров. Патриарх внес в казну половину причитавшейся с него суммы, дальнейшие выплаты прекратились со смертью Ибн Тулуна.

Сын и наследник Ибн Тулуна Хамравейх (884–896), по копт. преданию, был утрашен явленными ему чудесами от мощей св. Макария в Вади-Хабиб и с того времени возлюбил монахов и епископов. Эмир много времени проводил в мон-рях,

любуюсь мозаиками и предаваясь пиршествам (егип. обители, подобно сирийским и иракским, были центрами виноделия и любимыми местами отдыха и кутежей правящей элиты).

Слабые преемники Ибн Тулуна не сумели удержать власть, и в 905 г. Аббасиды восстановили контроль над Египтом. Однако позиции губернаторов были непрочны, внутриполитическая ситуация оставалась крайне неустойчивой. Возможно, этим следует объяснять редкое для христ. Египта возвышение одного из местных архиереев — Пахомия, еп. г. Таха в Зап. Дельте. Он, вероятно, был представителем влиятельного регионального клана, имел 2 братьев-архиереев и содержал 300 вооруженных слуг, охранявших границы его епархии от набегов берберов. Сторожевая служба Пахомия выполняла функции раннего оповещения егип. губернатора об угрозе со стороны *Фатимидов*, закрепившихся в Тунисе в 909 г. Все это позволяло епископу пользоваться поддержкой мусульм. властей во внутрехристианских делах. Мелькитский патриарх и его архиереи, обвиненные Пахомием в связях с Византией, подверглись репрессиям. Он же организовал поставление нового копт. патриарха Гавриила I (909–920), сельника мон-ря св. Макария.

Патриарх Гавриил изображен в летописи как подвижник, любивший уединение. Все время своего Патриаршества он провел в Вади-Хабиб, выезжая в Фустат или Александрию лишь по крайней необходимости. Чтобы победить обуревавшего его беса похоти, Гавриил практиковал продолжительные посты и предельное самоуничтожение: 2 года тайно



Интерьер ц. св. Шенуте
в Ст. Каире

по ночам он чистил отхожие места. Перед лицом финансовых проблем, в т. ч. обязательства ежегодных выплат александрийцам, патриарх продолжал прежнюю традицию симо-

нии. Кроме того, был установлен фиксированный размер сборов с паствы (дийарат — налог в поддержку мон-рей) — 1 карат ($\frac{1}{8}$ динара) с каждого мужчины и женщины. Епископы жили на эти средства и платили подати патриарху. Симония стала почти нормальной практикой в копт. церковной жизни.

История К. Ц. в X в. до прихода к власти династии Фатимидов в 969 г. известна весьма отрывочно ввиду упадка летописания. Еп. Михаил ад-Дамрави, восстановивший историографическую традицию в сер. XI в., смог реконструировать лишь отдельные, иногда полуфольклорные сведения о патриархах этого периода. Так, Косма III (920–932) известен только тем, что в его Патриаршество произошел разрыв отношений с Эфиопской Церковью из-за церковно-политических смут в Эфиопии. Патриарх Феофан (952–956) остался в народной памяти гл. обр. из-за того, что лишился рассудка, впал в богохульное буйство и был задушен или, по др. версии, отравлен епископами. Патриарх Мина II (956/7–974) прославился исключительным аскетизмом, напоминая подвиги ранних святых.

Мелькитские хроники того времени содержат ряд дополнительных сведений о положении егип. христиан. В сент. 925 г. наместник Египта возобновил практику взимания джизьи с епископов, монахов и бедных христиан. Неск. монахов отправились к халифу аль-Муктадиру и получили от него указ об освобождении духовенства и бедняков от подушного обложения. В 935–969 гг. Египет пребывал под управлением фактически независимой династии Ихшидидов, происходившей из тюркских гулямов. Ихшидиды покровительствовали христианам, присутствовали на

церковных праздниках. Однако правящим кругам приходилось считаться с ростом бытовой нетерпимости к христианам

в Египте, в частности с протестами против перестройки обветшавших церквей. Так, в 938 г. попытка коптов отреставрировать ц. св. Шенуте (Абу-Шенуда) в Ст. Каире привела



к массовым беспорядкам среди мусульман, и правитель Египта Мухаммад ибн Тугдж был вынужден отозвать свое разрешение на проведение ремонтных работ. В последние годы правления Ихшидидов политическая ситуация стала выходить из-под контроля. Успехи т. н. визант. реконкисты в Вост. Средиземноморье резко накалили межрелиг. отношения и привели к неоднократным погромам церквей в Фустате (март 960, март 961). Главными объектами нападений были мелкитские церкви, однако толпы погромщиков не очень разбирались в конфессиональных различиях и быстро переходили к грабежам и осквернению копт. храмов. Политические потрясения усугубились чередой неурожайных лет и голодом 963–969 гг. Жители сельской местности бежали в города, мн. епархии обезлюдели. Новых епископов не ставили, а территории приписывали к соседним диоцезам. Так прекратили существование более 10 епископских кафедр. Патриарх Мина нашел убежище в сел. Махаллат-Даньяль в Дельте, где его вместе с приближенными содержала богатая благочестивая женщина.

Фатимидский халифат (969–1171). Династия Фатимидов, стоявшая во главе радикального шиитского течения *исмаилитов*, в нач. X в. создала халифат на территории совр. Туниса. В 969 г., после ряда неудачных попыток, она распространила власть на Египет, ослабленный чередой голодных лет и политическими смутами. Армия фатимидского полководца Джаухара почти не встретила сопротивления. Гражданская администрация и мусульм. религ. знать изъявили покорность фатимидскому халифу. В июле 969 г. Джаухар триумфально вступил в Фустат. В неск. километрах к северу от города фатимидский военачальник основал новую столицу Эль-Кахира (Каир), куда в 973 г. перенес свой двор халиф аль-Муизз (953–975).

Держава Фатимидов представляла собой классическое универсальное гос-во с претензиями на обладание абсолютной истиной и со стремлением к мировому господству. Главной целью фатимидских халифов было свержение багдадских Аббасидов, однако Фатимиды смогли распространить свою власть не дальше Юж. Сирии и Зап. Аравии. Исмаи-

литская империя с центром в Каире была окружена поясом вассальных территорий, среди к-рых Фатимиды числили и христ. страны Сев.-Вост. Африки — Нубию и Эфиопию. Престол ап. Марка в Александрии оставался духовным центром христиан всей долины Нила, и Фатимиды неизменно использовали авторитет копт. патриарха, выстраивая отношения со своими юж. христ. соседями. Имперский характер Фатимидского гос-ва, а также то, что исмаилиты оставались меньшинством в Египте, предопределили высокую степень веротерпимости халифов, в т. ч. к христианам. Эпоха Фатимидов считается высшей точкой развития егип. христианства при исламе.

В 1-е столетие фатимидской власти страна переживала экономический и демографический подъем. Копты еще составляли значительную часть населения Египта, а в отдельных местностях даже большинство: прежде всего это относится к аграрным районам, а также к центрам текстильного производства в Дельте (Тиннис и др.) и к городам В. Египта, включая его столицу г. Кус. Процесс исламизации, активно шедший в Египте в IX в., при Фатимидах практически остановился. Хотя доля христиан в населении падала из-за более высоких темпов прироста мусульм. общины, абсолютная численность коптов росла, что видно из мн. примеров строительства и обновления церквей.

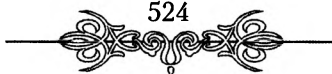
Фатимиды, нуждавшиеся в образованных администраторах, использовали унаследованный ими ихшидидский бюрократический аппарат, в к-ром преобладали христиане. При первых халифах — аль-Муиззе, аль-Азизе (975–996) и аль-Хакиме (996–1021), в начале его правления, — зимии занимали высшие гос. должности, вплоть до поста везира, чему не было аналогов ни в мусульм. мире того времени, ни в прежней егип. истории.

Ключевую роль в управлении Египтом при аль-Муиззе и аль-Азизе играл везир Якуб ибн Киллис (ум. в 991), новообращенный мусульманин из ирак. евреев. Главным его конкурентом в 70-х гг. X в. был копт. чиновник Кузман ибн Мина, служивший еще Ихшидидам, а при Фатимидах возглавлявший налоговое ведомство Палестины и занимавший др. видные посты в финансовом управлении. В 993 г. пост везира занял хри-

стианин Иса ибн Настурас. После смерти аль-Азиза Иса в результате придворных интриг был обвинен в финансовых злоупотреблениях и убит (нач. 997). В последующие годы, до достижения совершеннолетия халифом аль-Хакимом, гос. делами управлял евнух Барджуван, его неизменным помощником был секретарь-христианин Фахд ибн Ибрахим. В 1000 г. аль-Хахим казнил своего регента и поставил Фахда на должность везира.

В источниках встречаются свидетельства, впрочем не вполне надежные, что засилье «неверных» при дворе вызывало негативную реакцию в мусульм. среде и нападки на самих халифов. Однако размеры подобной критики были ничтожны по сравнению с масштабами антихрист. лит-ры более позднего, мамлюкского времени. Эффективный аппарат подавления позволял Фатимидам гасить любое недовольство. Когда в 993 г. на каирской верфи сторел военный флот, строившийся для похода против Византии, мусульманская чернь обвинила в поджоге «неверных» и устроила погром в квартале купцов из итал. г. Амальфи. Десятки погромщиков были схвачены на месте, и часть их, отобранная по жребию, казнена. Везир Иса объявил, что присвоение имущества, нагрябленного у христиан в ходе беспорядков, также будет караться смертью, и грабители по ночам выбрасывали добычу на пустыри.

В первые десятилетия правления Фатимидов известно много примеров реставрации церквей и даже основания новых христ. храмов, невзирая на протесты фанатично настроенных мусульман. Мусульм. юристы и широкие массы населения к X в. утвердились во мнении, что строительство культовых зданий зиммиев незаконно. Однако фатимидские халифы считали себя носителями божественной благодати и источником права, поэтому не нуждались в одобрении своих действий религ. и правовыми авторитетами. В 975 г. аль-Муизз по просьбе копт. патриарха Авраама санкционировал восстановление полуразрушенной ц. св. Меркурия в Фустате, превращенной в склад сахара, при этом было жестко подавлено сопротивление строительству со стороны местных мусульман. Аль-Азиз в 976/7 г. разрешил отстроить ц. св. Шенуте, из-за которой возникали



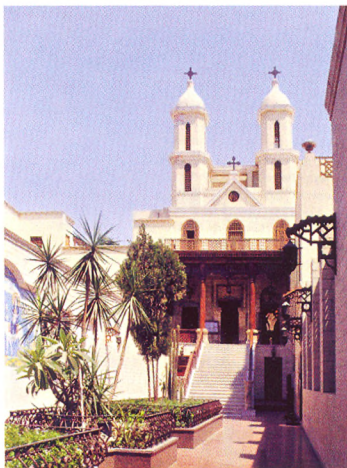


беспорядки при Ихшидидах. Неск. церквей появилось в фатимидской столице Каире, к-рый оставался закрытым элитарным городом. Подобные тенденции, в целом благоприятные для христиан, сохранялись и в дальнейшем. От 1-й пол. XII в. дошли лишь единичные примеры разрушения мусульманами новопостроенных (или возведенных на древних фундаментах) церквей, которые потом были восстановлены с разрешения властей.

При первых Фатимидах были распространены открытые диспуты между богословами разных религий. Так, хронисты сообщают о дискуссии еп. *Севира ибн аль-Мукаффы*, ведущего апологета К. Ц. кон. X в., с евр. книжниками в присутствии халифа аль-Муизза, а также о его полемике с мусульманскими алимами. Халиф аль-Азиз был женат на правосл. египтянке и всячески покровительствовал мелькитской общине. Он обеспечил церковную карьеру своим зятям — *Оресту*, возведенному на Иерусалимский Патриарший престол (986), и *Арсению*, ставшему митрополитом Каира (985), а потом Александрийским патриархом мелькитов (1000). Арсений при поддержке мусульм. властей пытался отнять у коптов ц. Эль-Муаллака, ранее принадлежавшую правосл. общине, однако после долгих разбирательств с копт. архонтами согласился удовлетвориться соседней ц. Пресв. Богородицы.

Подобно своим предшественникам Ихшидидах, фатимидские халифы посещали мон-ри и присутствовали на христ. праздниках Крещения, Входа Господня в Иерусалим и др. Синкретический характер егип. культуры высокого средневековья подтверждается широким участием мусульман в этих торжествах. Раздача царедворцам денег и парадных одежд, к-рая была традиционной в дни мусульм. праздников, приурочивалась также к Великому четвергу и копт. Новому году (Наврузу).

По состоянию на 1086 г. в К. Ц. насчитывалось 52 епископских престола (не считая Патриаршей кафедры в Александрии): 27 — в Дельте, 3 — в столичном регионе (кафедры Мисра, Гизы и Эль-Хандака) и 22 — в В. Египте. Подобно др. христианским общинам, находившимся под мусульм. властью, у коптов шел процесс перерождения еписко-



Церковь Пресв. Богородицы Эль-Муаллака в Ст. Каире. Фотография. Нач. XXI в.

пата в феодально-теократическую аристократию. Мн. епископы за счет налогообложения прихожан и поборов с подчиненного клира имели немалые богатства, до десятков тысяч динаров. Современник-хронист сетовал, что епископы уподобились вали (эмирам), владеющим священниками. Архиереи зачастую были объединены в клановые группировки по семейно-родовому признаку: в источниках неоднократно упоминаются случаи, когда неск. братьев занимали различные епископские кафедры или как светские родственники архиереев претендовали на наследование их имущества. В быту и адм. деятельности многие архипастыри мало отличались от светских правителей. Известен конфликт епископов Дамру и Саманну-



Коптский священник с кадилом (?). Чаша. 1050–1100 гг. (Музей Виктории и Альберта, Лондон)

да из-за спорной пограничной деревни, когда один из соперников разрушил алтарь, построенный другим, что привело к драке архиереев. Весьма показательно каноническое

установление патриарха *Гавриила II* ибн Турайка, запрещавшее епископам и монахам держать в своих кельях рабынь. Сведения о социальном происхождении епископов отрывочны, но можно заключить, что ими становились преимущественно монахи, хотя среди епископов встречались выходцы из влиятельных мирян и священников. По-видимому, во многих случаях архиереи не были ставленниками региональных элит. Напротив, известны примеры конфликтов епископов со своей паствой и даже их изгнания.

Исключительное положение среди епархиальных престолов занимала кафедра Мисра. Столичный архиерей благодаря связям с местной христ. знатью и близости к мусульм. властным структурам нередко оказывался более значимой фигурой в копт. общине, чем патриарх. После того как патриархи во 2-й пол. XI в. перенесли свою резиденцию в каирскую ц. Эль-Муаллака, многие из них конфликтовали со столичными архиереями или предпочитали оставлять кафедру Мисра вакантной. Так, патриарх Михаил IV (1092–1102) стремился низложить епископа Мисра Санхута и забрать его кафедральный собор св. Сергия. Санхут был вынужден бежать в В. Египет и смог вернуться на кафедру лишь по смерти патриарха. После кончины Санхута (1117) следующий патриарх Макарий II полтора года затягивал хиротонию его преемника, явно рассчитывая лично утвердиться в Каире или поставить в городе своего наместника. При патриархе Гаврииле ибн Турайке Каирская кафедра пустовала 12 лет.

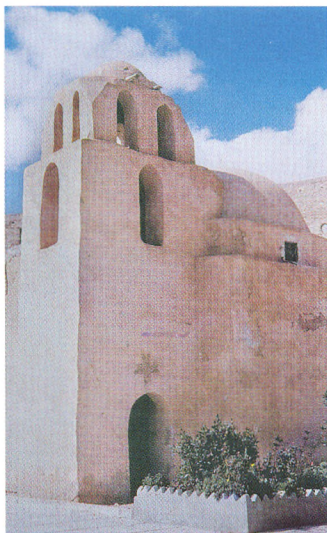
Влиятельной социальной группой и стержнем копт. общины по-прежнему было монашество. В источниках периодически упоминаются мон-ри Фиваиды и Файюма, многочисленные обители больших городов и их окрестностей, однако сакральным центром егип. христианства оставались мон-ри Вади-Хабиб. Из их насельников избиралась большая часть патриархов и епископов. Сложный обряд интронизации новоизбранного патриарха включал обязательное посещение Вади-Хабиб после хиротонии в Александрии и торжественное богослужение в мон-ре св. Макария. Только после этого он отправлялся в Каир для участия в дальнейших церемониях по инаугурации. Монахи





Вади-Хабиб ревниво отстаивали перед столичными архонтами эту привилегию. Сохранилось уникальное свидетельство 1088 г. о численности насельников мон-рей Вади-Хабиб. Всего в них насчитывалось около 700 монахов, в т. ч. 400 в мон-ре св. Макария, 165 — в обители св. Иоанна Колова (Дейр-Юханнис-эль-Касир), 60 — в мон-ре Сирийцев, 40 — в мон-ре св. Псоя (Дейр-Анба-Бишой), остальные — в малых мон-рях и пещерах.

Хотя многие архонты уже восприняли жизненные стандарты мусульм. знати вплоть до многоженства, они продолжали ощущать свою ответственность за дела Церкви и общины, тем более что патриархи до 2-й пол. XI в. жили вдали от Каира (в Махаллат-Даньяль, потом в Дамру) и не могли оперативно решать с мусульм. властями возникавшие проблемы. Патриарх Макарий II в 1117 г. в письме столичным старейшинам заявлял, что именно они осуществляют защиту Церкви, которая раньше исходила от христианских царей. Писцы Каира наряду с епископами и священниками Александрии участвовали в процедуре избрания патриарха (есть отрывочные свидетельства, что существовала очередность этих 3 групп, однако она не всегда соблюдалась). В сер. 70-х гг. X в. везир Кузман ибн Мина завещал свое имущество (90 тыс. динаров) патриарху на благотворительные цели. Когда в нач. 30-х гг. XII в. власти заточили патриарха Гавриила и наложили на него штраф в 1 тыс. динаров, предстоятель был выкуплен стараниями христ. писцов и торговцев. Некоторые из высокопоставленных христианских администраторов аль-Хакима за свой счет отстраивали церкви в Фустате и окрестностях. Одна из влиятельных корпораций писцов, недовольная кадровой политикой патриарха Филофея, к-рый за деньги поставлял на епископство недостойных людей, договорилась с ним о предварительном согласовании кандидатур на архиерейство — т. е. архонты были озабочены моральными качествами епископата. Светская знать тесно переплеталась с церковной иерархией. Многие чиновники имели сан диакона; некоторые, оводов, занимали епископские кафедры. Известны примеры принятия монашества сыновьями высокопоставленных писцов. О силе христ.



Церковь
во имя Сорока девяти мучеников
мон-ря св. Макария
в Вади-эн-Натрун.
VII в. (?), XVIII в.

самосознания архонтов свидетельствует тот факт, что из 10 высших чиновников (глав министерств-диванов), к-рых халиф аль-Хаким силой принуждал к принятию ислама, 6 умерли под пытками, но не отреклись от своей веры.

Характерной чертой К. Ц. в этот период была относительная слабость патриаршей власти. При выборах патриарха в 1147 г. епископы разъясняли мусульм. юристам, что главными критериями отбора кандидатур на Патриаршество являются святость и благочестие, а достойные люди встречаются в пропорции 1:1000. Однако, хотя первосвященники, занимавшие кафедру ап. Марка в кон. X — 1-й пол. XII в., были очень разными, все они оказались на Патриаршем престоле случайно. Обычно епископы и архонты стремились продвинуть на Патриаршество своих друзей или родственников, но подобные попытки пресекались аналогичными устремлениями др. архиереев. При этом епископы были солидарны в нежелании видеть на престоле авторитарных лидеров, пользовавшихся поддержкой мусульм. администрации. Честолюбивые устремления отдельных монахов, добивавшихся Патриаршества с помощью денег или через связи с властями, успешно пресекались епископами и архонтами. В некоторых случаях практиковалось избрание патриарха по жребию, видимо, чтобы свести до минимума интриги и соперничество при выборах.

Олигархический элемент в церковном устройстве явно преобладал над монархическим. Так, избрание на Патриарший престол александрийского свящ. *Захарии* в 1004 г. было прямо обусловлено тем, что он не имел никакого авторитета в церковных кругах и не представлял угрозы для всевластия епископов. Патриарх *Кирилл II* был малообразован, а *Михаил V* — даже неграмотен. В сер. XI в. епископы пытались низложить патриарха *Христодула*, своими действиями задевшего их корпоративные интересы (конфликт был устранен при посредничестве каирских архонтов). Кирилл II также сталкивался с недовольством ряда архиереев Дельты, обманувшихся в своих расчетах управлять невежественным патриархом и возмущенных влиянием его окружения на церковные дела. Характерно, что авторы коптских хроник XII в., бывшие выходцами из светских кругов, очень редко упоминали патриархов на страницах своих сочинений, предпочитая описывать текущую политическую историю и судьбы христ. архонтов. Т. о., роль патриархов в жизни общины была малозначительной.

Утрата Патриархией прежних дежних поступлений от паломничества к гробнице св. Мины и от александрийской недвижимости привела к поиску новых источников дохода, широкой практике взимания денег за хиротонии. Из всех патриархов этого периода лишь немногие, как Авраам ибн Зара (975–978) или Гавриил ибн Турайк, принципиально не допускали симонии. Большинство, несмотря на всеобщее недовольство, практиковали торговлю церковными должностями и накапливали крупные денежные суммы, немалая часть к-рых доставалась их ближайшим родственникам. Иногда симония камуфлировалась обязательством епископов отдавать Патриархии половину своих доходов, причем часть этих денег выплачивалась авансом, до хиротонии. Среди архонтов, священников и части епископов существовало сильное недовольство коррупцией, разъедавшей церковный организм. Еп. *Михаил*, секретарь Синода, описавший в сер. XI в. историю К. Ц. предшествующих десятилетий, не стеснялся обличать пороки патриархов; несомненно, он выражал критические настроения, господствовавшие в копт. общине.





Патриарх Авраам, сир. торговец, избранный на Патриаршество за свои связи среди архонтов Мисра и при фатимидском дворе, стал эпической фигурой в истории К. Ц. Нек-рые историки воспринимают его как реформатора, стремившегося остановить процесс обмирщения Церкви и общества. Человек высокого благочестия, он запретил симонию, раздал свое имущество нуждающимся и жестко обличал высокопоставленных писцов за отступление от норм христ. морали. По преданию, патриарх был отравлен одним из архонтов, которого он отлучил от Церкви за содержание гарема.

С именем Авраама связана одна из самых знаменитых копт. легенд. Еврейское окружение везира Ибн Киллиса пыталось подорвать авторитет христ. общины в глазах халифа аль-Муизза. По подсказке евреев халиф потребовал от патриарха доказать истинность христ. веры, сдвинув силой своей молитвы гору Эль-Мукаттам, к востоку от Каира. Готовясь к испытанию, патриарх 3 дня молился и постился, после чего ему во сне явилась Пресв. Богородица и указала на некоего одноглазого кожевника, великого праведника, способного совершить чудо. В назначенный день патриарх и кожевник вместе со всеми христианами в присутствии халифа воззвали ко Господу, и гора трижды поднялась с земли и опускалась, повинувшись их молитве. Устрашенный аль-Муизз осыпал патриарха милостями. Описание этого чуда вошло в синаксарное Житие Авраама под 6 кихака (2 дек.); в память о нем



К. Ц. добавила к Рождественскому посту 3 дополнительных дня. В кон. XX в. на месте чуда был основан скальный мон-рь св. Симеона Кожевника. Предание о сдвинувшей-

ся горе стало бродячим лит. сюжетом, повторенным в последующие века мн. авторами на разных языках. Подобное чудо приписывалось, в частности, правосл. Александрийскому патриарху *Иоакиму I* и в этой редакции попало в рус. лит-ру.

Патриарх Филофей (979–1003) возобновил обычай симонии и собрал значительные финансовые средства. Он перенес свою резиденцию в Дамру на востоке Дельты, где вел скандальный роскошный образ жизни, наслаждался баней и изысканным столом. После смерти Филофея 4 его брата разделили все его наследство.

Патриарх Захария (1004–1032) описан в источниках как отрешившийся от мира человек, окруженный алчными и властными родственниками, через которых шли все поставления архиереев и соответствующие выплаты. Коптский летописец был склонен объяснять Божий гневом за грехи церковной иерархии, прежде всего всевильного племянника патриарха еп. Михаила (Хаиля), массовые гонения на зиммиев, развернутые в нач. XI в. халифом аль-Хакимом. Патологически жестокий правитель предал казни множество высокопоставленных сановников из своего окружения, в т. ч. везира Фахда ибн Ибрахима (1003) и писца Абу Наджу аль-Кабира, которые отказались спасти свою жизнь ценой перехода в ислам. Насаждая мусульм. благочестие, халиф повелел выкорчевать виноградники в Египте, уничтожить запасы вина, изюма и меда, перебить всех свиней. Вводились меры бытовой дискриминации для зиммиев вплоть до ношения христианами на шею тяжелых деревянных крестов, размер которых увеличивался

*Монастырь
св. Симеона Кожевника
на Эль-Мукаттаме
в окрестностях Каира.
Кон. XX в.*

с каждым последующим указом. Были сброшены кресты с церковью и затерты изображения крестов на стенах. По доносу одного из монахов, обиженных еп. Хаилем, патриарх Захария в нояб. 1010 г. был заключен в тюрьму, где провел 3 месяца, подвергаясь постоянным

угрозам казни за отказ принять ислам. По копт. преданию, аль-Хаким велел бросить Захарию львам, но те не тронули старца. После освобождения из тюрьмы патриарх переехал в мон-рь св. Макария в Вади-Хабиб, где 9 лет укрывался вместе с большинством епископов.

Самые масштабные гонения относятся к 1010/11 г., когда халиф приказал разрушить все церкви и конфисковать их имущество. Обители Вади-Хабиб, впрочем, уцелели, поскольку находились в зоне кочевий воинственных бедуинских племен, вне досягаемости гос. власти. Многие христиане и иудеи, не выдержав гонений, перешли в ислам; другие, стойко выдержав испытания, вполн. были причислены к сонму мучеников и исповедников. Одним из них был диак. Букайрах, бывш. писец, брошенный в тюрьму за открытое исповедание христианства. Выйдя на свободу, Букайрах, чей авторитет в копт. общине был очень высок, вел широкую благотворительную деятельность, распределяя милостыню богатым архонтов среди неимущих и заключенных. В течение неск. лет христиане тайно молились в руинах церквей или в частных домах. В этих собраниях принимали участие и новообращенные мусульмане. Халиф аль-Хаким в конце правления увлекся новыми религиозными исканиями и охладил к антихрист. политике. В 1019/20 г. он разрешил восстанавливать разрушенные церкви и отменил бытовые ограничения, наложенные на зиммиев.

После загадочного исчезновения аль-Хакима в 1021 г. власть унаследовали его сын аз-Захир (1021–1035) и сестра Ситт аль-Мульк, выполнявшая регентские функции. Христиане были полностью восстановлены в правах. Долгие десятилетия шло строительство и украшение церквей, пострадавших при аль-Хакиме. Насильственно обращенные в ислам безнаказанно возвращались в прежнюю веру, из чего следует, что положение христиан в фатимидском Египте было достаточно безопасным.

Шенуда II (1032–1046) в начале своего Патриаршества был вынужден дать обязательство отказаться от симонии, однако сразу его нарушил. Подобно своим предшественникам, он брал деньги за поставление на епископские кафедры, при этом был скуп и периодически конфликтовал





с александрийцами, добиваясь снижения традиц. выплат церквам этого города. Архонты и епископы во главе с диак. Букайрахом требовали от Шенуды прекратить симонию и даже взяли с него соответствующее письменное обязательство, пообещав компенсировать расходы Патриархии отчислениями епископов от налога дийарат. Собор епископов должен был законодательно закрепить это соглашение, однако в последний момент Шенуда порвал грамоту с текстом обязательства, а протестовавший диак. Букайрах был избит келейниками патриарха.

Патриарх Христодул (1046–1077) был свидетелем сильнейших политических потрясений, крайне болезненных для христиан. В 1056/57 г. некий кади донес везиру аль-Язури, фактическому правителю страны, что патриаршая резиденция Дамру превратилась во «второй Константинополь», где стоит 17 церквей, в т. ч. новопостроенных. Везир наложил на христиан огромный штраф и до его выплаты повелел закрыть все церкви в гос-ве. Подручные везира арестовали патриарха и замучили до смерти 3 епископов, вымогая деньги. Нек-рые историки считают, что сообщение о закрытии церквей преувеличено, однако хроника диак. Мавхуба ибн аль-Муфарриджа, непосредственного участника этих событий, позволяет заключить, что по крайней мере в больших городах указ был приведен в исполнение. Через 5 месяцев гонение прекратилось в связи с опалой и казнью аль-Язури.

Переломной эпохой в истории Фатимидского халифата стал политический кризис 1066–1074 гг., кровопролитная борьба за власть различных военных группировок (суданских, берберских, тюркских), приведшая к запустению сельскохозяйственных земель и разрушению экономики страны. Исчерпание продовольственных резервов и хозяйственный развал совпали с чередой засушливых лет и вызвали голод, от которого вымерло свыше половины населения. Политические смуты сопровождалась разрушениями церквей и убийствами монахов, напр., в 1066 г. в Эль-Ашмунейне, захваченном отрядом суданцев. Наемники-берберы из противоборствующей группировки захватили Дамру, пытали патриарха Христодула и увели его в плен, рассчитывая на

выкуп. В 1067 г. тюркские войска, на время одержавшие верх в гражданской войне, разграбили монастыри в Вади-Хабиб и в В. Египте. Халиф аль-Мустансир превратился в марионетку соперничавших друг с другом военных вождей. В 1073 г. он призвал на помощь правителя Аки Бадра аль-Джамали, к-рый, опираясь на собственную армию из арм. наемников, частью остававшихся христианами, сумел подавить смуту и стабилизировать ситуацию в стране. С этого времени реальная власть в гос-ве находилась в руках везиров, выходцев из военной элиты, халифам же остались лишь церемониальные функции.

Бадр аль-Джамали, правитель халифата в 1074–1094 гг., был гулямом арм. происхождения, едва ли искренне принявшим ислам. Правление Бадра и его ближайших преемников, которое называют «армянским периодом» в истории Фатимидов (1074–1137), было весьма благоприятно для христиан. В Египте образовалась значительная арм. колония, имевшая своего епископа/католика (в копт. источниках назван патриархом). Бадр и его сын-наследник аль-Афдаль (1094–1121) с подчеркнутым уважением обращались с копт. патриархами. Халифы посещали мон-ри и жаловали им земельные угодья. Кади и губернаторы участвовали в церемониях интронизации патриархов, торжественные патриаршие процессии по улицам Каира проходили под охраной мусульм. полиции. В то же время К. Ц. была жестко подчинена интересам гос-ва. Христиане платили джизью неукоснительно. Патриарх Кирилл II (1078–1092) против воли был доставлен в столицу для участия вместе с егип. властями в решении политических задач, касавшихся отношений с Нубией и Эфиопией. Везиры при необходимости вмешивались во внутренние дела Церкви. Заседания Собора 1086 г., на котором разбирался конфликт патриарха Кирилла с епископами и утверждались новые каноны, проходили во дворце Бадра аль-Джамали под его председательством.

Наиболее значительным влияние христиан при фатимидском дворе было во время пребывания у власти везира Бахрама (февр. 1135 — янв. 1137). Арм. христианин из окрестности Бадра аль-Джамали, даже

формально не принявший ислам, он стал наместником пров. Гарбийи и был вознесен к вершинам власти в результате одного из военных мятежей. Правление Бахрама мусульм. источники описывают как эпоху тотального засилья христиан, особенно армян: они во множестве переселялись в страну, занимали важнейшие военно-административные посты и беспрепятственно строили церкви. Один из братьев Бахрама стал арм. епископом Египта. Мусульм. военачальники подняли мятеж против везира в защиту ислама. Бахрам, осознавая неравенство сил, бежал из Каира без сопротивления; брат везира, наместник Куся, был убит восставшими мусульманами.

При новом везире Ридване были ограблены церкви Каира и окрестностей, сожжен арм. квартал в столице и убит арм. епископ. Везир отправил в ссылку чиновников-христиан, возглавлявших диваны при Бахраме, удвоил джизью и ввел для христиан меры бытовой дискриминации. После убийства Ридвана в кон. 40-х гг. XII в. халиф аль-Хафиз до конца своего царствования не назначал нового везира. Отличаясь религ. индифферентизмом, он охотно использовал христиан в государственном управлении, в частности, вернул из ссылки шейха Саниат аль-Халифу ибн Юниса и поставил его во главе каирских диванов. Нек-рое время христ. архонт осуществлял фактически везирские функции, однако по доносам завистников он неск. раз попадал в опалу и в конечном счете был казнен.

С именем Гавриила II ибн Турайка, занимавшего патриаршую кафедру в 1131–1145 гг., связаны важные церковные реформы. В отличие от большинства патриархов он происходил из сословия писцов и его избрание прошло без совещаний с епископами и монахами. Патриарх стремился положить конец симонии; за время правления он безвозмездно поставил 53 епископов. Гавриилу принадлежит ряд канонических постановлений литургического и дисциплинарного характера. Он пытался искоренить полужызычные традиции и суеверия, а также магические практики, бытовавшие в коптской среде. Подобные меры, впрочем, вызвали пассивное, а временами и активное сопротивление. Источники упомина-





ют ряд скандальных случаев перехода в ислам или угрозы такого обращения со стороны авторитетных копт. клириков, «обиженных» патриархом. Конфликты внутри монашеского сообщества также сопровождались доносами в халифскую администрацию и репрессивными действиями мусульм. властей против христ. обитателей. Все эти явления — архаизация религ. представлений, падение нравов и церковной дисциплины, явное ослабление этнокультурной идентичности и солидарности — трактуются историками как признаки духовного кризиса в копт. общине, объяснения которого ищут в отрыве большинства коптов, к этому времени уже арабизированных, от церковной традиции, сохранявшейся на коптском языке. Многие священники, не знавшие коптского, механически заучивали молитвы наизусть, а прихожане не понимали литургию и не имели представления об основах христ. вероучения. Гавриил ибн Турайк осознавал эти проблемы и предпринимал усилия по переводу богослужения и основного корпуса христ. текстов на араб. язык.

Последние годы Фатимидского халифата прошли под знаком нового военно-политического кризиса, осложненного неоднократными, начиная с 1163 г., вторжениями в страну крестоносцев (см. *Крестовые походы*). Крестоносная угроза многократно усилила межрелигиозные проблемы в Египте: мусульмане воспринимали коптов и мелькитов как потенциальных союзников «франкских» (латинских) рыцарей. Везир Шавар, изгнанный из страны в результате очередного переворота, в нач. 1164 г. вернулся к власти при помощи правителя Сирии Нур ад-Дина Зенги. Малоуправляемые войска зенгидского полководца Ширкуха, овладевшие Каиром, грабили город и притесняли жителей. В марте–апр. 1164 г. курды и тюрки из войска Ширкуха, к которым присоединились толпы горожан, разграбили и сожгли множество копт., арм. и мелькитских церквей Фустата. Шавар, начавший опасаться своих зенгидских союзников, тайно предложил вторгнуться в Египет иерусалимскому кор. Амори (Амальрику). В кон. 1164 г. было заключено мирное соглашение, по к-рому Ширкух

и Амори вывели свои армии из Египта. В 1167 г. они снова столкнулись в борьбе за власть в стране и опять оба вынуждены были отвести войска. Египет оказался в вассальной зависимости от Амори, но «франкская» знать требовала от короля завоевания страны и раздела ее между европ. рыцарями.

Осенью 1168 г. войско крестоносцев вторглось в Дельту, 4 нояб. был взят Бильбейс. Победители перебили множество жителей, не делая различия между мусульманами и христианами. Готовясь к обороне Каира, везир Шавар приказал сжечь Фустат, не имевший стен и неспособный выдержать осаду. В нояб. город был оставлен и подожжен, пожары продолжались 44 дня. Церкви Фустата целенаправленно разрушали под предлогом того, что они могут стать опорными пунктами крестоносцев. Фатимидский халиф призвал на помощь армию Ширкуха, которому удалось отогнать «франков». Вслед за этим был убит Шавар, а пост везира передан Ширкуху. За недолгое правление (зима 1169) он приказал уволить христиан из администрации и ввел для зиммиев отличительную одежду. После смерти Ширкуха должность везира унаследовал его племянник *Салах-ад-Дин*. В авг. 1169 г. он подавил мятеж корпуса суданских наемников армии Фатимидов и стал безраздельным правителем Египта. Власть фатимидского халифа была окончательно упразднена в сент. 1171 г.

В фатимидскую эпоху копты полностью перешли на араб. язык на письме и в быту. Этот процесс начался еще в IX в., когда греч. язык окончательно вышел из употребления в делопроизводстве и появились первые копт. юридические документы на арабском. В X в. доля документации в христианской среде на араб. языке заметно возросла (сохр., в частности, много арабоязычных брачных контрактов); тогда же появились первые переводы копт. лит-ры, а также богословские и полемические сочинения на араб. языке. Наиболее быстрыми темпами арабизация шла в среде городской светской знати Александрии и Каира. Мон-ри, напротив, оставались консервативными хранителями традиции: в них веками переписывали коптские тексты, составляли грамматики, копто-арабские словари и искусственно культивировали

копт. лит-ру и богослужение. Во 2-й пол. XI в. александрийский архонт диак. Мавхуб ибн Муфарридж вместе с помощниками перевел на араб. язык корпус коптских церковно-исторических сочинений и продолжил хронику уже на арабском языке. Этот компилятивный труд, известный как *«История Александрийских патриархов»*, является основным источником по истории К. Ц. в период средневековья. Характерно различие в мироощущении и круге интересов между раннесредневек. коптоязычными биографами патриархов и церковными историками, работавшими в кон. XI–XII в., которые происходили из среды светских чиновников, писали по-арабски и интересовались больше политической историей Египта, чем внутрицерковными делами.

К. Ц. при Айюбидях (1171–1250).

Одним из первых шагов новой династии *Айюбидов* стало возвращение Египта к суннитскому толку ислама и всемерное покровительство суннитским религиозным институтам — мадрасам (уч-щам правоведения) и суфийским обителям. На нужды этих учреждений нередко конфисковывали христианскую земельную собственность и церковные здания. Султан Салах-ад-Дин (1169–1193) в первые годы правления стремился компенсировать шаткость своих позиций демонстрацией религ. рвения, в частности преследованием немусульм. меньшинств. Были вновь запрещены использование била, кресты на куполах церквей, религ. процессии с пальмовыми ветвями, езда зиммиев на лошадях и мулах, введены ограничения в одежде и быту. Новым элементом дискриминации христиан стал приказ обмазывать глиной побеленные стены церквей. Христ. писцы были уволены из гос. администрации, некоторые предпочли перейти в ислам. Поход 1173 г. против христианской Нубии сопровождался разорением мон-рей В. Египта.

Антихрист. настроения стимулировались постоянным военным противостоянием с крестоносцами и атмосферой джихада. В 70-х гг. XII в. несколько церквей в Дельте были разобраны из-за нужды в стройматериалах для возведения новых оборонительных систем. Среди пострадавших была знаменитая ц. Пресв. Богородицы в Атрибе. После ее разрушения мощи местных





святых были перенесены в др. храмы, а город потерял сакральное значение.

В то же время Салах-ад-Дин руководствовался в религ. политике чисто прагматическими соображениями. После побед над крестоносцами и завоевания большей части Палестины в 1187 г. авторитет егип. султана поднялся на недосягаемую высоту, и он смог позволить себе круто изменить отношение к немусульманским общинам. Христ. чиновники были возвращены на службу, они занимали ключевые посты в окружении султана, получали высокие награды, сопровождали его во всех походах. Копт. мастера построили каирскую цитадель и стены столицы. В копт. историографии сохранился исключительно позитивный образ Салах-ад-Дина.

Однако новые войны с крестоносцами вели к дальнейшему ухудшению положения коптов. В 1192 г. Салах-ад-Дин переселил в Дамьетту (Думьят) жителей копт. г. Тиннис на вост. краю Дельты, чтобы лишить «франков» базы для буд. вторжений в Египет. В 1236 г. Тиннис окончательно сровняли с землей. Всплеск антихристианских настроений произошел во время вторжения в Египет армий 5-го крестового похода,



Штурм крестоносцами башни Дамьетты во время 5-го крестового похода. Ок. 1625 г. Худож. Корнелис Клас ван Вириген (Музей Франса Халса, Харлем)

и один из символов егип. христианства, была разрушена под предлогом того, что может стать опорным пунктом крестоносцев в случае осады ими Александрии.

Масштабы исламизации коптов в айюбидский период, по мнению мн. историков, были незначительны. Принявших ислам чиновников, таких как, напр., Асад ибн Маммат (1147–1209), автор знаменитого энциклопедического труда о египетской экономике и административном управлении, окружающие продолжали воспринимать как коптов. Встречались даже единичные случаи обращения в христианство мусульман, гл. обр. ранее бывших христианами. Известен ряд эксцессов на почве обвинений христиан в действительном или

Цитадель Салах-ад-Дина в Каире. 70–80-е гг. XII в. Фотография. Нач. XXI в.



мнимом отступничестве от ислама. Султан аль-Адиль, глава Айюбидской конфедерации в 1200–1218 гг., осудил на смерть по такому ложному до-

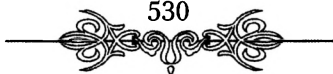
особенно после взятия ими Дамьетты (1219). При этом сами крестоносцы убивали египтян, не делая различия между мусульманами и христианами. Однако мусульманское население, не вникая в межконфессиональные противоречия христиан, подозревало коптов в сочувствии «франкам». В Дельте начались погромы христиан. Коптская община была обложена тяжелым военным налогом. Ц. св. Марка в пригороде Александрии, прежний кафедральный собор копт. патриар-

носу христианина Асада, который в посл. был причислен К. Ц. к лику святых. Широкий резонанс имело мученичество Иоанна Фаниджойтского (1210), к-рый принял ислам, через много лет раскаялся, вернулся к прежней вере и, желая удостоиться мученического венца, открыто потребовал от правителя Египта либо разрешить ему исповедовать христианство, либо очистить его мечом от греха вероотступничества. После безуспешных уговоров Иоанн был казнен.

Наместник Египта аль-Малик аль-Камиль, сын аль-Адила, в целом отличался веротерпимостью. Возможно, под впечатлением добровольного мученичества Иоанна в 1212 г. он официально разрешил новообращенному мусульманину, бывш. монаху из мон-ря св. Макария по имени Юханна, вернуться к прежней вере и снова уйти в обитель. Аль-Адиль, узнав об этом, отменил беспрецедентное решение своего сына и поставил монаха перед выбором между казнью и возвращением в ислам. Юханна предпочел остаться в живых и в посл. причинил своему монастырю немало бед, стараясь выслужиться перед мусульманскими властями.

Аль-Камиль, будучи наместником своего отца и затем единоличным правителем Египта (1218–1238), неоднократно занимался решением внутрехристианских проблем, начиная от конфликтов вокруг избрания коптского патриарха в 1216 г. и заканчивая подтверждением имущественных привилегий мон-ря св. Макария в 1228 г. Последнее решение относилось целиком к церковной юрисдикции, однако султан был вынужден утвердить его своим авторитетом по причине отсутствия на тот момент действующего копт. патриарха. Церковная летопись повествует о том, как молодого аль-Камиля исцелил от болезни некий отшельник из Абьяра; когда в 1216 г. освободился Патриарший престол, аль-Камиль был готов сделать подвижника из Абьяра новым патриархом.

При том что коптская знать и некоторые представители средних и низших слоев глубоко интегрировались в мусульм. культуру и были абсолютно лояльны к айюбидским





султанам, многие копты сохраняли сильное чувство идентичности. Реакцией на приобщение христиан к культуре правящего большинства стал культ новомучеников, нацеленный на обособление и консолидацию копт. общины. Исследователи Мученичества Иоанна Фанидгойтского утверждают, что коптская среда создавала механизмы этнокультурного самоутверждения, собственную идеологию, конфронтационную по отношению к мусульм. большинству, к-рое воспринималось не в религиозных, а в этнических категориях, как иной народ. Характерно, что Мученичество было написано на копт. языке, непонятном арабам-мусульманам; возможно, автор исходил из соображений безопасности для себя и читателей.

В айюбидскую эпоху происходило дальнейшее падение политической роли патриархов. Делами общины все более руководила светская элита, чиновники, а высшая церковная иерархия осуществляла лишь представительские функции. Показательно, что патриарх Иоанн VI (1189–1216) до возведения в сан был купцом, славившимся своим благочестием. После того как Салах-ад-Дин прекратил гонения и вернул христиан на гос. службу, высокопоставленные писцы-копты стали покровителями своих единомышленников. Структура копт. общины во многом определялась патерналистскими связями с теми или иными влиятельными писцами. Христ. бюрократическая элита часто образовывала целые династии из нескольких поколений. Светская знать сплеталась с церковной иерархией. Так, известны шейхи, носившие прозвище Сын Епископа или Сын Игумена. Уникальной фигурой в копт. истории 30–40-х гг. XIII в. был чиновник военного ведомства ас-Сана Абу-ль-Маджд, вполн. принявший монашество с именем Петр (Бутрус), но снова возвращенный на гос. службу из мон-ря св. Антония. В условиях затянувшегося междупатриаршества Бутрус, обладавший огромным неформальным авторитетом, взял на себя управление церковными делами.

Копт. священник и писатель кон. XII – нач. XIII в. *Абу-ль-Макарим*, составивший описание церквей и мон-рей Египта, сообщал, что доходы Церкви по состоянию на 1180 г. составляли 2923 динара и 4826 ирдабов (ок. 120 г) зерна. Земельная соб-

ственность Патриархии, сосредоточенная преимущественно в В. Египте, достигала 915 федданов (ок. 384 га – относительно небольшая площадь; возможно, в эту цифру не входила недвижимость, принадлежавшая монастырям). Судя по контексту, речь шла о тех пожалованиях фатимидских халифов, к-рые еще сохранились в распоряжении К. Ц. после масштабных конфискаций Салах-ад-Дина. В поисках средств патриархи продолжали практику симонии, хотя это по-прежнему вызывало критику в христ. среде. Иоанн V покрыл расходы на восстановление мон-ря св. Мины в Фустате деньгами, выплаченными одним из епископов за свое поставление. После смерти Иоанна VI султан аль-Адил, зная о финансовой состоятельности патриарха, потребовал 30 тыс. динаров с племянника покойного (управление казной патриархов осуществлялось, как правило, их ближайшими родственниками).

Совокупные материальные возможности светской знати намного превосходили ресурсы патриархов. Располагая значительными средствами, копт. чиновники финансировали восстановление церквей Фуста-та, пострадавших в ходе потрясений 60-х гг. XII в. Мн. храмы, разоренные в 1164 г. курдскими и гузскими солдатами Айюбидов, были отстроены в короткий срок, но снова были разрушены во время пожара в 1169 г. Их восстановили вновь в 70–80-х гг. XII в., причем среди копт. нотаблей существовало соперничество за честь реставрировать ту или иную церковь. В источниках упоминаются десятки шейхов, оплативших строительство и украшение храмов и мон-рей. Некоторые из ктиторов были похоронены в построенных ими церквях.

В 1216 г. на овдовевший Патриарший престол стал претендовать мон. Давуд ибн Лаклак аль-Файюми (вполн. патриарх *Кирилл III*). Его продвигала группа каирских писцов во главе с высокопоставленным чиновником военного ведомства Абу-ль-Фатихом Ниш аль-Хилафой. Честолюбие Давуда и подозрения, что он симпатизирует мелькитам, сплотили против него др. группу коптов, пользовавшихся поддержкой придворного врача-христианина Абу Шакира († 1216) и Сана ад-Дауля Абу-ль-Фадаиля, писца губернатора Каира. Борьба за Патриарший трон шла с переменным успехом, причем

главную роль в ней играли копт. чиновники, а не епископы и монахи. Мусульм. власти все более повышали плату за поставление на Патриаршество, что усугубляло финансовые проблемы К. Ц. Ниш аль-Хилафа привлек на свою сторону султана аль-Адила, но его противники, опираясь на поддержку аль-Камиля, сумели весной 1217 г. не допустить поставление Давуда. Междупатриаршество затянулось на 19 лет, привело к расстройству церковных дел и острой нехватке духовенства (только патриарх мог поставлять новых епископов). В 1235 г. Давуд сумел получить Патриарший престол в обмен на обязательство выплатить в султанскую казну 3 тыс. динаров.

Новый патриарх, приняв имя Кирилл III (1235–1243), провел множество хиротоний, за к-рые получил значительные суммы денег, оправдывая это необходимостью уплатить султану обещанную сумму. Довольно быстро мздоимство, властолюбие и тяжелый характер Кирилла оттолкнули от него даже ближайших сторонников. Ряд авторитетных священнослужителей выступили с программой реформ, предусматривавших запрет симонии и контроль над финансами Патриархии. В 1238 и 1240 гг., несмотря на сопротивление патриарха, в Каире прошли церковные Соборы, принявшие соответствующие постановления. По поручению Собора 1240 г. ведущий копт. правовед ас-Сафи ибн аль-Ассаль упорядочил свод церковных канон. Эти законоположения до наст. времени лежат в основе канонического устройства Коптской и Эфиопской Церквей.

Если при Фатимидах первенство среди христ. общин Египта периодически оспаривали мелькиты и армяне, то в айюбидский период К. Ц. стала однозначно доминировать. Мелькиты были ослаблены гонениями аль-Хакима и преследованиями, вызванными крестовыми походами. Армянская Церковь потеряла влияние в Египте после того, как лишились власти арм. везиры Фатимидов и особенно после погромов, устроенных айюбидскими войсками в 60-х гг. XII в. Копт. архонты забрали и восстановили часть брошенных арм. церквей и мон-рей.

В кон. XII – нач. XIII в. отмечены миграции коптов за пределы Египта – из-за политической нестабильности или страшного голода



1200–1201 гг. часть египетских христиан переселилась в сиро-палестинские владения Айюбидов. При посредничестве айюбидских властей копты получили собственный участок в храме Гроба Господня непосредственно рядом с Кувуклией. Ок. 1235 г. Кирилл III поставил епископа в Иерусалим для духовного окормления местной копт. общины, что вызвало острый конфликт с сиро-яковитским патриархом, рассматривавшим Палестину как зону своей юрисдикции. Возможно, Кирилл III, осуществлявший духовную власть также над Нубией и Эфиопией, стремился позиционировать себя как «старшего брата» в семье монофизитских Церквей.

Коптские богословы этого периода активно защищали монофизитскую доктрину и обличали халкидонитов. Обвинения в симпатиях к мелькитскому вероучению и, следовательно, в потенциальной неояльности к мусульм. власти активно использовали против Кирилла III. При этом отношения коптов с православными на бытовом уровне были вполне мирными. В летописи упоминается, что мелькитский епископ присутствовал на церемонии погребения копт. патриарха в 1216 г. Придворный врач аль-Камиля православный Абу Шакир активнейшим образом участвовал во внутрикоптской церковно-политической борьбе и использовал свое влияние на мусульм. власти для поддержки копт. единомышленников. Абу Шакир и его брат Абу Саид были похоронены в коптском мон-ре Дейр-эль-Хандак. Мч. Иоанн Фанидгойтский перед тем, как решиться на добровольное мученичество, обращался за советом к Абу Шакиру, а не к копт. патриарху. После казни тело мученика было обретоено пленными ромеями (православными), к-рые стали его первыми почитателями. Мелькитский Александрийский патриарх Марк III в кон. XII в. свидетельствовал, что егип. мелькиты ходят в копт. церкви и женятся на копт. женщинах (вопрос о допустимости смешанных браков с мелькитами поднимался уже в канолах копт. патриарха Христула (1048), что свидетельствует о распространенности этого явления; брак дозволялся при условии совершения венчания и крещения буд. детей в К. Ц.). Конфессиональная идентичность христиан айюбидского Египта была весь-



Благовещение.
Роспись ц. Пресв. Богородицы
мон-ря Дейр-эс-Суриан.
Ок. 1225 г.

ма размыта. Из источников видно, что копты не воспринимали себя принадлежащими к особой этноцеркви, религ. самоидентификация была для них важнее этнической. Так, копт. патриарх Марк III был сирийцем; известный копт. ученый XIII в. аль-Макин происходил из семьи с ирак. корнями.

В то же время отношение коптов к крестоносцам, по крайней мере как это представлено на страницах церковных летописей, было неприязненным. После взятия «франками» Иерусалима на нек-рое время прекратилось паломничество монофизитов к Гробу Господню из-за враждебности новых хозяев Св. земли. В войнах Салах-ад-Дина с крестоносцами симпатии копт. верхушки были однозначно на стороне Айюбидов. В сер. XIII в. копт. епископ Иерусалима поддерживал дружественные контакты с латинянами, но это вызвало массовое недовольство в копт. церковных кругах.

Возможно, продолжением тех кризисных явлений в духовной жизни копт. общины, к-рые пытался исправить патриарх Гавриил II ибн Турайк, стали церковные нестроения кон. XII в., связанные с проповедью Марка ибн аль-Кунбара († 1208). Слепой иеромонах, харизматичный богослов и проповедник, он увлек за собой массу сторонников, что весьма обеспокоило копт. иерархию. Богословские и канонические воззрения Марка, в числе к-рых было требование гласной исповеди, запрет обрезания и проч., казались уклонением в сторону мелькитской тради-

ции. В конечном счете Марк действительно перешел в юрисдикцию правосл. Александрийского патриарха, однако не ужился и с мелькитами и безуспешно пытался вернуться в К. Ц.

XIII век стал самым плодотворным в истории копто-араб. культуры. Процветающее сословие архонтов создало благоприятную среду для деятельности целой плеяды книжников и живописцев. Прозрачные границы между Египтом и др. странами Айюбидской конфедерации способствовали интенсивному обмену идеями, текстами и творческим наследием между писавшими уже на араб. языке коптами и сиро-месопотамскими христианами.

В мон-рях продолжали строительство, переписывали рукописи. Одновременно с развитием богословской мысли переживало подъем изобразительное искусство. Традиц. визант. иконография обогатилась множеством элементов ближневосточного быта и костюма. Были украшены новыми росписями 2 ведущих центра егип. монашества — Дейр-эс-Суриан (ок. 1225) и мон-рь св. Антония (1232–1233). На фресках ц. св. Антония в одноименном мон-ре характерно появление фигур, связанных с коптской и шире — монофизитской традицией, что трактуется как демонстрация коптами своей идентичности и осознание особого места в христ. мире.

К. Ц. три мамлюках (1250–1517). Вскоре после смерти айюбидского султана ас-Салиха Наджм ад-Дина власть в Египте захватили мамлюки — невольничья гвардия Айюбидов. Встав во главе страны, воины-рабы сохранили свою структуру замкнутой военной корпорации, пополнявшейся за счет притока новых невольников, преимущественно из евразийских степей, позже — с Кавказа. Хотя мамлюкские султаны пытались передавать трон по наследству и даже образовывали эфемерные династии из 2–3 поколений, их власть была непрочной; история гос-ва мамлюков была переполнена мятежами, переворотами и вооруженными конфликтами военно-олигархических группировок.

Стремясь легитимизировать свой режим в глазах мусульманских подданных, мамлюки позиционировали себя в качестве защитников ислама от монгольской и крестоносной угрозы. В 1260 г. в битве под Айн-



Джалутом в Галилее они остановили продвижение монголов на запад. Последующие вторжения в Сирию войск Хулагуидов в кон. XIII — нач. XIV в. были успешно отбиты. Одновременно мамлюки к 1291 г. уничтожили последние гос-ва крестоносцев на сиро-палестинском побережье. В 1375 г. была завоевана Киликийская Армения. Продвигаясь вверх по Нилу, мусульм. армии покорили христ. царства Нубии.

Прекращение в нач. XIV в. монгольско-мамлюкских войн способствовало бурному росту экономики и населения Сиро-Египетского региона. Однако пандемия «черной смерти» 1347–1348 гг. унесла жизни трети населения Ближ. Востока, а последующие, регулярно повторявшиеся вспышки чумы привели к демографическому и хозяйственному кризису. В посл. трети XV в. гос-во мамлюков вступило в полосу упадка, сопровождавшегося обострением конфликтов внутри правящей верхушки, ослаблением гос. структур и растущим давлением бедуинов на земельные области. Португальская экспансия в Индийском океане подорвала торговлю пряностями — основу егип. экономики. Держава османов стала оспаривать лидирующую роль Каира в рамках мусульм. цивилизации.

Важной чертой политики мамлюков была всемерная поддержка суннитов и подчеркнутое демонстрация религ. благочестия правящей элиты, что сопровождалось ужесточением дискриминации инаковерующих. Антихрист. настроения подогревались атмосферой непрерывного джихада, социальным протестом низов, обращенным против чиновников-христиан, и стремлением мусульм. среднего класса занять место зиммиев в гос. аппарате. Дух нетерпимости, свойственный мамлюкской эпохе, воплотился в трактатах и проповедях авторитетных ханбалитских богословов Ибн Таймии (1263–1328), Ибн Кайима аль-Джаузии (1292–1350), Ибн ан-Наккаша (ум. 1362), имевших огромное влияние на народные массы.

Первые десятилетия существования мамлюкского гос-ва прошли в обстановке перманентного военного противостояния на неск. фронтах. Войны с монголами и крестоносцами потребовали максимального напряжения экономики и сопровождались беспощадным «выдавливани-

ем» средств из податного населения, прежде всего немусульман. С 1261 г. христиане платили дополнительный налог на военные нужды, отмененный лишь в 1279 г. при восшествии на престол султана Калауна. Были возобновлены традиц. шариатские предписания относительно бытовой дискриминации инаковерующих, включая ношение христианами тюрбанов голубого цвета и запрет езды на лошадях и мулах. Но зиммии по-прежнему занимали важные посты в администрации, примером чего может служить биография выдающегося копт. ученого аль-Макина, чиновника военного ведомства сначала в Каире, затем в Дамаске. Ведущую роль в управлении егип. экономикой при султанах Бейбарсе и Калауне играли копт. чиновники Хибаталлах аль-Кибти ас-Садид (ум. 1282/83), а потом его сын Асад Джирджис (ум. 1295/96).

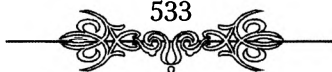
Вместе с тем мусульм. большинство воспринимало зиммиев как пятую колонну внешних врагов. Участвовавшие весной 1265 г. пожары в Каире приписали злоумышлению христиан, мстивших т. о. за разрушение палестинских церквей во время походов Бейбарса на Кесарию и Арсуф. Вернувшись в Каир в начале лета, Бейбарс обвинил верхушку христиан и иудеев в политической нелояльности, что означало отмену «покровительства», гарантированного зиммией шариатом. Султан приказал сжечь глав иноверных общин во рвах, заполненных хворостом. Среди осужденных был и копт. патриарх Иоанн VII. Однако в последний момент, снизойдя к просьбам своего окружения, Бейбарс заменил смертную казнь обязательством патриарха от имени копт. общины выплатить астрономическую сумму — 500 тыс. динаров, частями, по 50 тыс. динаров в год. Эти деньги собирали в течение мн. лет, «выбивая» средства из копт. архонтов. Нек-рые из них умерли от пыток, другие приняли ислам, чтобы избавиться от побоев.

В правление султана Калауна (1279–1290) сохранялись дискриминационные меры в отношении зиммиев и периодически (в 1280, 1290) проводились чистки отдельных ведомств или всего гос. аппарата от христ. чиновников. Эти шаги не имели особого эффекта, судя по тому, что в начале правления преемника Калауна султана аль-Ашра-

фа Халиля (1290–1293) христиане доминировали во всех управленческих структурах и не соблюдали наложенные на них бытовые ограничения.

Подобная ситуация вызывала негодование мусульм. низов и служителей культа. Характерно, что большинство религ. гонений в мамлюкском гос-ве начиналось не по инициативе властей, а под давлением общественного мнения и часто под угрозой массовых беспорядков. Так, в 1293 г. вызывающее поведение копт. чиновника Айн аль-Джазала спровоцировало антихрист. выступления каирской черни, к-рые привели к разграблению домов христиан, нападениям на церкви и убийствам. Султан пытался пресечь погромы и в то же время издал указ о недопущении иноверцев к гос. службе и предписал насильственно обратиться в ислам чиновников-коптов. Под угрозой смертной казни множество христ. писцов приняли ислам. Среди них был и Асад Джирджис ибн ас-Садид, к-рый, однако, до самой смерти тайно сохранял приверженность христианству.

Мамлюкские гонения XIII–XIV вв. носили ярко выраженный циклический характер, с интервалом в 10–20 лет. Потребность гос-ва в квалифицированных администраторах приводила к тому, что христиан снова брали на службу, они начинали численно преобладать в бюрократическом аппарате, социальная агрессия мусульм. низов накапливалась и потом прорывалась наружу, а власти, пытаясь удержать ситуацию под контролем, издавали следующую серию антихрист. указов. Очередная чистка гос. аппарата от иноверцев и возобновление бытовых ограничений зиммиев произошли в 1301 г. Летописи связывают это гонение с пребыванием в Каире магрибинского везира, к-рый был поражен засильем христиан. Он убедил эмира Бейбарса аль-Джашнакира, фактического правителя при малолетнем султанине ан-Насире Мухаммаде, привести статус иноверцев в соответствие с положениями шариата. Возможно, антихрист. меры были связаны также с очередным витком монгольско-мамлюкской борьбы за Сирию и с временным занятием Дамаска Хулагуидами: военная истерия стимулировала насаждение религ. благочестия. Копт. патриарх, авторитетные представители христ.





и иудейской общин были вызваны на совет эмиров и мусульм. праведов, где обязались соблюдать предписанные зиммиям ограничения в одежде и быту, запреты на езду на лошадях, ношение оружия, найм мусульман для тяжелых работ, проведение религ. процессий и использование била в церквях. Унизительные ограничения и запрет принимать иноверцев на гос. службу побудили часть копт. чиновников перейти в ислам. Предписание христианам не строить зданий выше домов мусульман спровоцировало погромы церквей и лавок зиммиев в Каире, Александрии и Файюме. Нек-рые юристы высказывались за уничтожение всех культовых зданий иноверцев, построенных после мусульм. завоевания, однако большинство алимов не поддержали столь радикальные требования. Тем не менее церкви в Египте оставались закрытыми еще неск. лет, пока власти не отменили антихрист. установления по настоянию визант. и арагонского посольств.

Султан ан-Насир Мухаммад, единолично правивший Египтом в 1310–1341 гг., широко использовал христиан на гос. службе. Вторым человеком в гос-ве по богатству и влиянию стал управитель султанских имуществ Карим ад-Дин аль-Кабир, копт, принявший ислам уже в зрелом возрасте, в первые годы XIV в., и по-прежнему покровительствовавший христ. чиновникам. Проведенные Карим ад-Дином в 10-х гг. XIV в. административно-финансовые реформы оставили зиммиям множество лазеек для уклонения от уплаты джизьи, что рассматривалось в мусульм. кругах как заговор копт. бюрократии против гос-ва. Эмиры были недовольны всевластием Карим ад-Дина. Возможно, отражением этих внутривластных противоречий стала беспрецедентная по размаху и организации волна антихрист. бунтов, прокатившаяся по всему Египту 8 мая 1321 г. и ставшая причиной разрушения 60 церквей и мон-рей от Асуана до Дамьетты. В июне того же года Каир был охвачен сильными пожарами, к-рые приписали действиям христ. поджигателей, мстивших за недавние погромы. По обвинению в поджогах были казнены неск. десятков правосл. и копт. монахов и мирян. Султан, видя нарастание антихрист. настроений и опасаясь серьезных бес-

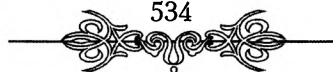
порядков, издал указ о возобновлении бытовых ограничений зиммиев, увольнении копт. чиновников и двукратном увеличении джизьи. Общественное недовольство было направлено в первую очередь против Карим ад-Дина, олицетворявшего христ. влияние в гос. структурах. В 1323 г. всесильный министр был отправлен в ссылку и вполн. убит. Ан-Насир Мухаммад, однако, продолжал использовать на службе чиновников-коптов и новообращенных мусульман из копт. среды. Амин ад-Дин Абдаллах аль-Кибти, принявший ислам в одно время с Карим ад-Дином, занимал множество высших адм. постов, в т. ч. трижды — пост везира. Это была одна из самых рискованных должностей в мамлюкской бюрократии, т. к. до половины везиров, нажив огромные состояния, были казнены по обвинению в коррупции. Подобной судьбы не избежал и Амин ад-Дин, арестованный вместе с сыновьями, тоже высокопоставленными чиновниками, и умерший в тюрьме в 1340 г. Статус Карим ад-Дина в 30-х гг. XIV в. унаследовал еще один бывш. христианин Шараф ад-Дин ан-Нашв, возбудивший всеобщую ненависть поборами и тиранией. В коптской историографии ан-Нашв предстает как безжалостный угнетатель христиан, а его казнь в 1339 г. приписывается молитвам патриарха *Вениамина II*.

Переломным моментом в истории копт. общины считается гонение в авг. 1354 г., спровоцированное роскошью и высокомерием христ. чиновников. Под давлением общественного мнения власти возобновили шариатские ограничения для инаковерующих и начали кампанию увольнения коптов из канцелярий. Новым и крайне важным элементом репрессий стала конфискация 25 тыс. феданов (ок. 10 тыс. га) церковных земель. Как и раньше, мусульм. чернь восприняла султанские указы как позволение нападать на христиан и церкви. В Каире и окрестностях были разграблены и разрушены 5 церквей. Мн. копты в городах и сельской местности перешли в ислам. По свидетельству аль-Макризи, бóльшая часть церквей В. Египта была снесена и перестроена в мечети. Даже принятие ислама не избавляло новообращенных чиновников от подозрений — от них требовали регулярно посещать мечеть и пре-

кратить контакты с родственниками-христианами.

Вопреки распространенному мнению, преследования 1354 г. были не последними в череде масштабных гонений на христиан. Кратковременный захват Александрии кипрским королем Петром I Лузиньяном в окт. 1365 г. и поддержка крестоносцев со стороны местных христиан вызвали новую волну репрессий. Хотя основной удар пришелся на европ. монахов и купцов, находившихся во владениях мамлюков, а также на сиропалестинских православных, копт. община также подверглась поборам и конфискациям. Христианам было предписано отдать четверть имущества на выкуп пленных мусульман и строительство военного флота. Разграбления не избежали и егип. мон-ри. В копт. житийной лит-ре встречаются упоминания об арестах и избияниях монахов во время мамлюкских рейдов по пустынным обителям.

Позиции христианских чиновников в мамлюкской администрации были серьезно ослаблены. Тем не менее в источниках кон. XIV — нач. XV в. периодически фигурируют писцы-христиане, работавшие в аппарате султанов и эмиров, а также новообращенные мусульмане из копт. среды, достигшие высоких гос. постов. Так, упоминается торговец мрамором Абу-ль-Фарадж аль-Макси (ум. 1393), который славился таким благочестием, что его хотели сделать патриархом; однако он принял ислам и стал управителем султанских имуществ и везиром. Около четверти чиновничьих кланов, составивших высшую египетскую бюрократию XV в., имели христ. происхождение, но эти администраторы уже были мусульманами во 2–3-м поколении, полностью интегрированными в арабо-мусульм. культуру. При этом мусульм. окружение не рассматривало исламизированных коптов как полноценных мусульман. Новообращенные не допускались к занятиям юриспруденцией, изучению и преподаванию религ. наук, но были задействованы исключительно в административно-финансовом управлении. Кампании по увольнению или исламизации христ. чиновников в XV в. были относительно редки (1419, 1422, 1463), что косвенно свидетельствует о падении роли христиан в гос. аппарате. Помимо писцов преследованиям





подвергались др. элитарные группы христиан — врачи и менялы-саррафы. Так, султанским указом 1448 г. врачам-зиммиям запрещалось оказывать услуги мусульманам.

Военные нужды и финансовые проблемы гос-ва приводили к периодическим конфискациям властями средств у отдельных лиц и целых групп населения, в т. ч. у коптской общины. Патриарх *Матфей I* (1378–1408) трижды подвергался аресту в связи с предъявленными ему требованиями денежных вы плат, иногда закамуфлированными под политические обвинения. Новая волна поборов обрушилась на коптов на рубеже XV и XVI вв. (1494, 1496, 1498, 1501 и др.), в период обострения внутренних смут и внешних угроз гос-ву. Впрочем, христиане были далеко не единственными и не первыми среди жертв мамлюкского произвола — бедная и слабая копт. община уже не была перспективным объектом грабежа.

Через неурожаев и голодных лет в кон. XIV — нач. XV в., сопровождавшихся вспышками чумы, стимулировала в егип. обществе всплеск истерически-апокалиптических настроений. Засухи и эпидемии рассматривались как Божия кара за отступление от мусульм. благочестия. Природные бедствия провоцировали кампании по борьбе с социальными пороками, в т. ч. с виноторговлей, когда христ. кварталы подвергались обыскам, а найденное вино уничтожалось. Раз за разом возобновлялись шариатские предписания касательно бытовой дискриминации христиан — фиксированный размер тюбанов, голубой цвет одежды, запрет верховой езды и т. д. Подобные меры вводились в 1417, 1419, 1442, 1463 гг. — впрочем, сама частота появления этих указов свидетельствует об их низкой эффективности, что подтверждают и арабо-мусульм. авторы.

В кон. 30-х гг. XV в. вновь был разрушен ряд церквей, в нек-рых случаях с санкции властей. Объектом постоянного недовольства мусульм. религ. авторитетов была церковь в Шубре под Каиром и связанный с ней копт. праздник разлива Нила. Хранившиеся в церкви св. мощи торжественно погружали в реку, что должно было служить сигналом к подъему воды. Обряд сопровождался массовыми гуляниями, пиковыми продажами вина и пир-

шествами, в к-рых принимали участие и мусульмане. Власти неоднократно пытались запретить праздник, изымали мощи, сжигали их и выбрасывали пепел в Нил, но традиция оказывалась сильнее, и обряд возрождался. Конфискации мощей в церкви Шубры отмечены в 1303, 1354, 1381/82, 1437 гг., причем в 1354 и 1437 гг. они сопровождались разрушением церкви. Постепенно характер праздника разлива Нила трансформировался, позднейшие наблюдатели не отмечали в нем христианских элементов. В 1438–1439 гг. были разграблены также церкви Дамьетты и разрушен мон-рь Дейр-эль-Магтис в Сев. Дельте, один из центров копт. паломничества, связанный с преданием о пребывании в Египте Св. Семейства.

В первые десятилетия мамлюкской власти церковную политику, как и раньше, определяли светские лидеры, архонты. Неск. лет после смерти Кирилла III Патриарший престол оставался вакантным, т. к. нотабли и епископы не желали повторения конфликтов, сопровождавших правление покойного патриарха. Выборы нового предстоятеля общины в 1250 г. вылились в противоборство копт. знати Каира и Фустата. Нотабли Фустата во главе с ас-Саной Абу-ль-Мадждом, чей племянник-мусульманин занимал пост везира, продвигали на Патриаршество насельника мон-ря св. Антония Булуса ибн Калиля. Каирская группировка, возглавляемая аль-Амджадом ибн аль-Ассалем, видным чиновником и покровителем своих братьев-богословов (см. *Ассалиды*), поддерживала кандидатуру мон. Джибраила, племянника епископа г. Танбади и сотрудника братьев Ибн аль-Ассаль в их ученых трудах. Обе партии пытались подкупить мусульманские власти, предлагая все большие суммы за утверждение своего кандидата. Решающим стало мнение группы епископов во главе с Юсабом из Фувы, который посчитал Джибраила слишком честолюбивым для Патриаршества. В результате патриархом стал Булус, принявший имя Афанасий III (1250–1261). После его смерти соперничество Каира и Фустата вспыхнуло с новой силой. Джибраил, кандидат клана Ассалидов, в дек. 1261 г. был избран на Патриаршество по жребию, однако многоступенчатая процедура его посвя-

щения была прервана в самом начале вмешательством Юанниса ибн Саида ас-Саккари, племянника патриарха Иоанна VI и ставленника архонтов Фустата. Он предложил везиру Баха ад-Дину ибн Ханне 5 тыс. динаров за содействие в возведении на престол, и Джибраил был сослан в мон-рь св. Антония, а патриархом с именем Иоанн VII стал Юаннис.

Как уже упоминалось, летом 1265 г. Бейбарс наложил на патриарха непосильный штраф — 500 тыс. динаров. По одной из версий, поручителем за уплату этого выкупа выступил коптский мон. *Булус-аль-Хабис*, вполн. причисленный К. Ц. к лику новомучеников. Бывший писец, принявший монашество и ушедший от мира на холмы в районе Хелуана, к югу от Каира, Булус, как считалось, нашел в пещере клад, оставленный фатимидским халифом аль-Хакимом. Не взяв себе ничего из сокровищ, монах потратил 600 тыс. динаров на помощь беднякам, невзирая на их религ. принадлежность. Он выкупал из тюрьмы должников, ездил в В. Египет и Александрию, где раздавал деньги неимущим на уплату налогов. Восторженное отношение людей к христ. аскету, несомненно, раздражало мусульм. богословов — алимы Александрии пытались приговорить Булуса к смерти. Султан Бейбарс потребовал от монаха открыть источник его богатств, а встретив отказ, приказал подвергнуть Булуса пыткам, от которых тот через 2 дня скончался.

Патриарх Иоанн VII оказался не в состоянии выплатить требуемую сумму и в 1268 г. был смещен везиром Баха ад-Дином. На престол был возведен Джибраил (Гавриил III, 1268–1270), однако и он не оправдал финансовых ожиданий везира. Через 2 года власти низложили Гавриила (после этого он пребывал в различных монастырях столицы до своей смерти в 1274) и вернули Иоанна (2-е Патриаршество в 1270–1293). 60-е годы XIII в. стали временем наибольшего вмешательства мусульм. гос-ва в жизнь К. Ц.; мамлюкская администрация рассматривала Патриархию прежде всего как инструмент изымания денежных средств у христ. населения.

Последующие патриархи играли в жизни копт. общины традиционно малозаметную, чисто символическую роль. Коптское летописание этого периода вырождается в сухой

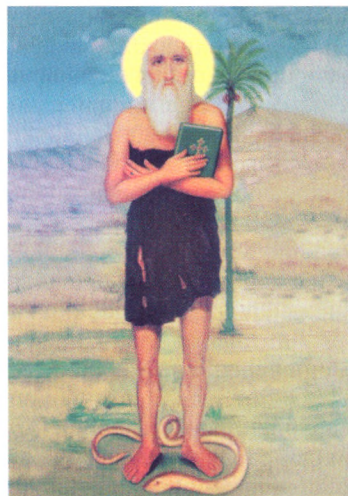




перечень церковных предстоятелей без упоминаний о к.-л. их пастырской активности. В мусульм. источниках патриархи (как правило, безымянные) упоминаются только в связи с гонениями на иноверцев, когда глав общин зиммиев вызывали в султанский дворец для получения офиц. предписаний о соблюдении шариатских ограничений, налагаемых на немусульман. Именно в этом качестве в летописях фигурируют современник гонений 1301 г. Иоанн VIII (1300–1320) и Иоанн IX (1320–1327), чуть было не ставший жертвой самосуда толпы во время пожаров в Каире 1321 г. Истинным духовным лидером копт. народа на рубеже XIII и XIV вв. был подвижник *Барсум аль-Эриан* († ок. 1317). Мон-рь Дейр-Шахран, где провел последние годы жизни и был погребен Барсум, стал новым церковным центром: в нем были похоронены патриархи Иоанн VIII и Вениамин II, оттуда вышли патриархи Петр V и Марк IV.

По предположениям ученых, копт. община XIII в., сохраняя сильное чувство идентичности и относительно высокие жизненные стандарты, сознательно ограничивала свою численность (на средневек. Востоке были известны различные практики контроля над рождаемостью) в целях поддержания достигнутого уровня жизни. Высокий процент монашества также не способствовал демографическому росту. Мамлюкские гонения привели к исламизации новых групп егип. христиан и резкому падению их доли в составе населения. Христианам был в значительной мере перекрыт доступ к гос. службе, составлявшей основу благосостояния копт. элиты. Экономические факторы более не удерживали коптов в лоне Церкви, а давление мусульм. окружения временами угрожало их жизни.

Гонения 1354 г. нанесли фатальный удар по копт. общине. Обращение в ислам значительной части архонтов и конфискация церковных земель подорвали главные источники доходов К. Ц. О культурном упадке коптов свидетельствует прекращение иконописания и богословского творчества. Последний крупный копто-араб. теолог, *Абу-ль-Баракат*, составивший энциклопедический свод и работы по богословию, праву, истории и филологии, умер в 1324 г. Его труды подвели



Св. Барсум аль-Эриан.
Икона. XX в.
(частное собрание)

итог развитию культуры коптов. Последний историк копт. происхождения (впрочем, полностью воспринявший арабо-мусульм. культуру) аль-Муфаддал ибн Аби-ль-Фадаиль скончался после 1358 г. За этим последовала многовековая творческая летаргия егип. христиан.

Характерно ослабление церковно-литургической активности. С начала мамлюкской эпохи (1250) до Патриаршества Матфея I (1378) патриархи и архиереи не менее 9 раз собирались для приготовления св. мира. После этого встречается только 2 упоминания о мироварении — в 1430 и 1458 гг. Во 2-м случае в образе участвовали всего 6 епископов (на аналогичной церемонии в 1305 присутствовали 18 архиереев).

Со времени араб. завоевания до начала мамлюкской эпохи число епархиальных престолов К. Ц. почти не изменилось, составляя ок. полусотни. Однако после сер. XIV в. практически исчезают данные о епископах и епархиях. Ближайшая по времени полная информация такого рода относится к 1598 г. Из нее явствует, что число епархий за эти 2,5 века сократилось до 20.

Мон-ри продолжали играть роль хранителей копт. идентичности и отчасти центров литературного творчества, хотя интеллектуальная активность в XIII — нач. XIV в. очевидно сместилась в города. Араб. историк 1-й трети XV в. аль-Макризи писал о 86 егип. мон-рях (копт. и мелькитских), однако большую часть обителей из этого перечня монахи уже покинули. Так, из 59 монастырей В. Египта населенными,

по данным аль-Макризи, были лишь 11 (причем в 5 из них оставалось по 1–2 монаха), 13 мон-рей христиане посещали лишь раз в год, в дни соответствующих праздников, остальные же обители лежали в руинах. Егип. монашество, как и раньше, было полиэтничным. Сир. монахи населяли Дейр-эс-Суриан и, судя по источникам, ряд др. мон-рей. Во мн. обителях, расположенных на паломнических маршрутах из Сев.-Вост. Африки в Палестину, появились колонии эфиоп. иноков.

В мамлюкскую эпоху монастыри Вади-Хабиб теряют свое прежнее значение духовного центра копт. мира. Хотя их не коснулись антихрист. погромы, сопровождавшие «столетие гонений», более того, некоторые обители даже обновляли и перестраивали (Дейр-эль-Барамус в кон. 60-х гг. XIII в., Дейр-Амба-Бишой в 1330), но пандемия «черной смерти» 1347 г. и последовавшие за ней голодные годы и новые эпидемии унесли жизни мн. монахов. Так, по свидетельствам нач. XV в., в Дейр-Абу-Макар осталось всего 3 насельника, в Дейр-эс-Суриан — 1. Аль-Макризи перечисляет 7 обителей, еще сохранившихся в Вади-Хабиб, оговаривая, что половина из них уже покинута и полуразрушена. Судя по источникам, возродиться смог только Дейр-эс-Суриан, где к 1516 г. насчитывалось 48 иноков, в числе к-рых примерно в равной пропорции были египтяне и сирийцы.

Те же тенденции были характерны для мон-рей Файюмского оазиса, где в XIII в. насчитывалось до 15 обителей и десятки церквей, а братия крупнейшего из мон-рей — св. Самуила (Каламун) — достигала 130 чел. Храмы Файюма подвергались нападениям во время гонений XIV в., мон-ри пришли в упадок и были по большей части покинуты. Аль-Макризи писал о существовании в оазисе только 3 обителей.

Роль монашеских центров Вади-Хабиб на какое-то время перешла к мон-рю св. Антония, пережившему культурный расцвет в XIII в. и давшему К. Ц. неск. патриархов. Зап. паломник Ожье д'Англур сообщал в 1395 г., что в мон-ре проживали ок. 100 монахов и еще 60 — в соседнем мон-ре св. Павла Фивейского, находившемся в подчинении у обители св. Антония. Др. путешественник, посетивший мон-рь в 1421 г., застал





там только 50 иноков. В кон. XV в. (в лит-ре иногда фигурирует дата 1484) оба мон-ря подверглись нападению бедуинов, насельники были перебиты, а обители надолго заброшены.

Ослабление влияния архонтов во 2-й пол. XIV в. выдвинуло на 1-й план в жизни копт. общины патриарха Матфея I и связанных с ним монашеских лидеров, большинство из к-рых происходили из мон-ря св. Антония. Матфей, выходец из бедной семьи, ставший священником в 18 лет, славился как аскет и чудотворец. Против воли поставленный на Патриаршество, он сумел развернуть активную благотворительную деятельность, направляя средства копт. архонтов на поддержку неимущих. По свидетельству Ожье д'Анжюра, патриарх ежедневно кормил до тысячи бедняков; это указывает на значительные материальные воз-



*Мон-рь св. Антония.
Фотография. Нач. XXI в.*

можности Матфея и его авторитет среди христ. знати, финансировавшей Церковь. Близкие отношения Матфея с султаном Баркуком привели к тому, что в момент временного отстранения Баркука от власти (1389–1390) и после его смерти (1399) патриарх подвергался преследованиям со стороны эмиров-противников султана. Вместе с тем именно авторитет в глазах Баркука позволил копт. первосвятителю спасти мон-рь Дейр-Шахран от намеревавшейся его разрушить толпы мусульман, посчитавших постройку обители незаконным новшеством. Патриарху приписывают совершение множества чудес, дар пророчества и ясновидения.

На 2-ю пол. XIV в. приходится исключительно большое число святых К. Ц. Наставником буд. патриарха Матфея в мон-ре св. Антония был подвижник и чудотворец Марк (Маркус аль-Антуни; † 1386). Став патриархом, Матфей продолжал искать его духовной поддержки. Со-

гласно агиографической традиции, Маркус обладал даром исцеления и предсказания будущего. Множество паломников со всего Египта, в т. ч. опальные чиновники из коптов-мусульман, стекались к нему в поисках утешения. Среди учеников Маркуса аль-Антуни выделяется Ибрахим аль-Фани († 1396), также причисленный к лику святых; некоторое время он занимал пост игумена мон-ря св. Антония, а после смерти Маркуса перебрался в Каир и стал духовным отцом патриарха Матфея.

Несколько особняком среди копт. святых того поколения стоит Анба Рувайс († 1404), к-рый вел жизнь отшельника и практиковал крайне суровый аскетизм. Житие сообщает, что он имел способность пророчествовать, общался с потусторонним миром и мог ментально перемещаться в пространстве, в частности отшельник поддерживал мысленный контакт с Маркусом аль-Антуни. Впосл. Анба Рувайс по-

селился в Каире, где прославился чудесами, исцелениями и обрел огромный духовный авторитет. Он был тесно связан

с патриархом Матфеем; подвижники поддерживали друг друга в дни испытаний и были похоронены в монастыре Дейр-эль-Хандак в одной и той же церкви, получившей имя Анбы Рувайса.

Гонения, обрушившиеся на копт. общину в XIV в., наряду с массовой исламизацией стимулировали и ответную реакцию — всплеск духовной энергии христиан, как коптов, так и египетских мелькитов. Этот религ. подъем выразился в самых разных формах — от бессмысленных терактов, таких как поджог Каира в 1321 г., до появления выдающихся аскетов и мистиков. Для 2-й пол. XIV в. характерен также феномен массового мученичества. Только в Патриаршество Матфея I за христ. веру пострадали 49 мучеников (неск. размытое конфессиональное самосознание коптов привело к тому, что в этом списке оказались не только армянин, сириец и эфиоп, но и ряд лат. священников, обретших мученическую кончину во время палом-

ничества на Св. землю). Подвиги новомучеников были запечатлены в копт. агиографии, а имена нек-рых из них включены в Синаксарь в попытке консолидировать остатки христ. общины. Значительная часть мучеников происходила из бывш. мусульман, вернувшихся в христианство и преданных за это казни. Наряду с этим встречались и религиозно экзальтированные добровольные мученики, желавшие пострадать за веру. Целая «эпидемия» подобных самопожертвований произошла весной 1380 г. Отчетливо прослеживается групповой характер этого движения, наличие неск. лидеров из среды радикально настроенного монашества, увлекавших за собой на смерть своих учеников. Добровольных мучеников вдохновляли на подвиг духовные авторитеты из мон-ря св. Антония Маркус и Ибрахим аль-Фани. Патриарх Матфей, судя по данным источников, не приветствовал происходящее и молился о прекращении волны самоубийственных антимусульм. выступлений. В XV — нач. XVI в. мученичества стали намного более редкими, хотя периодически упоминаются в мусульм. хрониках и копт. агиографии.

Со смертью Матфея I закончился духовный подъем коптов, названный М. Свансоном «взрывом святости». Наступает культурный и социальный упадок. Преемник Матфея *Гавриил V* (1409–1427) не пользовался популярностью в коптской общине, т. к. в прошлом был чиновником, вовлеченным в преследования христиан. Не получая пожертвований ни от своей нищей паствы, ни от эфиопских царей, традиционно присылавших милостыню К. Ц., Гавриил пребывал в такой бедности, что это отметили даже мусульманские хронисты, обычно не интересовавшиеся внутренними делами христиан.

Продолжалось сокращение объектов сакральной географии, поддерживавших копт. идентичность. Ввиду прекращения паломничества к мощам вмч. Мины в Марьоте из-за бедуинских разбоев патриарх Вениамин II в 1330 г. перенес мощи святого в одну из каирских церквей. Выше упоминалось о разрушении мон-ря Дейр-эль-Магтис, одного из крупнейших центров паломничества, и подавлении христ. обрядности, связанной с праздником разлива Нила.





С сер. XV в. становится заметно смещение центров духовной и социальной активности христиан в В. Египет (Саид). Каирские власти фактически утратили контроль над этими районами, перешедшими под управление бедуинских вождей. Маршруты караванов с пряностями, шедшие от красноморского порта Айдаб к верхнеегип. г. Кус, сместились на север, что привело к экономическому застою в Саиде и дальнейшему ослаблению интереса к этому региону со стороны мамлюков. В результате антихристианские кампании не затрагивали эти маргинальные провинции, и именно там, в районе г. Кус, сохранилась наибольшая концентрация коптов, хотя отдельные группы христиан по-прежнему встречались по всей стране. Патриархи 2-й пол. XV — нач. XVI в. происходили из селений Ср. и В. Египта. Нек-рые предстоятели, такие как Матфей II Саиди (1452–1465) и Иоанн XII (1479–1482), до возведения на престол были насельниками мон-ря Дейр-эль-Мухаррак близ г. Эль-Кусия в В. Египте, на полпути между Фиваидой и Каиром. Известен Собор епископов при патриархе Гаврииле VI (1466–1475), в к-ром участвовали 7 архиереев: 5 — из В. Египта (Эль-Минья, Сохаг, Накада, Асьют, Дейр-эль-Мухаррак) и по одному — из Н. Египта (Тала) и Файюма.

Несмотря на тяжелый упадок, который переживала К. Ц., она поддерживала контакты с окружающим христ. миром, прежде всего с единоверцами. Сиро-палестинские владения мамлюков и Кипр были единственным ареалом проживания коптов за пределами Египта. Крупнейшая копт. община в этом регионе находилась в Иерусалиме; османская перепись 1533 г. зафиксировала в Св. городе 26 копт. семейств. Копт. монахи владели в храме Гроба Господня участком, непосредственно примыкающим к Кувуклии, а за стенами храма — мон-рем, где была резиденция епископа. Известны анклавы егип. христиан в Сирии, в частности в Дамаске, где у коптов была своя ц. Пресв. Богородицы и велось книгописание. Торговые связи Кипра и Леванта способствовали возникновению кипрской общины коптов, к-рая существовала в XII–XVI вв.

Сирийская яковитская Церковь, ранее ревниво относившаяся к копт.



Главные ворота мон-ря Дейр-эль-Мухаррак. Фотография. Нач. XXI в.

присутствию на своих территориях, в XV в. пребывала еще в большем упадке, чем К. Ц., и в трудные времена искала поддержки у копт. иерархии. В 1422 г. яковитский епископ Иерусалима обратился к копт. патриарху Гавриилу V с просьбой поставить его на овдовевший Патриарший престол яковитской Церкви, поскольку на территории Сирии осталось мало яковитских епископов и они находились в крайне стесненных обстоятельствах, не позволявших им собраться и составить полноценный Синод для выборов предстоятеля. После нек-рых колебаний Гавриил возвел епископа в патриархи с именем Василий IV; церемония проходила в Каире при участии 2 копт. и одного сиро-яковитского епископа. На Страстной седмице 1430 г. Василий IV и его копт. собрат Иоанн XI (1427–1452) встретились в Каире для совместного приготовления св. мира. По некоторым данным, яковитский Антиохийский патриарх Игнатий Собо дважды посещал Дейр-эс-Суриан в 80-х гг. XV в. Известна переписка копт. патриарха Иоанна XIII (1483–1524) с патриархом Игнатием Нухом (1494–1509) по поводу церковно-канонических конфликтов в сиро-яковитской общине; Иоанн рекомендовал своему собрату проявить терпимость к оппонентам и не усугублять внутрицерковные противоречия, принимая во внимание тяжелые обстоятельства, в к-рых пребывали христиане на Востоке.

Намного более важными для К. Ц. были контакты с юж. единоверцами. Александрийские патриархи по-прежнему посвящали митрополитов для Эфиопской Церкви, что ставило эфиоп. царей в двусмысленное

положение по отношению к султанам Египта. Поток эфиоп. паломников, шедших через Египет в Палестину, постоянное присутствие эфиоп. монахов в мон-рях Египта, а копт. клира — в Эфиопии существенно укрепляли связи между 2 народами. Эфиопия, переживавшая в XIV–XV вв. гос. и культурный подъем (достаточно упомянуть церковную экспансию на Св. земле, возникновение эфиоп. колонии в Иерусалиме и ее последовательную поддержку негусами), стремилась оказывать покровительство Александрийской Матери-Церкви. Цари из династии Соломонидов присылали коптским патриархам милостыню, составлявшую один из серьезных источников их дохода (недаром временное прекращение эфиоп. материальной поддержки в нач. XV в. привело к полному обнищанию патриарха Гавриила V). Негусы еще с фатимидских времен считали своим долгом заступаться за егип. христиан перед мусульм. властями. Вместе с тем конфликты Эфиопии с сопредельными мусульм. народами приводили к репрессиям каирских султанов против коптов.

Мамлюкские гонения на христиан вызывали негодование эфиоп. царей, к-рые угрожали отвести Нил от Египта в другое русло. Подобные обещания зафиксированы даже в визант. источниках в связи с гонением 1354 г. Неизвестно, как оценивали мусульмане их техническую осуществимость, но эта тема периодически поднималась в ходе эфиопско-мамлюкских контактов. В кон. XIV в. патриарх Матфей I угрожал эмиру, установившему незаконные меры дискриминации христ. женщин, военным возмездием со стороны христ. царей, видимо, имея в виду Эфиопию и Нубию; угроза возымела действие — указ был отменен. В конце жизни Матфей был обвинен в соучастии в планах Эфиопии захватить Мекку и разорить мусульм. святыни. Патриарху грозила казнь, но он умер в тюрьме своей смертью. Возможно, обвинение было надуманным и имело целью заставить коптов заплатить выкуп, однако сам факт подобных подозрений весьма характерен для копто-мусульманско-эфиоп. отношений. Гонение на христиан в Египте в 1419 г. было спровоцировано известиями о репрессиях против эфиоп. мусульман. Разрушение в 1438 г. мон-ря Дейр-





эль-Магтис в Дельте, бывшего одним из узловых пунктов на пути эфиоп. паломничества на Св. землю, вызвало отправку специального посольства от патриарха Иоанна XI к эфиоп. царю *Зара Якобу* с жалобами на положение егип. христиан. Зара Якоб, считавший себя покровителем восточнохрист. мира, направил в 1443 г. в Каир грамоту с угрозами применить репрессии против мусульман в Эфиопии и отвести воды Нила от Египта. В подобной ситуации переписка копт. патриарха с эфиоп. негусом выглядела как гос. измена. В 1448 г. мамлюки арестовали патриарха Иоанна, подвергли его побоям, обложили штрафом и заставили принести клятву в том, что он впредь не будет поддерживать контакты с Эфиопией без ведома султана.

Положение К. Ц. периодически становилось темой обсуждения и в международных отношениях стран Средиземноморья и Передней Азии. В первые десятилетия монг. владычества в Ираке резко укрепились позиции несторианской *Церкви Востока*, и багдадский католикос почти на равных вел переписку с султаном Бейбарсом, настаивая на соблюдении прав христиан в Египте. Византия, связанная с Каиром традиционно дружественными отношениями, а также влиятельное в Средиземноморье королевство Арагон после всплесков мамлюкских гонений (1301, 1365 и др.) направляли в Египет посольства, ходатайствовавшие о прекращении религ. преследований.

В сент. 1440 г. патриарх Иоанн XI принял посланника Римского папы Евгения IV, предложившего К. Ц. присоединиться к Флорентийской унии. Ответ патриарха был составлен в максимально почтительной и выпренней манере, однако Иоанн ни слова не сказал о признании главенства папы и внятно обозначил свои вероисповедные позиции, основанные на учении о единой природе Христа. Андрей, игумен мон-ря св. Антония, был отправлен на *Ферраро-Флорентийский Собор* как представитель коптов. В февр. 1442 г. он от имени своей Церкви заключил унию с Римом. Возможно, посланник либо превысил полномочия, либо недопонимал, чего от него хотят, считая унию лишь демонстрацией братской любви. В любом случае подписание акта об унии не имело

никаких канонических последствий, и контакты коптов с Римом возобновились лишь в следующем столетии.

К. А. Панченко

Османское правление (XVI–XVIII вв.). Ко времени османского завоевания Египта количество митрополий К. Ц. сократилось до 2–3 (Эфиопской и иногда объединявшихся Иерусалимской и Думьятской), епархий — до 10–12, большинство из которых находилось в В. Египте. На всей территории страны оставалось ок. 110 действующих церквей, преимущественно в городах. Монашеская жизнь сосредоточилась в 5 мон-рях, крупнейшими из к-рых были мон-ри св. Макария в Вади-эн-Натрун и св. Антония в Аравийской пустыне. В остальных обителях проживало по 1–2 насельника, или они были заброшены. Сельское копт. население оставалось без духовного окормления, лишь номинально считалось христианским. Нищее и малограмотное духовенство было неспособно остановить процесс культурной деградации общины. Высокие достижения в церковных науках раннего и зрелого средневековья были в значительной степени утрачены. Прервалась систематическая письменная фиксация церковной истории. На протяжении первых 3 веков османского владычества в среде коптов не появилось ни одного выдающегося богослова. С сер. XV по нач. XVIII в. прекратилась практика мироварения.

В соответствии с османской системой конфессионально-политического устройства К. Ц. считалась частью Армянского *миллета*. Однако подчинение ее предстоятеля арм. патриарху в Стамбуле являлось лишь бюрократической формальностью. После завоевания Египта (1517) османы в целом сохранили существовавшую при мамлюках традицию взаимоотношений с престолом св. Марка. Назначение нового патриарха утверждал османский наместник в Каире, главный судья Египетской провинции издавал соответствующий эдикт. Власти рассматривали патриарха в качестве главы копт. общины и наделяли его существенными адм., фискальными и судебными прерогативами. Под контролем высшего клира находились христ. благотворительные учреждения, сфера семейно-брачных отношений и имущество священного права и регламен-

тированная канонами и обычаем система церковных повинностей. Патриарх нес ответственность за лояльность единоверцев и уплату ими джизьи.

На протяжении XVI в. полномочия патриархов Иоанна XIII (1483–1524), *Гавриила VII* (1525–1568), Иоанна XIV (1571–1585) и Гавриила VIII (1587–1603) не оспаривались ни османской администрацией, ни копт. светской знатью. Одним из важнейших деяний Гавриила VII стало восстановление заброшенного монастыря св. Антония. Патриарх Гавриил VIII изменил время начала некоторых церковных постов и отменил ряд других, восстановленных после его кончины. Духовный авторитет иерархов позволял им вести борьбу с полигамией и свободой нравов копт. светской верхушки, перенявшей часть обычаев земляков-мусульман. Архонтами в эту эпоху были преимущественно служащие егип. финансово-налогового ведомства и делопроизводители мамлюкских военачальников и мусульм. богословов.

Вооруженные бунты в Египте в кон. XVI — нач. XVII в. подорвали стабильность османского гос. устройства и повлияли на умонастроения в обществе. Смутное время затронуло и христ. общину. Недовольные политикой Патриархата архонты из Н. Египта добились ареста патриарха Марка V (1603–1619) и его замены на своего ставленника. Прибытие нового османского наместника позволило предстоятелю вернуть себе свободу и духовную власть над паствой. Следующий патриарх, Иоанн XV (1619–1628), был предположительно отравлен одним из копт. нотаблей во время поездки по В. Египту. Относительная стабилизация наступила в Патриаршество Матфея III (1628–1646). В XVII в. активизировалась и борьба за вакфы — неотчуждаемую недвижимость, доходы с к-рой шли на поддержание мон-рей и иные богоугодные цели. Противостояние клира и светских нотаблей ознаменовалось, в частности, передачей Иоанном XV управления вакфами от архонтов к игуменам. Патриарх Матфей III добился от османских властей беспрецедентного права на единоличный контроль над всей вакуфной недвижимостью.

Перелом во взаимоотношениях между копт. клиром и нотаблями





наступил во время предстоятельства Марка VI (1646–1656). Бойкот, фактически объявленный копт. светской верхушкой Патриархату, привел к банкротству последнего. После смерти патриарха, не сумевшего рассчитаться с казначейством за несобранную с паствы джизью, образовавшийся долг был погашен архонтами. Марк VI был 1-м предстоятелем К. Ц., избранным не на основе согласия епископов и нотаблей, а собранием только представителей копт. светской знати. Подобная практика продолжалась и при избрании Матфея IV (1660–1675) и Иоанна XVI (1676–1718), к-рый до принятия пострига занимал важную управленческую должность. Следующий патриарх Петр VI (1718–1726) был поставлен на престол св. Марка единолично главой архонтов Лутфаллой Абу Юсуфом, женатым на племяннице Иоанна XVI.

Фигура главы архонтов (раис алярахи́на) выделилась из когорты копт. нобилитета в сер. XVII в. Этот титул, сменившийся позднее на более звучный «глава коптов» (раис аля-акбат), присваивался самому влиятельному коптскому служащему в знак признания как его личного авторитета, так и политического веса его мусульм. патрона. Как правило, главой архонтов становился управляющий делами одного из егип. военачальников. Специально прописанной процедуры выборов или инвеституры «глав коптов» не существовало. Их основной обязанностью перед единоверцами было представление интересов общины на офиц. уровне. Др. фактором повышения их социального престижа являлась благотворительная деятельность.

Щедрая филантропия светских лидеров стала материальной базой начавшегося духовного возрождения копт. общины. С сер. XVII в. в Египте возобновилась активная реконструкция старых и строительство новых церквей. Многочисленные вакфы жертвовались монастырям. Был приобретен ряд владений в Иерусалиме, образовавших монастырский комплекс св. Георгия. К концу следующего столетия почти все уцелевшие в стране с доислам. времен церкви и обители были отреставрированы. XVIII в. датируется наибольшее число сохранившихся копт. икон и иллюстрированных церковных книг. Эта деятельность осуществлялась благодаря полити-

ческой поддержке и на деньги копт. архонтов.

В XVIII в. при покровительстве захвативших власть в Египте мамлюкских эмиров копт. служащие практически полностью вытеснили евреев из важнейших финансовых ведомств. В начале столетия главой архонтов стал Юаннис Абу Мисри, затем это звание перешло к Джирджису Абу Мансуру ат-Тухи, в 1718 г. — к Лутфалле Абу Юсуфу, в 1720 г. — к Джирджису Юсуфу ас-Саруджи. С 1737 по 1759 г. главами коптов считались Юаннис Юсуф ас-Саруджи и Найруз Абу Наввар — доверенные лица соправителей Египта. Патриархи Иоанн XVII (1727–1745), Марк VII (1745–1769), Иоанн XVIII (1769–1796) и Марк VIII (1796/97–1809) практически не вмешивались в политику; двое последних рассылали пастырские послания с призывами к нравственному очищению, нестяжательству, борьбе с пьянством, отказу от браков с иноверцами. Клиром были в значительной степени утрачены традиц. прерогативы в сферах семейного права и наследования. Под полный контроль архонтов перешла вакуфная недвижимость. Светский нобилитет определял кандидатуры епископов, которые стали частично избираться из числа неженатых либо овдовевших мирян.

Значительной фигурой в период правления Али-бея аль-Кабира (1760–1772) стал управляющий его делами и личный астролог копт Ризк аль-Бадави. Еще большего влияния добился преемник Ризка Ибрахим аль-Джаухари, фактически возглавивший египетское финансовое ведомство. В коптской общине аль-Джаухари воспринимали почти как святого и во многих внутриобщинных документах величали «султаном коптов», желая подчеркнуть его превосходство над предыдущими главными архонтами. Вскоре после смерти аль-Джаухари (1795) была составлена его биография, которую изучали в церковноприходских школах как образец достойнейшего жизненного пути. Следующим главой архонтов и руководителем египетского финансового ведомства стал брат Ибрахима Джирджис. В каирском квартале Эль-Эзбекия на средства братьев аль-Джаухари были построены церковь и подворье, ставшее с нач. XIX в. патриаршей резиденцией.

В период французской экспедиции в Египет (1798–1801) многие копты заняли значимые должности в оккупационной администрации, вошли в состав созданного французами вспомогательного воинского формирования «Коптский легион». Взаимоотношения захватчиков с христ. общиной были неоднозначными. Патриарх Марк VIII отказал французам в поддержке. Тем не менее коллаборационизм части копт. верхушки и демонстративное нарушение зимними предписанных им бытовых и социальных ограничений привели к обострению религиозной обстановки, особенно в дни т. н. 2-го каирского восстания (март–апр. 1800), когда впервые за османский период в Египте произошел христ. погром.

Во 2-й пол. XVI в. Египет попал в сферу внимания *Римско-католической Церкви*. С 1561 г. Папский престол настойчиво пытался склонить копт. Александрийских патриархов к унии. Переговоры активизировались в предстоятельство Иоанна XIV и завершились подписанием от имени Гавриила VIII акта о признании приоритета Римского папы в кон. XVI в.; впрочем, он не был обнародован, а попытка патриарха Гавриила ввести среди единоверцев григорианский календарь не удалась. Свои отделения в Египте открыли капуцинский (1630) и францисканский (1687) ордены. В стремлении оградить коптов от влияния зап. миссионеров и перехода в иные конфессии копт. лидеры обращались за поддержкой в местные шариатские суды. Так, в 1738 г. 6 членов суда подписали решение, основанное на жалобе глав копт. общины, в котором было отмечено, что католич. миссионеры настойчиво пытались склонить «яковитских христиан» (коптов) принять их веру, чтобы не платить джизью; далее в документе говорилось, что каждый, кто выйдет из копт. общины и присоединится к общине «франков», будет лишен права замещать гос. должности и в отношении него будут приняты дисциплинарные санкции. В итоге миссионерские успехи католич. монахов были весьма скромными. В XVIII в. о духовном подчинении папе Римскому заявляли лишь неск. копт. семей в Каире и неск. десятков в В. Египте.

XIX в. На рубеже XVIII и XIX вв. в Египте, по различным оценкам, проживало от 150 до 360 тыс. коп-





тов, что составляло 5–8% численности населения. Наиболее высокой доля коптов была в В. Египте, в районах Асьюта, Гирги и Эль-Миньи, где они составляли 15–20% жителей. Порядка 10 тыс. членов общины проживало в 250-тысячном Каире. В городах копты практически монополизировали профессии писцов, менял и ювелиров, значительным был их процент в гильдиях ткачей, портных, строителей, плотников, кузнецов. Уровень жизни христиан и мусульман в Египте был в целом сопоставим.

К. Ц. сравнительно благополучно пережила «смутное время» 1801–1805 гг. Вместе с французами Египет покинуло более 500 христиан, в основном военных из «Коптского легиона». Остальная же часть общины чувствовала себя относительно спокойно. В 1802–1803 гг. казнь 4 видных коптов-коллаборационистов не имела последствий; ни столкновений на религ. почве, ни притеснений христиан со стороны рядовых мусульман и боровшихся за власть военных группировок не произошло.

Долгий период Патриаршества Петра VII (1809–1852) практически полностью совпал с эпохой правления Мухаммада Али (1805–1849). Отличавшийся смиренным нравом и граничившей с аскетизмом скромностью, увлеченный богословием и церковной историей патриарх не вмешивался в политику и не стремился упрочить свою власть над единоверцами. Тем не менее при Мухаммаде Али Патриархия вновь была уполномочена представлять интересы всей копт. общины. Правитель Египта не допускал усиления ни одной социальной группы вне рамок гос. аппарата, в полной мере это относилось к светским копт. лидерам. Архонты, имевшие значительное влияние на политическую жизнь в эпоху османо-мамлюкского двоевластия, превратились при Мухаммаде Али в обычных гос. служащих. Неск. копт. нотаблей, в т. ч. Бутрус-ага Арманиус, Фарадж-ага, Макрам-ага, заняли высокие должности в адм. аппарате вплоть до постов правителей провинций. Несмотря на некоторое сокращение христиан в финансово-налоговом ведомстве, число коптов на гос. службе оставалось относительно большим.

Прагматизм египетского правителя обуславливал его веротерпимость и гарантировал безопасность религ.



*Правитель Египта Мухаммад Али.
Портрет 1841 г. (?).
Худож. О. Кудер.
(Новая Александрийская б-ка,
Александрия)*

меньшинств. По мере расширения державы Мухаммада Али и появления в ней территорий с преимущественно христианским населением религ. политика все более смягчалась. В 1819 г. были отменены мн. дискриминационные меры в отношении христиан, а в 1833 г. им разрешили беспрепятственно строить и восстанавливать церкви.

Короткий период правления внука Мухаммада Али Аббаса I (1849–1854) считается неблагоприятным для коптов. Существует версия, согласно к-рой духовный лидер егип. мусульман шейх Ибрахим аль-Баджури против воли Аббас-паша отказался издать особую фетву, санкционировавшую выселение коптов в Судан и Эфиопию.

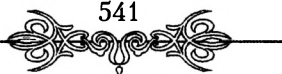
Крушение державы Мухаммада Али, открывшее путь к активному проникновению в Египет европейцев, гос. политика социально-правовой эмансипации религиозных меньшинств предоставили К. Ц. новые возможности и несли новые угрозы. Все отчетливее ощущался разрыв в культурном уровне между малообразованными египетскими священниками и получившими совр. подготовку зап. миссионерами. Новое поколение христ. чиновников и молодая копт. буржуазия нуждались в притоке образованной молодежи. Духовные запросы общины возросли, а ее увеличившееся благосостояние позволяло их удовлетворять.

Эпоха церковного обновления, активизации религиозно-богословской и общественно-политической дея-

тельности началась в Патриаршество Кирилла IV (1854–1861), именуемого в коптской традиции «отец реформ». Патриарх считал своей первоочередной задачей возрождение образования. За годы его предательства были открыты ок. 12 учебных заведений, в т. ч. 1-я в Египте школа для девочек. Обучение в них было бесплатным и общедоступным, детям из бедных семей выплачивались пособия. Наряду с христианами в школы принимали и мусульман. Помимо религиозных дисциплин преподавали светские науки и языки. Востребованность выпускников копт. школ была огромной, вскоре они заняли большинство позиций в Мин-ве финансов, железнодорожном ведомстве, представительствах иностранных компаний и банков. В результате стремительно формировался слой образованных копт. служащих, предпринимателей, лиц свободных профессий, составивших значительную часть интеллектуальной национальной элиты.

Большое внимание Кирилл IV уделял просвещению духовенства, для к-рого проводились семинары по богословию и изучению копт. языка. Приходские священники начали получать жалованье, что снизило их зависимость от пожертвований прихожан. Был значительно ужесточен контроль над церковной дисциплиной. За годы Патриаршества Кирилла IV число епархий выросло с 10 до 20, не считая 2 зарубежных. Управление делами Патриархии было разделено на 2 отдела: 1-й занимался религ. вопросами и судопроизводством, 2-й — канцелярией и имуществом Патриархии. Было реорганизовано управление монастырскими владениями, основаны благотворительные об-ва, строились многочисленные религ. здания, создана патриаршая б-ка, копт. типография, начата реконструкция кафедрального собора в Эль-Эзбекии. Кирилл IV продолжил политику утверждения юридической власти Патриархии над копт. общиной в сфере гражданского права, в частности в вопросах наследования имущества и семейно-брачных отношений. По его настоянию христианки могли венчаться не ранее достижения ими 14 лет.

Результатами реформ Кирилла IV стал духовно-нравственный подъем коптской общины, рост авторитета Церкви, увеличение роли высшего





духовенства во внутриобщинных делах, появление многочисленной группы выпускников копт. школ, стремившихся не только к общественно-политической деятельности, но и к активному участию в церковной жизни, а также интеграция Патриархата в общественно-политические институты модернизировавшегося Египта.

Руководство К. Ц. в целом приветствовало правительственные реформы, внедрявшие равенство перед законом всех подданных вне зависимости от их вероисповедания. Камнем преткновения стала отмена запрета для христиан на несение военной службы и распространение на них рекрутской повинности. В дек. 1855 г. в Египте было отменено взимание с немусульман джизьи, а в янв. 1856 г. — их освобождение от военного призыва. Священники и семинаристы рекрутскому набору не подлежали. Тем не менее патриарх резко выступил против мобилизации единоверцев в егип. армию, предложив ввести особый налог, заменявший воинскую повинность. В частности, копты опасались, что офицерский состав будет оказывать на рекрутов-христиан давление, склоняя их к переходу в ислам. Противостояние по этому вопросу хедивского правительства и Патриархии привело к обращению Кирилла IV за иностранной помощью и ухудшению отношений с правителем страны Саид-пашой (1854–1863).

Следующий глава К. Ц. — *Димитрий II* не желал обострять отношения с властями. После 1-й в истории встречи главы престола св. Марка с османским султаном Абдул-Азизом (1861–1876) последний приказал выделить К. Ц. 1 тыс. федданов (420 га) земли, к к-рым правитель Египта хедив Исмаил-паша (1863–1879) присовокупил еще 500. Во время аудиенции патриарх поразил присутствующих отказом целовать край одежды султана и приложился к его груди, сославшись на стих: «Сердце царя в руке Господа» (Притч 21. 1). Подчеркнутая лояльность властям, консерватизм и отмена нек-рых нововведений, включая прекращение выплаты жалованья священнослужителям, не означали полного сворачивания начатых реформ. При *Димитрии II* было открыто 16 копт. школ, завершено строительство кафедрального собора св. Марка в Эль-Эзбекии. Без существенных измене-

ний функционировала и реорганизованная Кириллом IV адм. структура Патриархата.

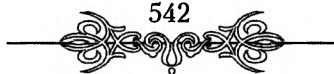
Тем временем в Египте полным ходом шли секуляристские преобразования, нацеленные на установление религиозного равноправия. Еще в 50-х гг. XIX в. была проведена судебная реформа, предоставившая коптам право участвовать в заседаниях региональных судебных палат наравне с мусульманами. В 1856 г. османским султаном, являвшимся верховным сюзереном Египта, был издан т. н. Имперский эдикт (*Хатт-и хумаюн*), провозгласивший равенство подданных вне зависимости от их вероисповедания. В 1863 г. для желающих перейти в ислам была введена новая процедура, требовавшая засвидетельствования священником добровольности смены веры. С 1867 г. немусульмане получили доступ к египетской гос. системе среднего и высшего образования. Вхождение в 1866 г. 3 коптов в состав Консультативного совета — предпарламентского органа из 75 депутатов — означало полное уравнивание политических прав представителей всех религ. общин страны.

После смерти патриарха *Димитрия II* сторонники активизации начатых Кириллом IV преобразований создали Реформистское об-во (аль-Джамийя аль-ислахийя), направившее петицию местоблюстителю Патриаршего престола митр. Муркусу. Возглавлял об-во крупный чиновник, будущий министр финансов и иностранных дел Египта Бутрос Гали (1846–1910). Реформисты протестовали против симонии и требовали контроля над управлением монастырскими владениями. Своеобразной альтернативой церковной благотворительности стало учрежденное светскими лидерами в 1871 г. Коптское благотворительное об-во (аль-Джамийя аль-хайрийя аль-кыбтыйя), оказывавшее неимущим единоверцам социальную и медицинскую помощь и в посл. преобразованное в Коптский госпиталь. Итогом совещаний высшего копт. клира и светской знати стало совместное обращение к хедиву. В ответ 5 февр. 1874 г. был издан правительственный указ об учреждении избираемого из числа мирян Совета общины (*Маджлис аль-мили*). Формально совет имел крайне ограниченный статус совещательного органа при Патриархии, но на практике его власть

оказалась гораздо шире. В ведение совета отдавалось решение вопросов, до сих пор относившихся к прерогативе церковных иерархов, в т. ч. распределение священников по приходам, контроль над деятельностью благотворительных и образовательных учреждений, управление монастырскими землевладениями и объектами недвижимости, а также вопросов личного статуса коптов (семейного права, наследства, опеки над детьми и пр.). С помощью Совета общины светские лидеры стремились восстановить прежнюю систему взаимоотношений между общиной и властями, а внутри общины — между нотаблями и клиром, сохранив за последним исключительно религ. функции. Совет состоял из избравшихся на 5-летний период 12 основных членов и 12 вспомогательных.

Санкционировать деятельность Совета общины должен был новоизбранный патриарх. К тому времени престол св. Марка вдовствовал уже 4 года и 10 месяцев. В 1873 г. Синод восстановил существовавшее прежде правило, согласно которому патриархом мог быть избран только простой монах; заявивший о подобном намерении архиерей подлежал отлучению от Церкви. 1 нояб. 1874 г. состоялась интронизация выдвинутого Советом общины кандидата, игум. Юханны ан-Насыха, с именем *Кирилл V*. Однако новый патриарх недолго оставался послушной креатурой нобилитета. Хотя сразу после избрания он придал законность действиям Совета общины, признав его офиц. представительным органом всех коптов, но вскоре фактически парализовал его деятельность, перестав созывать заседания. Основанная в 1875 г. на пожертвования копт. филантропов семинария спустя несколько месяцев была закрыта решением патриарха. Егип. власти, занятые решением финансовых и политических кризисов, практически не обращали внимания на разногласия в руководстве копт. общины.

Патриарх *Кирилл V* принимал активное участие в политической жизни Египта, стремясь сделать Патриархию основным посредником в отношениях между единоверцами и гос-вом. В период егип. восстания 1881–1882 гг. патриарх встал на сторону Ораби-паши, поддержав решение от власти хедива Тауфика





(1879–1892). Благодаря патриотической позиции Патриархии копт. община пользовалась доверием мусульм. большинства и практически не пострадала от вспыхнувших межрелиг. столкновений. После поражения восстания, брит. оккупации Египта и возвращения хедива патриарх оказался в опале. Воспользовавшись этим, в марте 1883 г. Бутрос Гали добился проведения новых выборов Совета общины. 14 мая был принят его устав, закреплявший требования коптской светской знати. Большинство членов совета избирали голосованием. Также предусматривалось создание региональных советов из 4 мирян под председательством местного архиерея. Эти советы должны были выносить вердикты по вопросам личного статуса, контролировать деятельность копт. школ, благотворительных учреждений и монастырских вакфов в границах диоцезов.

В 1891 г. конфликт между Патриархией и возглавляемыми Бутросом Гали светскими копт. лидерами разгорелся с новой силой. Кирилл V издал энциклику, провозглашавшую действия Совета общины противоречившими доктрине и церковным традициям. Прошедшие 30 июня 1892 г. выборы нового состава совета были объявлены патриархом незаконными. Кульминацией противостояния стали события 31 авг.—2 сент. 1892 г., когда, воспользовавшись отсутствием Кирилла V в Каире, члены совета и принявшая их сторону часть Синода издали беспрецедентное постановление о низложении патриарха и изгнании его в Дейр-эль-Барамус. Хедив Аббас II Хильми, незадолго до того занявший егип. трон, поддержал данное постановление. Вместе с патриархом в ссылку был отправлен его близкий сподвижник митр. Юаннис (впосл. патриарх Иоанн XIX). Местоблюстителем престола св. Марка был назначен Афанасий, еп. Санабу. Однако копт. община продемонстрировала верность патриарху, перестав посещать богослужения. В результате 30 янв. 1893 г. хедив издал указ о возвращении Кирилла V из ссылки и восстановлении его на Патриаршем престоле. Патриарх под ливание паствы вернулся в Каир и в знак примирения снял наложенное им на еп. Афанасия и членов Совета общины отлучение от Церкви. После 1893 г. Совет общины был

распущен и заменен комитетом из 4 членов, назначавшихся патриархом. Впрочем, вскоре председатель перестал собирать и этот комитет.

Подобно своему предшественнику, Кирилл V уделял первостепенное внимание просвещению и духовно-нравственному развитию единоверцев. За время его Патриаршества было построено 13 церквей, в т. ч. соборы св. Марка в Гизе (1877) и арх. Гавриила в каирском квартале Эс-Сакакини (1881). Произошло возрождение ряда мон-рей, заметно увеличилось число их насельников. С 1897 г. игумены крупнейших обителей возводились в епископский сан. При прямом участии Кирилла V были открыты 9 коптских школ для мальчиков и девочек, несколько больниц и богоугодных заведений. 29 нояб. 1893 г. начала функционировать Каирская ДС, имевшая филиалы в Александрии, Буше (ныне Насер) и Дейр-эль-Мухарраке (в В. Египте). Значительно оживилась книгоиздательская деятельность. Патриарх поощрял развитие богословия и межконфессиональной полемики (с протестантами и католиками), исследования по истории К. Ц., создание популярной духовной лит-ры. В 1884 г. по инициативе копт. издателя Тадруса Шенуды аль-Манкабади было основано Об-во сохранения коптской истории. Учрежденное в 1891 г. на средства богатых благотворителей Об-во примирения ставило своей задачей борьбу с невежеством, развитие сети образовательных центров и публичных б-к.

Развивалась копт. светская публицистика, ориентированная на совр. европ. образцы. Христиане активно участвовали в становлении национальной журналистики, они составляли значительную часть сотрудников редколлегий и авторов, пишущих для егип. периодических изданий. В 1877 г. копт Михаил Абдас-Сайид основал ежедневную газ. «аль-Ватан» (Родина), в 1895 г. Тадрус аль-Манкабади и выходец из Сирии христианин Адиб Исхак — газ. «Миср» (Египет). В противостоянии Патриархии и Совета общины «аль-Ватан» поддерживала Кирилла V, а «Миср» — его светских оппонентов.

Одним из итогов «пробуждения» копт. общественно-политической и религ. мысли стала критика патриарха и проводимой им политики,

прозвучавшая в трудах Филутауса Ибрахиима и Джирджиса Филутауса Авада. Настоятель собора св. Марка и 1-й ректор Каирской ДС Филутаус Ибрахим считается крупнейшим копт. богословом кон. XIX в. Его перу принадлежит ряд антикатолич. трудов, штудий по вопросам личного статуса и истории К. Ц. Издатель «Коптского альманаха» Джирджис Филутаус Авад в 1896 г. по запросу Мин-ва юстиции составил свод законов по личному статусу, одобренный Советом общины.

В XIX в. К. Ц. в полной мере столкнулась с необходимостью противодействия прозелитской деятельности зап. миссионеров. В 1822 г. из политических соображений Мухаммад Али заставил влиятельное семейство Гали перейти в католичество. В 1824 г. Ватикан учредил *Коптскую католическую Церковь*, однако она существовала лишь номинально. Начавшийся во 2-й пол. XIX в. наплыв в Египет европейцев сопровождался ростом миссионерской активности. В 1879 г. в Каире была открыта католич. семинария, а с 1887 г. иезуитские школы начали действовать в В. Египте. В 1895 г. Римский папа Лев XIII повторно провозгласил создание копт. католич. Патриархата и 4 года спустя возвел на престол его 1-го главу.

Активной была проповедь и протестант. миссионеров. В 1826 г. в Египте развернуло деятельность британское Церковно-миссионерское об-во. К 1833 г. его усилиями были основаны 2 школы для мальчиков и 1 для девочек, в 1843 г. — семинария для коптского духовенства (фактически функционировала с 1845 по 1848). В 1854 г. в Египте начала действовать Американская миссия. Одним из основных направлений деятельности протестантских миссий стала печать и массовое распространение среди егип. христиан Библий на араб. языке, в то время как копт. духовенство не поощряло самостоятельного изучения Свящ. Писания. К 1878 г. в Египте функционировало не менее 35 протестант. школ. Борьба с переходом коптов в протестантизм началась при патриархе Димитрии II. При поддержке хедива Исмаила Кириллу V удалось неск. ограничить деятельность амер. миссий в В. Египте. Тем не менее к 1896 г. в стране работало уже 168 евангелических школ, к-рые посещало 12 тыс. учеников. Прозелитизм





приносил свои плоды. В 1865 г. протестантизм исповедовало 69 коптов, в 1875 г. — 596, в 1896 г. — 4559, в 1904 г. — более 29 тыс. чел. В кон. XIX в. протестантские конгрегации Египта объединились в Евангелический Нильский синод, получивший в 1926 г. автономию (см. *Евангелическая церковь Египта — Нильский синод*).

Отдельным вектором политики К. Ц. были взаимоотношения с Эфиопией. На протяжении неск. веков коптские митрополиты в Эфиопии управляли Церковью своими силами, опираясь на поддержку местных властей и, как правило, не привлекая авторитета копт. патриарха. Ситуация изменилась в сер. XIX в. Патриархату нужно было реагировать на обострившиеся догматические споры внутри эфиоп. духовенства и активизацию деятельности католич. и протестант. миссий, а главное, на возраставшие требования возрождавшихся эфиоп. гос-ва и Церкви. В Каир начали поступать жалобы эфиоп. священников на копт. митрополита. В это же время возобновились притязания эфиопов на принадлежавший коптам мон-рь Дейрес-Султан в Иерусалиме. Кроме того, хедивское правительство рассчитывало использовать копт. патриарха как посредника в сношениях с юж. соседом.

В 1856 г. состоялся 1-й в истории визит копт. Александрийского патриарха к своей эфиоп. пастве: Кирилл IV по поручению егип. властей посетил Эфиопию с целью наладить отношения между 2 гос-вами и разрешить ряд приграничных споров, а также урегулировать конфликт между митрополитом Эфиопии Анбой Саламой и имп. Теодором (*Феодором II*; 1855–1868). Однако патриарх попал под подозрение в шпионаже и подготовке заговора против императора и был на неск. дней посажен в тюрьму, а затем почти год провел в стране в качестве почетного заложника. Только когда Феодор II убедился, что Египет не собирался нападать на Эфиопию, а Кирилл IV снял наложенное митрополитом Саламой на императора отлучение от Церкви, патриарх был с почетом отпущен на родину. В итоге отношения между К. Ц. и Эфиопией еще более осложнились. Под давлением Эфиопии в 1881 г. патриарх Кирилл V назначил в страну сразу 4 епископов из числа коптов, что

означало повышение статуса митрополии и временно нормализовало коптско-эфиоп. церковные отношения.

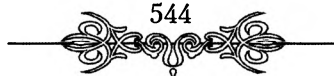
К. Ц. в 1-й пол. XX в. К нач. XX в. в Египте проживало 650 тыс. коптов, что составляло 7% населения страны, но при этом копты контролировали до 20% егип. экономики и владели 300 тыс. домов и 1,5 млн федданов (630 тыс. га) земли. В число крупнейших землевладельцев входили 13 копт. семей, каждая из них обладала от 2 до 30 тыс. федданов сельскохозяйственных угодий. Тесная связь с зап. капиталом привела к появлению неск. принадлежавших копт. семьям крупных торгово-предпринимательских групп, сконцентрировавших у себя до 60% внешнеторгового оборота страны. Копт. служащие занимали более 40% гос. должностей, в т. ч. 98% постов в налоговом ведомстве, 69% в Мин-ве внутренних дел, 44% в Мин-ве почтовой службы и железных дорог, 30% в Мин-ве юстиции и 14% в Мин-ве культуры. Значительной была доля коптов среди представителей свободных профессий: врачей, адвокатов, журналистов и проч. В кон. XIX — нач. XX в. христианство исповедовали 21% выпускников юридических, 19% — инженерных, 15% — медицинских и 12% — педагогических фак-тов. Всего к 1910 г. копты составляли 17% учеников гос. начальных школ и 29% студентов высших учебных заведений. В целом копт. община сумела успешно адаптироваться к новым условиям брит. оккупации (1882–1922), несмотря на частичное вытеснение с гос. службы европейцами и сиро-христианами.

Подконтрольные коптам газеты «аль-Ватан» и «Миср» поддерживали политику властей, ограничиваясь критикой отдельных случаев несправедливости по отношению к единоверцам. Кроме того, в копт. среде раздавались призывы к установлению полного религ. равноправия с мусульманами. В 1896 г. копт. делегация представила петицию, требуя объявления воскресенья выходным днем в судах, введения преподавания катехизиса для учеников-христиан в общеобразовательных школах, а также предоставления коптам больших возможностей в приеме на гос. службу и получении высоких правительственных должностей.

Копт. светская и духовная элиты не оказали поддержки националь-

но-освободительному движению под рук. Мустафы Камиля (1874–1908), несмотря на то что в возглавляемой им Национальной партии состояли несколько представителей общины, а копт Виса Васеф входил в ее исполнительный комитет. После смерти Камиля в партии усилились панисламистские и паносманистские настроения, что окончательно оттолкнуло от нее егип. христиан. Васеф даже удостоился от одной из копт. газет прозвища Иуда Искариот. Наибольшей поддержкой копт. общины пользовалась умеренно-националистическая Партия народа. Руководство партии было преимущественно мусульманским, однако христиан привлекал подчеркнутый секуляристский характер ее идеологии. Подавляющее большинство копт. светских и духовных лидеров отвергали возможность создания отдельной партии, не желая увязывать защиту интересов общины с политической деятельностью. Несогласные с этой позицией образовали в 1907–1908 гг. Коптское об-во реформ под рук. адвоката и журналиста Ахнуха Фануса. В сент. 1908 г. Фанус объявил об учреждении Партии Египта, задуманной как альтернатива Национальной партии. Бесперспективность попытки основать массовое движение под руководством христианина осознавалась даже соратниками Фануса. Партия Египта вскоре сошла с политической арены.

Британским колониальным властям так и не удалось выработать четкую политику по отношению к копт. меньшинству. Оккупационная администрация рассчитывала на естественную поддержку со стороны египетских христиан и не прилагала значительных усилий, чтобы завоевать их симпатии. Эвелин Барринг, лорд Кромер, фактический правитель Египта в 1883–1907 гг., не доверял коптам, расценивая поведение их светской элиты как оппортунистическое. Тем не менее в нояб. 1908 г. главой егип. кабинета министров был назначен копт Бутрос Гали. 20 февр. 1910 г. он был убит мусульманином-националистом. Невзирая на отсутствие в действиях террориста религ. подоплеки, англ. администрация попыталась представить теракт как проявление межобщинной розни. В коптско-мусульм. отношениях разразился новый кризис, продолжавшийся до первой мировой войны.





6–8 марта 1911 г. светские лидеры общины создали в г. Асьют Коптский конгресс, в котором приняли участие 1150 делегатов, представлявших 10,5 тыс. единоверцев со всех концов страны. Патриарх Кирилл V, опасавшийся роста антихрист. настроений, опубликовал пастырское воззвание, призывавшее к умеренности и предостерегавшее против съезда в Асьюте. В результате, несмотря на то что митр. Асьютский Макарий (буд. патриарх Макарий III) фактически поддержал конгресс, его руководство было сформировано полностью из мирян. На конгрессе прозвучали требования изменить закон о выборах, гарантировав христианам более высокое представительство в парламенте, обеспечить больший доступ к гос. образованию и постам в правительстве, ввести изучение в общеобразовательных школах катехизиса, объявить воскресенье выходным днем для христ. студентов и служащих. Несмотря на относительную умеренность деклараций, брит. власти испугались эскалации копт. движения. Согласно принятой в 1913 г. новой Конституции за коптами закреплялось 4 из 17 назначенных мест в однопалатном Законодательном собрании (еще 66 мандатов предоставлялись избранным депутатам). Реакция мусульм. общины последовала незамедлительно. Всеегипетская конференция в Гелиополе (29 апр. — 4 мая 1911), среди 2 тыс. делегатов которой было несколько коптов, приняла Декларацию о равенстве политических прав всех граждан вне зависимости от их религ. принадлежности и отвергла притязания Асьютского конгресса.

На этом политическом фоне патриарху Кириллу V удалось добиться существенных успехов в борьбе с копт. светскими лидерами. 31 дек. 1908 г. была принята поправка в устав Совета общины, позволявшая патриарху самостоятельно назначать в нем своего заместителя. 29 окт. 1909 г. под давлением Кирилла текущий состав совета был распущен. В февр. 1912 г. был принят новый устав, согласно к-рому число членов совета сокращалось до 8 избираемых мирян и 4 назначаемых патриархом клириков. Кроме того, право управления наиболее доходными вакфами предоставлялось исключительно патриарху и настоятелям 4 крупнейших мон-рей.

Начавшаяся первая мировая война умерила накал межрелиг. и внутриобщинных противоречий. Усиливавшиеся в среде коптов антиколониальные настроения спланировали их с египтянами-мусульманами. В составе делегации, отправившейся в апр. 1919 г. в Лондон с требованием отмены режима протектората, наряду с мусульманами было 4 копта: Сайнут Ханна, Джурдж Хайят, Виса Васеф и Макрам Убайд. Немало коптов вошло в руководство борющейся за независимость Египта партии Вафд.

Националистические настроения царили и в К. Ц. Мусульм. полумесяц и христ. крест соседствовали на знаменах и транспарантах, под которыми проходили антибрит. манифестации. Священнослужители участвовали в совместных выступлениях с мусульманскими богословами, один из наиболее популярных проповедников, свящ. Муркус Саргийус (1883–1964), читал проповеди с минбаров мечетей Эль-Азхар и Ибн Тулуна. Его слова: «Если англичане хотят остаться в Египте под предлогом защиты коптов, то пусть копты умрут, но мусульмане будут жить свободными!» — быстро разнеслись по всей стране. Патриарх Кирилл V безоговорочно принял егип. революцию 1919 г. и благословил паству на борьбу за независимость Египта и единство долины Нила. Вплоть до самой смерти он поддерживал добрые отношения с лидером егип. национально-освободительного движения и главой Вафда Саадом Заглулом. Назначение британцами премьер-министром копта Юсуфа Вахбы было воспринято в общине как провокация. В дальнейшем революцию 1919 г. расценивали как период наивысшей интеграции коптов в общественно-политическую жизнь страны.

Предоставляя независимость Египту, Великобритания в декларации от 28 февр. 1922 г. сохранила за собой ряд прерогатив, ограничивавших национальный суверенитет, в т. ч. особые права на защиту интересов религ. меньшинств. Желая лишить бывш. метрополию предлога для вмешательства во внутренние дела, премьер-министр Хусейн Рушди предложил закрепить за коптами определенное число мест в обеих палатах парламента. Однако большинство христиан отвергли данный план и поддержали Вафд, провозгла-

шавший идеологию единства египтян вне зависимости от их вероисповедания. «Религия — Богу, Родина — всем!» — гласил известный лозунг Заглула. Копт. светская элита активно инкорпорировалась в руководящие органы независимого Египта. После установления егип. суверенитета в 1-й правительственный кабинет 1924 г. вошли 2 копта: министром иностранных дел стал Васеф Гали (сын убитого премьера), а министром общественных работ — Муркус Ханна. Заглул лично отстаивал их кандидатуры перед королем вопреки традиции включать в состав правительства только 1 христианина. В дальнейшем во всех вафдистских довоенных кабинетах (1930 и 1936–1937) коптам выделялось по 2 министерских портфеля. По итогам первых парламентских выборов копты получили 16 мандатов из 215, что было больше, чем предусматривал проект Рушди. В 1930 г. Виса Васеф стал спикером парламента. В число наиболее влиятельных коптских светских лидеров также входили протестант Макрам Убайд, неоднократно в 1928–1946 гг. занимавший министерские посты, и Васеф Гали, в 1937 г. ставший представителем Египта в Лиге Наций.

В 10–20-х гг. XX в., согласно офиц. переписям, доля коптов в населении Египта достигла максимального значения 8,3–8,6%. При этом введение системы распределения должностей по конфессиональному принципу, создание национальной армии и египтизация адм. системы страны привели к размыванию доли коптов в гос. аппарате: в 1927 г. христианство исповедовало только 9% гос. служащих.

Общественная активность коптов в 1-й пол. XX в. была весьма высока. К 1910 г. егип. христианами издавалось более десятка периодических изданий, в т. ч. 1-й журнал для женщин «аль-Джинс аль-латыф» (Прекрасный пол). В 1908 г. Муркус Симайка выступил с инициативой создания Коптского музея (открыт в 1910; с 1931 государственный; в настоящее время имеет крупнейшее собрание памятников коптского искусства и значительную коллекцию рукописей).

Продолжала развиваться система общинного образования. К 1907 г. в копт. школах занималось 21 670 учеников, включая 5680 девочек.





Обучение было доступно для представителей всех религий, выпускниками копт. школ были буд. президенты Египта Гамаль Абдель Насер и Анвар Садат. В 1904 г. на средства Патриархата было открыто ремесленное уч-ще в Булаке. Год спустя копт. Об-во примирения субсидировало постройку колледжа в р-не Фагалла, а в 1911 г. открыло колледж для девушек в Эль-Эзбекии.

Широкое развитие приобрело Движение воскресных школ. Огромную поддержку ему оказало Движение посвящения (Харакат ат-такрис), участники к-рого, будучи мирянами, посвящали себя служению Церкви. Горячим энтузиастом развития системы воскресного преподавания катехизиса и копт. истории был архидиак. Хабиб Гиргис (1876–1951, канонизирован К. Ц. в 2013). После того как в 1898 г. копт. Синод провозгласил развитие христ. образования одной из обязанностей Церкви, число воскресных школ стало быстро расти. В 1892 г. их насчитывалось 6, в 1907 г. — 46, в 1935 г. — 85. В 1918 г. Хабибом Гиргисом был создан Центральный комитет управления школами выходного дня, а 30 лет спустя этот комитет получил офиц. церковный статус. С 1948 г. каждый приход должен был открыть воскресные об-



*Коптский музей.
1-я пол. XX в.
Фотография. Нач. XXI в.*

разовательные курсы. Воскресные школы сыграли основную роль в вопросах повышения уровня грамотности и воцерковленности членов общины, а также социальной адаптации коптов, переезжавших в города из деревень. Эти учреждения воспитали поколение церковных деятелей, в т. ч. патриарха *Шенуду III* и мон. *Матту аль-Маскина*.

Хабибу Гиргису принадлежала идея создания 1-го молодежного копт. движения, активно развивавшегося в 1-й пол. XX в. В 1909 г. Ба-



*Кирилл V,
патриарх Коптской Церкви,
и архидиак. Хабиб Гиргис.
Фотография. Нач. XX в.*

сили Бутруси открыл Коптский молодежный центр в Каире, впоследствии преобразованный в Об-во друзей Библии. В 1928 г. неск. студентов семинарии основали Об-во распространения спасительного слова, нацеленное в первую очередь на ведение религ. проповеди среди каирской христианской молодежи. В 1937 г. др. группой семинаристов была основана Ассоциация солдат Коптской Церкви, 80 отделений которой занимались распространением религ. знаний и ликвидацией неграмотности среди жителей деревень Ср. и Н. Египта. В 1950 г. было учреждено Коптское образовательное об-во в Гизе, а также

г. н. Диаконат сельской местности, привлекавший добровольцев для воцерковления и обучения основам веры копт. семей из небольших деревень и отдельных поселений, удаленных от религиозных центров.

В межгос. и межцерковных отношениях К. Ц. при Кирилле V стала занимать более активную позицию. В 1904 и 1909 гг. патриарх совершил пастырские визиты в Судан, учредив там Харгумское еп-ство. В 1904 г. в Харгуме был освящен 1-й в стране собор — во имя ап. Марка. В 1924 г. открылась церковь в Иерихоне для копт. паломников, посещавших долину р. Иордан. Позднее там же были

построены странноприимные дома и мон-рь. Патриарх Кирилл V поддерживал хорошие отношения с егип. хедивом и османским султаном, эфип. и российским императорами.

После кончины патриарха Кирилла V (7 авг. 1927) начался очередной этап борьбы церковных и светских лидеров за доминирование в К. Ц. В дек. 1927 г. собрание 260 делегатов провело неканонические выборы нового патриарха, не признанные ни Церковью, ни правительством. Компромиссной фигурой, устраивавшей расколывшуюся общинную элиту, стал местоблюститель Патриаршего престола Юаннис (Иоанн), митр. Бухейры и Минуфии. 28 июля 1928 г. Синод отменил постановление 1873 г., не позволявшее архиереям претендовать на Патриаршество. Королевским декретом был учрежден избирательный комитет из 85 представителей клира и авторитетных мирян. 7 дек. 1928 г. подавляющее большинство голосов было отдано митрополиту Юаннису, к-рый взойшел на престол с именем Иоанна XIX. Избрание патриархом архиерея вызвало возмущение мн. коптов. Тем не менее следующие 2 патриарха также были выходцами из рядов высшего духовенства.

В последние годы предстоятельства Кирилла V активизировалась борьба за управление церковным имуществом. В 1926 г. члены Совета общины выдвинули предложение увеличить состав совета до 24 членов и передать ему право контроля над монастырскими вакфами и иными доходами. Этот проект был ратифицирован парламентом незадолго до смерти патриарха. В 1928 г. митр. Юаннис учредил комитет по управлению монастырскими владениями, возглавлявшийся патриархом или его местоблюстителем и включавший 2 епископов и 4 членов Совета общины. Комитет прекратил существование в 1932 г. В 1937 г. Совет общины использовал вскрывшиеся злоупотребления в управлении вакфами обители Дейр-эль-Мухаррак для привлечения внимания судебных органов и общественного мнения к проблеме неподконтрольности церковных доходов и трат. Др. точкой противостояния светской и церковной элит стал Семейный кодекс, принятый Советом общины в 1938 г. Особое недовольство Синода вызвало расширение кодексом перечня оснований для развода супругов.





Патриаршество Иоанна XIX пришлось на период политической нестабильности в Египте и на Ближ. Востоке в целом. Мировой экономический кризис 1929–1932 гг. привел к обеднению копт. буржуазии, являвшейся главным источником финансирования Церкви. Открытие новых религ., образовательных и благотворительных организаций практически замерло, если не считать учреждение монашеской семинарии в Хелуане (1929). В следующем десятилетии наблюдался спад социально-политической активности К. Ц. на фоне роста популярности егип. исламистских движений. Под напором исламистов, в т. ч. «Братьев-мусульман», египетской власти начали постепенно ужесточать политику в отношении иноверных меньшинств. В 1934 г. был принят закон, установивший 10 условий получения разрешения на строительство церкви, одним из которых было отсутствие поблизости мечети. Патриарх Иоанн XIX скончался 21 июня 1942 г. в разгар наступления на Египет нем. войск.

После 20-месячного периода вдовства Патриаршей кафедры, когда ее местоблюстителем был Юсаб (Иосиф), митр. Гирги, 13 февр. 1944 г. новым предстоятелем К. Ц. был избран 72-летний митр. Асьюта Макарий. 19 февр. состоялась его интронизация с именем Макарий III, и уже 3 дня спустя он объявил о передаче контроля над монастырскими вакфами комитету из 5 членов, назначаемых Советом общины с одобрения патриарха. Синод отверг это «покушение на священные права Церкви», выпустив 7 июня офиц. обращение к патриарху и министру юстиции. Реформа не получила полного одобрения и Совета общины, члены которого сочли усиление полномочий патриарха чрезмерным. В знак протеста Макарий III покинул свою резиденцию и в течение полугода проживал в мон-рях св. Антония и св. Павла в Аравийской пустыне. Только в ответ на настойчивые уговоры части епископов и светских лидеров он прервал добровольное изгнание и вернулся в Каир. Внешне ситуация нормализовалась. 1 янв. 1945 г. Синод под председательством патриарха принял ряд резолюций, касавшихся вопросов личного статуса, внутрицерковной жизни и взаимоотношений с Эфиопской Церковью.

31 авг. 1945 г. Макарий III скончался. Как и в прошлый раз, местоблюстителем стал Юсаб, митр. Гирги. Он и был избран 26 мая 1946 г. следующим патриархом с именем *Иосиф II*. Обеспечив в дни забастовки транспортников доставку поддерживавших его выборщиков, египетские власти недвусмысленно указали на угодного кандидата. Новый патриарх заручился поддержкой Совета общины, пообещав передать ему надзор над доходами с вакфов. Это обещание было вскоре дезавуировано, недвижимость осталась под контролем настоятелей мон-рей.

В годы Патриаршества Иосифа II К. Ц. пережила один из наиболее серьезных кризисов в своей истории. Стали очевидными нежелание и неспособность Патриархата проводить даже самые необходимые преобразования. Симония и коррупция в среде копт. клира достигли неслыханных масштабов, торговля церковными должностями, включая архиерейские, шла чуть ли не открыто. Царивший в Церкви обскурантизм, деградация духовной жизни вызвали разочарование и возмущение большинства образованных коптов. 25 июля 1954 г. члены запрещенной христ. военизированной организации «Объединение коптской нации» (Гамаат аль-умма аль-кыбтйя) во главе с Ибрахимом Хилялем похитили патриарха и, получив согласие на проведение церковной реформы, отправили его в мон-рь св. Георгия в Ст. Каире. Похитители были незамедлительно арестованы и приговорены к длительным срокам заключения. Иосиф II вернулся в свою резиденцию. Синод К. Ц. выступил в поддержку патриарха, однако под давлением обвинений в симонии был вынужден изменить свою позицию. 20 сент. 1955 г. член «Объединения коптской нации» Абд аль-Масих-паша совершил покушение на патриарха. В этот же день беспрецедентным совместным решением Синода К. Ц. и Совета общины Иосиф II был лишен Патриаршей кафедры и отправлен в ссылку в Дейр-эль-Мухаррак. На следующий день этот вердикт был узаконен декретом премьер-министра Египта Г. А. Насера. Управление К. Ц. было поручено совету из 3 епископов. Отстранение патриарха вызвало резко негативную реакцию Эфиопии. 19–20 июня 1956 г. совместная делегация Синодов Коптской и Эфиопской Церквей посети-

ла Дейр-эль-Мухаррак и приняла условия возвращения Иосифа II на кафедру, однако егип. правительство объявило решение объединенного Синода недействительным.

Длившийся почти 3 десятилетия кризис К. Ц., достигший апогея при Иосифе II, привел к глубокому падению ее авторитета. В коптской общине происходило усиление секуляристских настроений, приходы пустели. Снизился объем церковных пожертвований со стороны как богатейших, так и рядовых членов общины. В монастырях к сер. XX в. проживало чуть более 200 монахов. Деморализованный Патриархат не мог сплотить свою паству на фоне роста популярности «Братьев-мусульман» и других исламистских движений, антихристианская пропаганда которых становилась все агрессивнее. В марте и апр. 1947 г. и в янв. 1952 г. в Каире и Александрии произошли христианские погромы, было сожжено неск. церквей. Среди коптов значительно увеличилась эмиграция. Впервые со времен средневековья ренегатство приобрело массовый масштаб.

Реформистское движение внутри К. Ц. в сер. XX в. было слабым. Одним из наиболее известных и последовательных сторонников обновления Церкви был популярный копт. проповедник мон. Муркус Саргийус. В 1928 г. он основал ж. «аль-Манара аль-муркусийя» (Маяк Муркуса), с 1935 г. переименованный в «аль-Манара аль-мисрийя» (Египетский маяк), страницы к-рого использовал для критики проводимой Патриархией политики. Мон. Муркус был дважды (в 1920 и 1952) отлучен от Церкви, в 1952–1956 гг. находился под домашним арестом.

В числе значимых богословских изданий 30–40-х гг. XX в. следует упомянуть 3-томное «Систематическое богословие» (1933–1938) директора Хелуанской семинарии Михаила Мины. Попыткой придать К. Ц. новый духовный импульс стало добавление в 1951 г. в синаксарь имен 60 святых, из которых 54 относились к эпохе до арабского завоевания, а 6 были новомучениками. 21 янв. 1954 г. при поддержке Патриархии и Совета общины в Каире был основан Ин-т коптских исследований, включавший факультеты богословия, филологии, истории, социологии, юриспруденции, музыки и искусства.





В 30–50-х гг. XX в. произошло фактическое отделение от К. Ц. Эфиопской Церкви. Уже в начале своего предстоятельства Иоанн XIX увеличил число эфиоп. епископов до 5. Во время итальянской оккупации Эфиопии (1935–1941) копт. митрополит был изгнан из страны и евхаристическое общение между 2 Церквями практически прекратилось. В 1946 г. копт. Синод принял



Имп. Эфиопии Хайле Селассие I.
Фотография. 1930 г.

решение о выборе следующего митрополита Эфиопии из числа местных уроженцев. В 1950 г. им стал буд. патриарх *Баслейос*. В дальнейшем эфиопский клир проявлял все большую самостоятельность. 3 окт. 1955 г. эфиоп. Синод объявил, что не признает вынужденного отречения Иосифа II и продолжает считать его законным главой Церкви. С санкции имп. *Хайле Селассие I*, личного друга Иосифа II, эфиоп. церковнослужители и дипломаты развернули в Египте кампанию в поддержку сосланного патриарха. Кризис К. Ц. был хорошо заметен эфиоп. духовенству и образованной части мирян и укреплял их стремление к автокефалии.

За рамками сношений с Эфиопией внешняя активность К. Ц. в 30–50-х гг. XX в. была незначительной. Угроза массового перехода коптов в униатство к тому времени утратила актуальность. В 1947 г. Коптская католическая Церковь после долгого перерыва обрела нового патриарха, но активизации ее прозелитской деятельности не произошло. После второй мировой войны по инициативе бывшего митр. Неврокопского Георгия (Папагеоргиадиса) возобновился диалог коптов с православ-

ными, в 1952 г. копт. иерархов пригласили в Афины на 1900-летие мученической кончины ап. Павла. При копт. Патриархии был создан особый совет по изучению вопроса сближения с Православием. В 1954 г. К. Ц. вошла во ВСЦ.

К. Ц. в период правления Г. А. Насера (1952–1970). Антимонархический переворот 1952 г. привел к усилению политической маргинализации копт. общины. Вставший во главе страны Совет революционного командования (СРК) был сформирован исключительно из мусульман. Во временной Конституции Египта 1956 г. ислам провозглашался гос. религией. В школах было введено обязательное изучение Корана как главной сокровищницы лит. араб. языка. В 1956 г. на саммите ислам. наций в Джидде член СРК А. Садат огласил 40-летний правительственный план решения «коптского вопроса». Большинство коптов подлежали исламизации, образованная элита — «выдавливанию» из Египта.

Ряд правительственных актов был направлен на ослабление влияния светских и церковных копт. лидеров. Резко сокращались полномочия Совета общины. Копт. учебные заведения были поставлены под контроль Мин-ва образования, а благотворительные об-ва — Мин-ва социального обеспечения. В 1955 г. по Закону № 462 упразднились религ. суды, регистрация рождений и семейного положения передавалась общегражданским учреждениям. Т. о., реформа 1955 г. окончательно ликвидировала наследие османской системы миллетов. Однако принятый в том же году Закон № 629 предоставлял копт. духовенству право заключать браки между христианами.

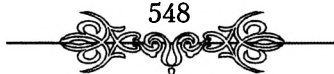
Победа в Суэцком кризисе 1956 г. позволила Насеру проводить преобразования без оглядки на исламистские круги. С кон. 1957 г. правительственный религ. курс был скорректирован в соответствии со стратегией общеараб. единства. Подчеркнуто лаицистская гос. идеология предусматривала подавление исламистских движений и нивелирование конфессионального фактора в общественно-политической жизни. Конституция 1958 г. уже не упоминала об исламе как о гос. религии и провозглашала равенство всех граждан перед законом. 10 коптов получили мандаты депутатов Национального собрания по президентской квоте.

Данный прецедент после принятия Конституции 1964 г. стал законодательной нормой. Однако копт. кандидаты оставались практически непроходными на парламентских выборах.

С кон. 50-х гг. насеровский режим взял курс на социалистические преобразования и усиление гос. сектора. Проведенная национализация имущества 600 богатейших семей Египта, среди к-рых было немало коптов, лишила общину значительной доли благотворительных пожертвований. Были конфискованы тысячи гектаров, принадлежавших частным лицам и религ. учреждениям. Максимальный размер вакфа ограничивался 200 федданами плодородной земли и 200 федданами пустоши. Экспроприированные угодья были розданы егип. крестьянам вне зависимости от их конфессиональной принадлежности. В результате из-за недостатка финансирования оказались закрыты мн. копт. школы и мон-ри.

Одновременно насеровская религ. политика предусматривала укрепление отношений с К. Ц. В соответствии с синодальными постановлениями, подтвержденными президентским указом от 3 нояб. 1957 г., Совет общины получил право совместно с Синодом назначать местоблюстителя, определять 9 из 18 членов комитета, уполномоченного выдвигать кандидатов на Патриарший престол, и делегировать 3 представителей в комиссию, обеспечивавшую процесс избрания главы Церкви. Указ подтверждал право архиереев претендовать на кафедру св. Марка. Данное положение вызвало ожесточенные прения на выборах в апр. 1959 г., когда 22 из 24 членов Совета общины и 5 епископов отказались участвовать в голосовании, настаивая на восстановлении традиции избрания патриарха исключительно из числа простых монахов. Тогда же были приняты новые правила, согласно к-рым в выборах мог участвовать кандидат не моложе 40 лет, прошедший не менее 15 лет в монашеском постриге.

Патриаршество *Кирилла VI* расценивается копт. историографией как 2-я эпоха духовного возрождения (ан-Нахда) копт. общины, обновления церковных и социальных институтов, системы христ. образования, развития богословских и др. научных исследований. В результате реформ 60-х гг. XX в. Церковь вновь





Мон-рь св. Мины близ Александрии.
Фотография. Нач. XXI в.

стала главным объединяющим элементом копт. общины.

19 июля 1960 г. были опубликованы президентский указ № 1433 и Закон № 264, согласованные с председателем К. Ц. и реформировавшие систему контроля над христ. вакфами. Управление монастырскими землевладениями и проч. доходной недвижимостью передавалось новому органу — Совету коптских вакфов из 6 епископов и 6 мирян под председательством патриарха. Члены Совета назначались президентом по представлению патриарха. Данные акты лишали Совет общины значительной части прерогатив. 12 июля 1961 г. патриарх Кирилл VI объявил, что не планирует проводить выборы нового состава Совета общины, и добился продления полномочий прежнего, избранного в 1956 г. Последний этап многовекового противостояния со светским нобилитетом за контроль над имуществом К. Ц. пришелся на 1965 г. Причиной стал аудит расходов на строительство мон-ря св. Мины и каирского кафедрального собора. Патриарх апеллировал лично к президенту с просьбой избавить его от финансового надзора со стороны Совета общины. Политически и экономически ослабленная коптская предпринимательская элита не могла противостоять влиянию патриарха. Его просьба была удовлетворена, и Совет общины лишился контрольно-ревизионных функций в отношении церковных расходов.

Новые задачи побудили Кирилла VI принять беспрецедентное для К. Ц. решение: учредить титулярные еп-ства без приходов. Церковную реформу подготовил известный богослов и историк Вахиб Аталла.

В 1962 г. епископом по социальному служению и экуменическим связям стал Самуил (1920–1981), епископом по делам религ. образования — Шенуда (впосл. патриарх Шенуда III). В 1967 г. Вахиб Аталла был хиротонисан с именем Григорий и возглавил еп-ство по высшему богословскому образованию, академическим исследованиям и копт. культуре.

В Патриаршество Кирилла VI произошло возрождение иноческой жизни. Вдохновенные примером патриарха сотни молодых коптов уходили в мон-ри. Идеологами движения по возрождению обителей стали Матта аль-Маскин (1919–2006), буд. настоятель мон-ря св. Макария в Вади-эн-Натрун, и Ирина (1936–2006), настоятельница мон-ря св. Меркурия (Дейр-Абу-Сайфайн) в Ст. Каире. 27 нояб. 1959 г. патриарх во главе неск. сот единоверцев совершил паломничество к мощам вмч. Мины в Абу-Мина (45 км к юго-западу от Александрии) и заложил 1-й камень в основание нового мон-ря св. Мины, к-рому в дальнейшем всячески покровительствовал.

Копт. Патриархат получил офиц. право на открытие 25 церквей в год. Однако за 60-е гг. XX в. было выдано разрешение на строительство лишь 68 церквей. Десятки молитвенных зданий начинали функционировать незаконно. В Каире и Александрии за время Патриаршества Кирилла VI было освящено более 40 новых церквей, в т. ч. крупнейший христ. храм на Африканском континенте — кафедральный собор св. Марка в каирском р-не Эль-Аббасия. Пасхальные и рождественские богослужения начали транслироваться по радио, что сделало их доступными сотням тысяч коптов. Стартовавший в 1959 г. в 20 деревнях мухафазы Бухейра проект «Сельского диаконаства» (возможно, возрождение проекта 1950) быстро получил поддержку церковного руководства и распространился на 12 диоцезов. В рамках проекта священники с переносными алтарями объезжали не имевшие храмов села, совершая там богослужения и таинства. С 1961 по 1966 г. число охваченных проектом копт. семей возросло с 3275 до 71 914.

Рост числа церквей и мон-рей сопровождался развитием церковной науки. Патриарх Кирилл всемерно поощрял как написание богословских сочинений, так и исследования по копт. истории, филологии, иску-

ствоведению. Ведущим коптским богословом 2-й пол. XX в. считается Матта аль-Маскин, более 50 трудов к-рого, в т. ч. агиографические и литургические сочинения, были переведены на мн. языки.

Для копт. священников стало обязательным получение высшего духовного образования. Продолжало развиваться Движение воскресных школ. В 2,5 тыс. воскресных центров обучалось 43 тыс. коптов. Издавался «Журнал воскресных школ» под ред. Назира Гайеда (впосл. патриарх Шенуда III). Активно развивалась книгоиздательская деятельность: в течение 60-х гг. XX в. объем богословской и агиографической литературы вырос в 3 раза. Крупнейшие печатные центры располагались в Александрии при церквях св. Георгия и Пресв. Богородицы в Мухаррам-Бей. В 1958 г. группа копт. предпринимателей основала еженедельник «Ватани» (Моя родина), призванный отстаивать интересы общины. Национализация 1961 г. привела к падению объемов рекламы и тиража газеты. С 1965 г. стал выходить ж. «аль-Кираза» (Проповедь), ставший основным печатным органом Патриархата. Большими тиражами выпускались изображения святых, превратившиеся в предметы повседневного обихода.

Важным событием в жизни К. Ц. в преддверии Кирилла VI стали загадочные световые явления на крыше церкви в Эз-Зейтуне (2 апр. 1968 — 29 мая 1971), расцененные копт. массаами как явления Пресв. Богородицы. 23 апр. 1968 г. патриарх сформировал комиссию для исследования свидетельств и 4 мая на пресс-конференции огласил выводы, официально подтверждавшие чудесное явление.

Кирилл VI неизменно проявлял лояльность, когда президенту Насеру требовалась поддержка религ. лидеров страны. В 1966 г. всем священникам было дано распоряжение посещать семинары по изучению араб. социализма. Патриарх и члены Синода безоговорочно поддерживали «Программу 30 марта» 1968 г., передававшую всю власть в стране Арабскому социалистическому союзу; местом проведения его съезда в мае 1968 г. стал собор Эль-Муаллака в Ст. Каире. Кирилл VI поддерживал антиизраильский и антиимпериалистический курс внешней политики Насера, проводил молебны



за успех международных переговоров с участием егип. руководства, а в 1966 г. объявил молитвенную неделю за окончание войны во Вьетнаме. Как «сионистская» была осуждена декларация II Ватиканского Собора, снимавшая с евреев обвинения в распятии Христа. Во время Шестидневной войны (5–11 июня 1967) Кирилл VI совместно с ислам. религ. лидерами призвал к «священ-



*Коптский
кафедральный собор
св. Марка в Каире. 1968 г.
Фотография. Нач. XXI в.*

ной войне» против Израиля. После поражения патриарх запретил коптам совершать паломничество в оккупированные св. места Палестины.

Благодаря обширной международной деятельности и поддержке властей К. Ц. смогла в 1968 г. с размахом провести торжественные мероприятия в честь 1900-летней годовщины мученической кончины ап. Марка. Егип. президент поддержал просьбу о возведении нового патриаршего собора в Каире, лично пожертвовал на его строительство полмиллиона егип. фунтов и заложил 1-й камень в его основание (24 июля 1965). 25 июня 1968 г. Кирилл VI вместе с президентом Насером и имп. Эфиопии Хайле Селассие I открыл собор св. Марка, на следующий день отслужил в соборе праздничную литургию в честь возвращения в Египет из Италии части мощей ап. Марка.

Межконфессиональная политика Кирилла VI была направлена, с одной стороны, на укрепление евхаристического общения с нехалкидонскими Церквями, с другой — на диалог с др. религиями, в т. ч. с исламом. Именно в 60-х гг. XX в. К. Ц. стала активным членом экуменического сообщества, происходившие в ней события приобрели широкий международный резонанс. Патриархат отправил наблюдателей на II Ватиканский Собор. В янв. 1965 г. Ки-

рилл VI стал председателем 1-й Конференции глав т. н. Ориентальных православных (нехалкидонских) Церквей в Аддис-Абебе. В 1965 г. им была издана совместная с сирояковитским патриархом Мар Игнатием *Иаковом III* Декларация о взаимном признании таинств.

При Кирилле VI Эфиопской Церкви была дарована долгожданная автокефалия (1959). В окт. 1960 г. патриарх нанес пастырский визит в Эфиопию, отметив начало нового этапа общения между сестринскими Церквями.

Однако камнем преткновения в коптско-эфиопских церковных отношениях стала борьба за иерусалимский монастырь Дейр-эс-Султан, начавшаяся в 1958 г. и обострившаяся после оккупации Иерусалима Израилем в 1967 г. В 1970 г. Эфиопская Церковь отменила часть соглашений 1959 г., предоставлявших коптскому патриарху право на рукоположение нового предстоятеля.

Действуя в русле panaфриканской политики Насера, Кирилл VI выразил претензию на распространение своей канонической территории на весь континент. Это нашло отражение в офиц. экклезиастическом титуле патриарха, к-рый с 1965 г. стал именоваться: «Его Святейшество патриарх, папа Александрии и всей Африки». Еще в 1962 г. прозвучал патриарший призыв к христианам Кении, Уганды и др. освобождавшихся от колониальной зависимости стран переходить в лоно К. Ц. Коптский ин-т в Каире принял в штат африканистов с целью подготовки буд. миссионеров. В 1963 г. копт. делегация участвовала в создании *Всеафриканской конференции церквей*.

К. Ц. в период президентства А. Садата и Х. Мубарака (1970–2011). Согласно офиц. переписям, в период правления Насера и Садата доля коптов в населении Египта постепенно снизилась с 7,3% в 1960 г. до 6,1% в 1980 г., составив в абсолютных значениях 1,9 млн и 2,5 млн чел. соответственно. Гос. перепись 1986 г. была последней, учитывав-

шей религ. принадлежность. По ее данным, в стране проживало 3 млн коптов, что равнялось 6% населения. Основной причиной сокращения доли коптов была более высокая рождаемость в мусульм. семьях, на протяжении 40–70-х гг. XX в. на треть превышавшая рождаемость у коптов. В 60–70-х гг. произошло выравнивание уровня смертности у егип. христиан и мусульман за счет повышения доступности медицинского обслуживания. Тысячи копт. семей ежегодно эмигрировали за пределы Египта. Увеличивалось число коптов-рenegатов. Если в 60-х гг. регистрировалось ок. 1 тыс. случаев перехода в ислам в год, то в 70-х гг. их число возросло до 3 тыс., в 80-х гг. — до 5 тыс., в 90-х гг. — до 7 тыс.

Более 60% членов общины, по данным переписи 1976 г., проживали в городах и деревнях В. Египта, с максимальной концентрацией в мухафазах Асьют и Эль-Минья, где они составляли соответственно 20% и 18,6% населения. В мухафазе Сохаг доля коптов равнялась 14%, в мухафазе Кена — 7%, в остальных она была ниже, в Дельте Нила не превышала 1,5%. Урбанизация общины была достаточно высока. 22% коптов жили в Каире (9% от общего числа жителей мегаполиса), 7% — в Александрии (6% от общего числа).

Существенные изменения произошли в социально-экономическом положении коптов. Наиболее пострадавшая часть общины пострадала вслед. национализации 60-х гг. Тем не менее, по некоторым данным, в 1974 г. копты контролировали до 20% национального капитала страны. В 60–70-х гг. XX в. егип. христиане постепенно утрачивали лидерство в сфере образования. Если в 1960 г. грамотой владели 41,4% коптов и 23,8% мусульман, то в 1976 г. соотношение изменилось как 55,7% к 42,9%.

После смерти Насера (28 сент. 1970) новый режим провел ревизию законодательства на соответствие духу ислама. В 1971 г. была принята очередная Конституция, провозглашавшая ислам гос. религией. По амнистии были выпущены из тюрем мн. члены исламистских орг-ций, включая «Братьев-мусульман». В результате в стране начала нарастать межконфессиональная напряженность. Только по офиц. данным, с 11 авг. 1971 по 12 нояб. 1972 г. в Египте произошло 11 столкнове-





ний на религ. почве, имели место поджоги церквей и домов христиан.

Значительные перемены произошли и в К. Ц. 9 марта 1971 г. скончался патриарх Кирилл VI. В прошедших в кон. окт. 1971 г. выборах кандидатов на престол св. Марка участвовало 622 выборщика, гл. обр. миряне. Впервые 40 выборщиков прибыли из Эфиопии. В центре вновь развернувшейся дискуссии о процедуре избрания патриарха лежал вопрос о праве титулярных епископов претендовать на Патриарший престол. Сторонники сохранения традиц. системы выборов критиковали саму практику назначения архиереев, не «обрученных» со своими диоцедами, однако в итоге остались в меньшинстве. 31 окт. 1971 г. новым предстоятелем был избран 47-летний епископ по делам религ. образования Шенуда, возведенный на кафедру 14 нояб. с именем Шенуда III.

В июне 1973 г., после 17-летнего перерыва, прошли выборы в Совет общины. Его состав радикально поменялся, включив воцерковленных представителей «средних слоев»: врачей, адвокатов, преподавателей и коммерсантов. На 1-м собрании Совета патриарх Шенуда возвел его членов в диаконский чин. На епархиальном уровне церковные советы были призваны выражать мнение прихожан и осуществлять надзор за финансами диоцеза. Их члены назначались указами патриарха.

Взаимоотношения новоизбранного патриарха с властями начали ухудшаться спустя год после интронизации. 18 июля 1972 г. съезд копт. общин в Александрии выдвинул ряд политических требований, в т. ч. ликвидацию системы религ. квот при приеме в школы, отмену ограничений на строительство новых церквей и запрет на дискредитацию коптов в СМИ. В ответ президент Садат обвинил коптов в подготовке гос. переворота, а египетский парламент принял закон, устанавливавший пожизненное тюремное заключение за «покушение на национальное единство». После антихрист. погрома 6 нояб. 1972 г. в дер. Эль-Ханка Шенуда III отправил туда 100 священников и монахов и объявил 5-дневный траурный пост. 12 нояб. 1972 г. копты впервые провели в Каире марш протеста против продолжавшихся нападений на церкви и прихожан. Власти были вынуждены



Шенуда III,
патриарх Коптской Церкви.
Фотография. XX в.

признать существование в Египте религ. проблемы. Специальная парламентская комиссия рекомендовала ограничить мусульм. и христ. прозелитизм стенами культовых зданий, а также смягчить условия закона 1934 г., устанавливавшего ограничения для строительства церквей. Однако должного расследования событий в Эль-Ханке проведено не было, и безнаказанность организаторов погрома привела к повторению подобных инцидентов.

В последующие годы Патриархат вел упорную борьбу с исламизацией общественно-политической жизни в стране. В янв. 1977 г. очередной съезд копт. общин в Александрии подтвердил предыдущие требования и выдвинул ряд новых: гос. защиты от ислам. экстремизма, пропорционального представительства в выборных органах, отмены религиозного ценза при занятии высших адм. должностей, отказа от применения шариатского законодательства по отношению к христианам. Прошедшие по всему Египту приходские собрания одобрили принятую съездом резолюцию. В ответ в июле 1977 г. был созван конгресс ислам. ассоциаций, призвавший удалить всех немусульман из гос. аппарата. Одновременно было сообщено о подготовке новых проектов по исламизации национального законодательства, включая введение смертной казни для вероотступников-мусульман. В свою очередь Шенуда III призвал паству провести 5-дневный пост протеста. Под организованным дав-

лением зап. держав и международных орг-ций власти пошли на попятную. Правительство заявило о замораживании законопроектов, а Садат на встрече с патриархом внес денежный вклад в строительство больницы св. Марка в Каире и лично заложил 1-й камень в ее фундамент. В июне 1978 г. было приостановлено решение Каирского апелляционного суда, к-рый 3 месяцами ранее разрешил полигамию для христиан.

В 1979 г., после подписания Кэмп-Дэвидских соглашений, патриарх пролонгировал запрет на паломничество в Иерусалим, пригрозив ослушавшимся отлучением от Церкви. Столь явное игнорирование воли егип. руководства еще более осложнило отношения между церковными и светскими властями. В 1980 г. была принята новая Конституция Египта, ст. 2 которой утверждала шариат в качестве основного источника законодательства. В рождественский сочельник (6 янв.) несколько александрийских церквей подверглись террористическим атакам. В знак протеста Шенуда III отменил празднование пасхальных торжеств (6 апр.), в копт. церквях начались сидячие демонстрации и голодовки. Патриарх и 54 епископа удалились в добровольное изгнание в монастырь св. Псоа (Дейр-Амба-Бишой) в Вади-эн-Натрун. Действия коптов спровоцировали серию нападений на христиан. По инициативе Совета коптских церквей была создана мусульманско-христ. комиссия по расследованию инцидентов. Садат пригрозил зачинщикам беспорядков суровыми репрессиями. 14 мая 1980 г. президент выступил в парламенте с беспрецедентной публичной критикой патриарха, обвинив его в сепаратизме и стремлении создать независимое гос-во в В. Египте со столицей в Асьюте. «Патриарх должен понять, что я — мусульманский президент в мусульманской стране», — заявил Садат.

Летом 1981 г. началась резкая эскалация межобщинных столкновений и терактов, унесших жизни десятков человек, в большинстве христиан. Кульминацией противостояния Патриархата с властями стали события 3–5 сент. 1981 г., когда в числе более 1,5 тыс. арестованных «врагов режима» оказались не менее 120 коптов, в т. ч. 8 епископов и 24 священника. Были закрыты ж. «аль-Кираза» и газ. «Ватани». Садат объявил





об отмене указа 1971 г., признававшего Шенуду III копт. патриархом, и о его высылке в Дейр-Анба-Бишой. Лишь немногие копты, включая Матту аль-Маскина, поддержали решение о низложении Шенуды, обвинив его в политизации церковной жизни. Для управления К. Ц. был назначен комитет из 5 архиереев во главе с титулярным еп. Самуилом. 6 окт. 1981 г. последний, находясь на президентской трибуне во время военного парада, погиб вместе с Садатом от рук террористов. Комитет возглавил Афанасий, епископ Бени-Суэйфа.

Новый президент Египта Х. Мубарак по отношению к К. Ц. первоначально продолжал линию своего предшественника. В 1981–1984 гг. Шенуда III находился под фактическим арестом в Дейр-Анба-Бишой. 2 янв. 1985 г. Мубарак внезапно отменил указ Садата о низложении патриарха. 4 янв. патриарх в сопровождении 14 епископов торжественно вернулся в Каир. С этого момента Патриархат полностью солидаризировался с правительственным курсом. Шенуда III неизменно призывал единоверцев голосовать за Мубарака на президентских выборах, а успех правящей партии отмечался церковными службами и колокольным звоном. С 2007 г. иерархи К. Ц. неоднократно заявляли о поддержке кандидатуры Г. Мубарака, сына президента, в качестве буд. главы страны.

Симпатии копт. избирателей попыталась привлечь образованная в 1978 г. партия «Новый Вафд». Однако, вступив в кратковременную коалицию с движением «Братьев-мусульман», вафдисты потеряли доверие христ. электората. На выборах большинство коптов поддерживали правительственную Национально-демократическую партию. Конфессиональная принадлежность фактически лишала копт. кандидатов шанса выиграть парламентские выборы. Начиная с правления Насера христиане не завоевали на выборах в Народный совет и Народное собрание ни одного мандата, и все немногочисленные депутаты-копты получали места по президентской квоте. При этом в президентство Садата и Мубарака члены общины неизменно входили в состав правительства, несколько раз назначались губернаторами провинций. Копт Б. Бутрос-Гали в 1977–1991 гг. воз-



*Б. Бутрос-Гали,
6-й Генеральный секретарь ООН.
Фотография. 90-е гг. XX в.*

главлял егип. МИД, в 1992–1996 гг. занимал должность Генерального секретаря ООН.

В нач. 90-х гг. XX в. укреплению позиций исламистских радикалов в Египте сопутствовала увеличившаяся частота нападений на копт. церкви и отдельных представителей общины. По разным данным, с 1991 по 2003 г. жертвами терактов стали от неск. сот до неск. тысяч христиан. Основной зоной исламистских атак стал В. Египет, обладавший наибольшим процентом христ. населения. В ряде деревень копт. население заставляли платить джизью, христиан изгоняли из домов либо принуждали сменить веру.

Начавшееся с 1997 г. ужесточение правительственной политики по отношению к радикальным исламистским движениям неск. снизило интенсивность межрелиг. конфликтов. Антихрист. пропаганде фундаменталистов гос-во противопоставило идеологию национального единства, проповедовавшую мирное сосуществование христиан и мусульман. В 2000 г. президентским указом праздник Рождества Христова был объявлен выходным днем.

После возвращения Шенуды III из ссылки еп. Афанасий и ряд др. церковных иерархов были удалены из Каира, труды Матты аль-Маскина изъяты из церковных б-к и книжных магазинов, его призывы отказаться от политики и сосредоточиться на духовном совершенствовании осуждены как изоляционистский уход «во внутреннюю эмиграцию». Основным духовным оппонентом Матты стал патриарх Шенуда. Одновре-

менно Патриархат усилил курс на рост этноконфессиональной идентичности и борьбу с секуляристскими тенденциями внутри копт. общины, одним из выразителей которых был Милад Ханна, основатель партии «Тагамму». Был организован эффективный аппарат церковной цензуры; особое внимание уделялось борьбе с проникающими в копт. среду идеями протестантизма.

Вплоть до 10-х гг. XXI в. число коптских храмов оставалось относительно небольшим. В начале правления Садата, по различным данным, в Египте насчитывалось от 286 до 1442 действующих копт. церквей. В 1972 г. президент даровал право ежегодно открывать 50 новых культовых зданий. Этот акт вызвал активный протест ислам. фундаменталистов и на практике не применялся. В 80-х гг. в среднем выдавалось 5 разрешений в год на строительство. В результате в стране начало функционировать неск. сот незарегистрированных церквей. В соответствии с президентским указом № 13 от 1998 г. порядок получения разрешений на ремонт церквей был значительно упрощен и передан под начало губернаторов провинций. В следующем году мечети и церкви получили равные права на реставрацию. Мон-рям было возвращено ок. 70% земель, конфискованных в ходе земельной реформы президента Насера. Указ № 291 от 2005 г. передавал местным властям право согласовывать расширение и перестройку церквей. Однако выдача разрешений на строительство новых культовых зданий оставалась президентской прерогативой. В нач. 2000-х гг. ежегодно издавалось 2–3 подобных разрешения и еще несколько — на легализацию незаконно сооруженных церквей. В 2007–2010 гг. выдача лицензий на строительство ускорилась, однако копт. община продолжала испытывать острую нехватку культовых сооружений. Заявления официальных властей о том, что в 2008 г. в Египте функционировало 2626 церквей, копт. иерархи называли не соответствующим реальности, а количество действующих храмов — недостаточным для духовного окормления общины.

С 1971 по 2008 г. количество егип. диоцезов увеличилось с 23 до 50, в основном за счет разукрупнения уже существовавших епархий. Общее число епископов в 2004 г. до-



стигло 91. В эпоху Шенуды III на архиереев была возложена ответственность за осуществление социальных программ по борьбе с неграмотностью, помощи неимущим единоверцам, обеспечению их медицинским обслуживанием и проч. Приходские священники вновь начали получать фиксированное жалование. Происходило явное оживление монашеской жизни: за 40 лет (с 1960 по 2001) число монахов увеличилось с 206 до 1200, а действующих муж. мон-рей — с 9 до 21. Также в нач. XXI в. в Египте действовало 7 жен. мон-рей с 700 насельницами. За счет открытия 3 новых фактов (библейстики, гимнологии и копт. языка) была значительно расширена Каирская ДС; в 1972 г. открылась ДС в Александрии. 29 нояб. 1993 г. был основан Ин-т пастырского служения, в 1998 г. — Центр коптских исторических исследований имени св. Марка. В 2005 г. начали вещание копт. телеканалы: Agare TV и STV.

В 1980 г. патриархом было учреждено епископство по делам молоде-



*Освящение престола
в коптском мон-ре ап. Марка
близ г. Претория (ЮАР)
10 мая 2014 г.*

жи, которое возглавил бывш. врач Анба Муса. С 1995 г. начал действовать Центр подготовки молодых церковнослужителей, выпускавший несколько периодических изданий. В июне 2007 г. при Патриархате был создан Комитет по политической подготовке молодежи. Благодаря единомышленнику патриарха Шенуды еп. Самуилу, отвечавшему за внешние контакты, удалось привлечь значительные средства из-за рубежа для финансирования многих церковных проектов, прежде всего образовательных. Активизировалась социальная деятельность: при церквях создавались воскресные школы для детей и взрослых, больницы для бедных, школы для неграмотных, б-ки, небольшие кинотеатры, спор-

тивные клубы. Т. о., Церковь начала играть ведущую роль в развитии христ. общин на местах, что способствовало укреплению этноконфессиональной идентичности коптов.

Изменения коснулись и гендерной политики Патриархата. В 1981 г. появился институт проповедниц (мукаррасат), который рассматривался как 1-я ступень к получению сана иподиакониссы, а затем — *диакоиссы* (шаммаса). В соответствии с синодальными постановлениями 1992–1998 гг. эти церковнослужительницы не подлежали рукоположению и не допускались к совершению литургии, но выполняли важную общественную работу, помогая бедным и больным. Минимальный возраст диакоисс ограничивался 40 годами, 15 из к-рых должны были быть посвящены служению в Церкви. В 1985 г. женщины получили право участвовать в выборах Совета общины, а с 1991 г. они входят в его состав.

В период предстоятельства Шенуды III особую остроту приобрел вопрос о браках и разводах. Отсутствие в Египте гражданской брачной церемонии привело к противоречивой оценке нек-рых во-

просов личного статуса с т. зр. церковного и светского права. С 1971 г., согласно постановлению патриарха, брак мог быть

расторгнут только в случае смены веры либо измены одного из супругов. Съезд представителей христ. Церквей в 1989 г. подтвердил это решение. В то же время Высший административный суд Египта обязал священников заключать и расторгать браки в соответствии с гражданским законодательством.

Начавшаяся при Насере массовая эмиграция коптов активизировала внешнюю деятельность Патриархата. В 1965 г. были открыты копт. церкви в Торонто, Джерси и Лос-Анджелесе. В 1971 г. копт. диаспора имела 7 приходов: по 2 в США, Канаде и Австралии и 1 в Великобритании. Рост эмиграции обусловил расширение присутствия К. Ц. в др. странах. За время Патриаршества Ше-

нуды III число зарубежных епархий выросло с 3 (Иерусалимской и 2 в Судане: Хартумской и Омдурманской) до 19. С 1961 по 2011 г. было открыто порядка 200 копт. церквей на Североамериканском континенте; в Калифорнии, Техасе и Флориде действуют копт. мон-ри. В 2006 г. были освящены первые копт. церкви в Юж. Америке. В 1970 г. открылась 1-я копт. церковь в Сиднее, в 1999 г. была основана Австралийско-Новозеландская епархия. В наст. время К. Ц. имеет 2 мон-ря, более 50 приходов и 5 богословских учебных заведений в Австралии, Юж., Юго-Вост. и Вост. Азии и Океании.

При Шенуде III активизировалась прозелитская деятельность К. Ц. на Африканском континенте. В 1976 г. было учреждено епископство африкан. миссий. В 14 странах континента действуют 60 церквей, 3 монастыря, госпитали и учебные центры. Общее число прихожан оценивается в неск. десятков тысяч, в т. ч. ок. 15 тыс. в ЮАР и до 10 тыс. в Кении.

К 2011 г. общая численность коптской диаспоры составляла, по разным оценкам, от 850 тыс. до 2 млн чел., наиболее вероятная цифра — ок. 1 млн. Помимо выполнения религ. функций копт. приходы за рубежом способствуют, с одной стороны, социальной адаптации коптов-иммигрантов, а с другой — сохранению ими своей этноконфессиональной идентичности.

В период Патриаршества Шенуды III К. Ц. открыто стала претендовать на ведущую роль среди нехалдонских Церквей, что вызвало неоднозначную реакцию др. единоверных общин. В частности, в 1998 г. главы Сирийской яковитской и Армянской Апостольской Церквей отказались от предложения К. Ц. представлять их интересы на экуменических съездах. Отношения с Эфиопской Церковью кардинально ухудшились после того, как в 1976 г. марксистским правительством Эфиопии был арестован, а в 1979 г. казнен Эфиопский патриарх Феофил. К. Ц. отказалась признавать его преемника *Такла Хайманота* (1976–1988), хотя евхаристическое общение между Церквами прервано не было. Новый кризис в коптско-эфиопских церковных отношениях возник, когда в 1994 г. Шенуда III рукоположил 5 эритрейских епископов, а 7 мая 1998 г. один из них, Филипп, был возведен в патриарший сан. Активное

участие престола св. Марка в создании автокефальной Эритрейской Церкви было воспринято в Аддис-Абебе как недружественный шаг. Полностью связи между Коптской и Эфиопской Церквями восстановились лишь в июле 2007 г.

С 70-х гг. XX в. по инициативе Шенуды III К. Ц. активизировала диалог с халкидонскими Церквя-



*Шенуда III,
патриарх Коптской Церкви,
и папа Римский Иоанн Павел II
во время визита в Египет.*

*Фотография.
24 февр. 2000 г.*

ми. С 1971 г. начались регулярные встречи копт. и католич. богословов. В окт. 1972 г. патриарх Шенуда посетил Москву, Стамбул, Бухарест и Тбилиси, где был принят поместными правосл. патриархами. 4–10 мая 1973 г. состоялся 1-й в истории визит коптского патриарха в Рим. По итогам переговоров с папой Павлом VI было заявлено об обоюдном согласии с христологической формулой свт. Кирилла Александрийского: «единая природа Бога Слова воплощенная». В 1988 г. между К. Ц. и Ватиканом была подписана совместная декларация, признававшая общую веру в «тайну Воплощенного Слова». 24–26 февр. 2000 г. Шенуда III принимал прибывшего в Египет Римского папу Иоанна Павла II.

В 1985 г. начала официальную работу Смешанная комиссия по богословскому диалогу между представителями нехалкидонских и крупнейших греко-православных Церквей. В 1990–1993 гг. в Дейр-Анба-Бишой и швейцар. Шамбези проходили заседания Смешанной комиссии, на которых рассматривался вопрос о взаимном снятии анафем. Однако принятые согласованные заявления (1-е и 2-е) не были утверждены 11 из 15 правосл. Церквей, в т. ч. РПЦ на Архиерейских Соборах 1997 и 2000 гг. Диалог был приостановлен. В нояб. 2014 г., в годовщину 50-летия начала диалога, рабочая группа Смешанной комиссии встречалась в Афинах, чтобы наметить дальнейшие шаги по его развитию.

К. Ц. после свержения режима Мубарака. После 1986 г. офиц. статистических данных о религ. принадлежности египтян не публиковалось. Однако с учетом более высокой рождаемости мусульман и массового отъезда коптов в эмиграцию в 2013 г. христианство предположительно исповедовало ок. 5% жителей 86-миллионного Египта. При этом количество коптов среди бизнесменов и гос. слу-

жащих было существенно выше. Христиане составляли 1/5 числа егип.

чиновников, предпринимателей и менеджеров корпораций, до 1/4 инженеров и адвокатов и до 1/2 врачей и аптекарей. При этом коптов практически не допускали к службе в силовых структурах и органах гос. безопасности, в судебный и дипломатический корпуса, в сферу местного самоуправления.

В канун «Египетской революции» межрелиг. отношения оставались внешне относительно уравновешенными. Офиц. СМИ предпочитали объяснять мусульманско-христианские конфликты имущественными или личными разногласиями, хотя сами копты отмечали явно анти-



*Патриарх Московский
и всея Руси
Кирилл и Феодор II,
Патриарх Коптской Церкви,
во время визита в Москву.
Фотография.
29 окт. 2014 г.*

христ. характер сложившейся в последние годы правления Мубарака религ. обстановки, проявлявшийся даже в быту. Президент Мубарак называл «атакой на всю нацию» теракт

1 янв. 2011 г., в результате которого погибли и получили ранения более 100 участников новогоднег молебна в ц. Всех святых в Александрии. По призыву лидеров мусульм. общины тысячи египтян встали живым щитом вокруг копт. церквей на рождественской службе 6 янв. Развернувшееся вскоре антиправительственное протестное движение заслонило александрийские события. Уличные демонстрации и бои 25 янв. — 11 февр. 2011 г. практически не сопровождались религ. погромами. Многие оппозиционно настроенные копты приняли активное участие в свержении режима Мубарака. Для охраны молящихся мусульман на каирской площади Тахрир были выставлены кордоны из числа демонстрантов-христиан. 6 февр. мусульмане защищали коптов во время воскресной молитвы. Однако большинство христ. религ. и светских лидеров предпочли сохранять нейтралитет, опасаясь навлечь на общину гнев одной из противоборствующих сторон. Представители Синода призвали единоверцев не выходить на улицы. 7 февр. в интервью телеканалу «TV Live» патриарх Шенуда заявил о солидарности с правящим режимом и неприятии революционного движения.

Вскоре после перехода власти к Высшему совету Вооруженных сил в столице и провинциях возобновились межрелиг. столкновения. 29 апр. 2011 г. ок. 2 тыс. исламистов устроили акцию протеста перед зданием копт. Патриархии в Каире, требуя освободить 2 якобы удерживаемых коптами бывш. христианок, принявших ислам. 7 мая радикалы совершили напа-

дения на коптские церкви в каирском р-не Имбаба. Через неск. дней копты организовали многотысячный митинг около

здания Масперо на столичной набережной. Митинг разогнали, однако у коптов появилась новая общественная организация «Союз молодежи Масперо» (Иттихад шабаб Мас-



биро), объявившая своей целью защиту прав егип. христиан. 4 и 9 окт. в связи с поджогом ц. св. Георгия в сел. Эль-Маринаб близ г. Идфу вновь прошли массовые христ. демонстрации у здания Масперо, разогнанные силами полиции и армии, имелись жертвы.

Парламентские выборы 2011 г. принесли победу исламистским движениям и партиям. Основанная коптским миллиардером Н. Савирисом левоцентристская Партия свободных египтян, в списки которой вошли 3 христианина, получила



и в Москву (28 окт. — 4 нояб. 2014). Одним из лейтмотивов внешней политики главы К. Ц. является необходимость защиты ближневост. христианства от исламистской угрозы.

С марта 2013 г. по мере нарастания конфликта между исламистами и их противниками положение коптов резко ухудшилось. После прошедшего 3 июля военного переворота Патриарх Феодор заявил о поддержке режима ген. Абдель Фаттаха ас-Сисси, что спровоцировало христ. погромы. С июля по сент. 2013 г. было сожжено не менее 40 церквей, сотни копт. домов и магазинов. «Египетская революция» вызвала резкий рост копт. эмигра-

Президент Египта
Абдель Фаттах ас-Сисси
и Патриарх Коптской Церкви
Феодор II.
Фотография. 2015 г.

ции, а также умножение случаев добровольной либо насильственной смены веры. По некоторым дан-

6,8% голосов. Неоднократные заявления лидеров победившего на выборах движения «Братьев-мусульман» о готовности выстраивать позитивные отношения с коптской общиной оставались по большей части декларативными. Занявший 30 июня 2012 г. президентскую должность М. Мурси последовательно проводил курс на исламизацию действующего законодательства и введение шариатских принципов сосуществования различных религ. общин.

Преемником патриарха Шенуды III 4 нояб. 2012 г. стал викарный еп. Бухейрский Феодор (Тавадрос). Его интронизация с именем Феодор II состоялась 18 нояб., но еще раньше патриарх обратился к единоверцам с призывом активнее участвовать в политической жизни страны и выразил протест против принятия конституции, основанной на нормах шариата. В февр. 2013 г. Феодор II выступил с критикой религиозной политики президента Мурси, обвинив его в дискриминации прав коптов. К. Ц. стала бойкотировать мероприятия с участием главы гос-ва. В межцерковном диалоге Феодор II проявил себя как активный продолжатель политики своего предшественника, свидетельством чего стали его офиц. визиты в Ватикан (8–13 мая 2013)

ным, в 2011–2013 гг. до 100 тыс. коптов ежегодно покидали Египет, а от 15 до 20 тыс. оставшихся принимали ислам. 21 февр. 2015 г. К. Ц. канонизировала как новомучеников 21 копта, убитого исламистами 15 февр. того же года в Ливии.

6 янв. 2015 г., в рождественский сочельник, президент ас-Сисси прибыл в кафедральный собор св. Марка и лично поздравил всех верующих с наступающим праздником. Т. о., он стал 1-м главой егип. гос-ва, к-рый посетил рождественское богослужение, что было расценено как важный шаг к утверждению религ. равновесия в стране.

Т. Ю. Кобищанов

Ист.: *общие*: History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria / Ed. B. Evetts. P., 1907. Pt. 1–2. (PO; T. 1. Fasc. 2, 4); 1910. Pt. 3. (PO; T. 5. Fasc. 1); 1915. Pt. 4. (PO; T. 10. Fasc. 5); History of the Patriarchs of the Egyptian Church / Ed. Y. Abd al-Masih, O. H. E. Burmester, A. S. Atiya, A. Khater. Cairo, 1943–1974. Vol. 2–4 in 8 pt.; Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries Attributed to Abū Šāliḥ the Armenian / Ed., transl. B. T. A. Evetts. Oxf., 1895; *al-Makrizi, Ahmad ibn 'Alī*. Kitāb al-khiṭāṭ al-makriziyyah. Bayrūt, 1959. T. 3; *Macrizi's Geschichte der Copten: Aus den Handschriften zu Gotha und Wien / Mit Übers. und Anmerkungen von F. Wüstenfeld*. Gött., 1845; *Mich. Syr. Chron.*; SynAlex; SynAlex (Forget); Le Synaxaire éthiopiens. P., 1907–1945. 4 vol. in 5. (PO; T. 1. Fasc. 5; T. 7. Fasc. 3; T. 9. Fasc. 4; T. 15. Fasc. 5; T. 26. Fasc. 1).

Turnhout, 1986–1999. 9 vol. (PO; T. 43. Fasc. 3; T. 44. Fasc. 1, 3; T. 45. Fasc. 1, 3; T. 46. Fasc. 3, 4; T. 47. Fasc. 3; T. 48. Fasc. 3); *доараб. и раннеараб. период*: *Iohannes Ephesusinus. Historiae ecclesiasticae pars tertia* / Ed., interpr. E. W. Brooks. Louvain, 1935–1936. 2 vol. (CSCO; 105–106. Syr.; 54–55); *Chronique de Jean, évêque de Nikiou* / Éd., trad. H. Zotenberg. P., 1883; *Eutych. Annales. Pars 2*: *аïнобидский период*: *Tārīkh al-abā' al-baṭārika li-l-anbā Yūsāb, uskup Fawwā*. Al-Ḳāhira, [1987]; *Zaborowski J. The Coptic Martyrdom of John the Phanijōit: Assimilation and Conversion to Islam in XIIIth-Century Egypt*. Leiden; Boston, 2005; *мамлюкский период*: *Moufazzal Ibn Abil-Fazail. Histoire des sultans Mamlouks* / Éd., trad. E. Blochet. P., 1920. [Pt. 2]. P. 383–387, 447–452, 474–479. (PO; T. 14. Fasc. 3); *Tārīkh Ibn al-Furāt*. Bayrūt, 1936. T. 9. P. 9, 161–162, 354; 1942. T. 7. P. 4–5, 85, 152, 158; *Ibn as-Sukāṭī*. Tali kitāb wafayāt al-a'yān / Éd., trad. J. Sublet. Dimashq, 1974. P. 71, 91, 110–111, 182, 193–194; *Ibn Taghribirdi, Djamal ad-Din Abū-l-Maḥasin Yūsuf*. An-nudjūm az-zāhira fi mulūk Miṣr wa-l-Ḳāhira. Bayrūt, 1992. Pt. 16. P. 249–250; *al-Makrizi, Ahmad ibn 'Alī*. Kitāb as-sulūk li-ma'rifāt duwal al-mulūk. Bayrūt, 1997. Pt. 4–5.

Лит.: *общая*: *Gutschmid A., von. Verzeichniss der Patriarchen von Alexandrien* // *Idem. Kleine Schriften*. Lpz., 1890. Bd. 2. S. 395–525; *Evelyn-White H. G. The Monasteries of Wadi'n Natrūn*. N. Y., 1932. Pt. 2: The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis; *Abbott N. The Monasteries of the Fayyum*. Chicago, 1937; *Wilfong T. The Non-Muslim Communities: Christian Communities* // *The Cambridge History of Egypt. Camb., 1998. Vol. 1. P. 175–197*; *Brett M. Population and Conversion to Islam in Egypt in Medieval Period* // *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras*. Leuven, 2005. P. 1–32; *Swanson M. The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641–1517)*. Cairo, 2010. P. 83–95. (The Popes of Egypt; 2); *доараб. период*: *Amélineau É. La géographie de l'Égypte à l'époque copte*. P., 1893; *Abel F.-M. TO ENNATON* // *Oriens Chr. N. S.* 1911. Bd. 1. S. 77–82; *Van Cauwenbergh P. Étude sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcedoine jusqu'à l'invasion arabe*. P.; Louvain, 1914; *Jülicher A. Die Liste der alexandrinischen Patriarchen im 6. und 7. Jh.* // *Festgabe von Fachgenossen und Freunden K. Müller. Tüb., 1922. S. 7–23*; *Maspero J. Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Églises jacobites (518–616)*. P., 1923; *Müller C. D. G. Die koptische Kirche zwischen Chalkedon und dem Arabereinmarsch* // *ZKG. 1964. Bd. 75. S. 271–308*; *idem. Grundzüge des christlich-islamischen Ägypten von der Ptolemäerzeit bis zur Gegenwart*. Darmstadt, 1969; *idem. Aufbau und Entwicklung der koptischen Kirche nach Chalkedon (451)* // *Kyrios. N. F. B., 1970. Bd. 10. S. 202–210*; *idem. Damian, Papst und Patriarch von Alexandrien* // *Oriens Chr. 1986. Bd. 70. S. 118–142*; *Grillmeier A. Christ in Christian Tradition*. L., 1996. Vol. 2. Pt. 4. P. 71–87; *раннеараб. период*: *Butler A. The Arab Conquest of Egypt and the Last 30 Years of the Roman Domination*. Oxf., 1902. N. Y., 1973; *Большаков О. Г. История халифата*. М., 1993. Т. 2. С. 103–128, 159; *Kaegi W. Egypt on the Eve of the Muslim Conquest* // *The Cambridge History of Egypt. Camb., 1998. Vol. 1. P. 34–61*; *Trombley F. R. Sawirus ibn al-Muqaffa' and the Christians of Umayyad Egypt: War and Society in Documentary Context* // *Papyrology and the History of Early*





Islamic Egypt. Leiden; Boston, 2004. P. 199–226; **фатимидский период**: Lev Y. State and Society in Fatimid Egypt. Leiden; N. Y., 1991. P. 179–196; **Мец А.** Мусульманский ренессанс. М., 1996. С. 44–67, 382–388; **Brett M.** Al-Karaza al-Marqusiya: The Coptic Church in the Fatimid Empire // Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras. Leuven, 2005. Vol. 4. P. 33–60. (OLA; 140); **айюбидский период**: **Werthmuller K.** Coptic Identity and Ayyubid Politics in Egypt, 1218–1250. Cairo, 2010; **мамлюкский период**: **Irwin R.** The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate, 1250–1382. L., 1986; **Кораяев Т. К.** Мусульманско-христианские отношения в Египте и Сирии эпохи монголо-мамлюкских войн // ВМУ: Вост. М., 2005. № 4. С. 37–51; **Armanios F., Ergene B.** A Christian Martyr under Mamluk Justice: The Trials of Şalib (d. 1512) according to Coptic and Muslim Sources // The Muslim World. Malden (Mass.); Oxf., 2006. Vol. 96. N 1. P. 115–144; **Шестопалец Д. В.** Сведения арабских источников об исламизации христиан Ближнего Востока в XIII–XV вв. // Проблемы историографии, источниковедения и истории Востока. Луганск, 2008. С. 151–161; **Панченко К. А.** Поджог Каира 1321 г. и проблема христианского терроризма в Мамлюкском государстве // Вестн. ПСТГУ. Сер. 3: Филология. М., 2011. Вып. 4(26). С. 96–124; **Новое и Новейшее время**: **Rufayla Y. N.** Ta'rikh al-umma al-kibtiyya. Al-Kāhira, 1898; **Wakin E. A.** Lonely Minority: The Modern Story of Egypt's Copts. N. Y., 1963; **Кобищанов Т. Ю.** Христианские общины в арабо-османском мире. М., 2003; **Фурсова Е. Н.** Коптская Церковь в системе госуд.-религ. отношений в Египте (кон. XVIII – нач. XX вв.); Канд. дис. СПб., 2004; **Voile B.** Les coptes d'Égypte sous Nasser: Sainteté, miracles, apparitions. P., 2004; **Зинькина Ю. В.** Коптская община совр. Египта: Проблемы и перспективы. М., 2010; **Armanios F.** Coptic Christianity in Ottoman Egypt. N. Y., 2011; **Guirguis M., Doorn-Harder N., van.** The Emergence of the Modern Coptic Papacy. Cairo; N.Y., 2011. (The Popes of Egypt; 3); **Vivian I.** The Copts of Egypt: The Challenges of Modernisation and Identity. L.; N. Y., 2013.

Отношения с РПЦ. Первые контакты с Древними Восточными Церквями, в т. ч. Коптской, имели русские паломники, которые путешествовали на Восток в XVI–XIX вв. Начало прямых сношений между К. Ц. и РПЦ связано с деятельностью архим. **Порфирия (Успенского)**. В 1845 г. состоялась его встреча с патриархом Петром VII, во время которой зашел разговор о российском покровительстве К. Ц. В 1850 г. архим. Порфирий вновь посетил Каир, а затем в сопровождении игум. Давуда (впосл. патриарх Кирилл IV) объехал ряд копт. мон-рей. В 1859 г. архим. Порфирий встречался в К-поле с правосл. Александрийским патриархом **Каллиником**, который, по его словам, был готов отказаться от Александрийского престола в пользу патриарха Кирилла IV при условии перехода коптов на визант. богослужебный обряд. Такое условие

не было принято. С подобной постановкой вопроса не согласился и архим. Порфирий, к-рый с уважением относился к литургическому наследию коптов, отмечая его сходство с православным, и стал 1-м его популяризатором в России (см.: **[Порфирий Успенский, архим.]**. Вероучение, богослужение, чиноположение и правила церковного благочиния египетских христиан (коптов). СПб., 1856). В 1860 г., во время 3-й поездки на араб. Восток, он неоднократно встречался с Кириллом IV, однако так и не начал переговоры об объединении Церквей на догматическом уровне. Впрочем, известно, что Кирилл IV обратился к чрезвычайному посланнику в К-поле А. Б. Лобанову-Ростовскому с предложением о переходе под российскую протекцию. Ряд высказываний и действий коптского патриарха свидетельствуют о рассматривавшейся им возможности объединения вост. Церквей (греко-православных, Коптской и Армянской) под покровительством России. Идеи Кирилла IV не встретили поддержки в российском правительстве и Синоде, а его смерть в янв. 1861 г. окончательно остановила этот проект.

Хорошие отношения с российской правящей властью поддерживал патриарх Кирилл V. В 1894 г. в его резиденции при соборе св. Марка была отслужена панихида по новопреставленному имп. Александру III. В 1902 г. Россию посетил копт. митр. Эфиопии Матфей, к-рый привез имп. Николаю II благодарственное послание эфиоп. имп. Менелика II. В 1914 г., после того как *Русская духовная миссия в Иерусалиме* в связи с первой мировой войной была эвакуирована в Александрию, здесь был основан 1-й рус. правосл. храм в Египте (в честь св. Александра Невского).

После 1917 г. отношения между К. Ц. и РПЦ прервались вплоть до окончания второй мировой войны. Патриарх Московский и всея Руси **Алексий I** встречался в Египте с копт. патриархами Макарием III (июнь 1945) и Кириллом VI (нояб. 1960). В дек. 1946 г. делегация РПЦ во главе с митр. Ленинградским и Новгородским **Григорием (Чуковым)** встречалась с патриархом Иосифом II. Делегации РПЦ принимали участие в торжествах в честь 1900-летия мученической кончины ап. Марка (во главе с архиеп. Минским и Бело-

русским **Антонием (Мельниковым)**, июнь 1968) и в интронизации патриарха Шенуды III (во главе с еп. Виленским и Литовским Ермогеном (Ореховым), нояб. 1971).

Особенно тесные отношения с РПЦ поддерживал патриарх Шенуда III. Он стал 1-м предстоятелем К. Ц., посетившим СССР (Россию), причем дважды — 3–9 окт. 1972 г. (встреча с патриархом **Пименом**) и 1–20 июня 1988 г. (участие в праздновании 1000-летия Крещения Руси). В свою очередь он принимал в Египте Патриархов **Алексия II** (1 окт. 1991) и **Кирилла** (10 апр. 2010). 20–22 марта 2014 г. с офиц. визитом в России находилась делегация 3 епископов К. Ц., к-рая была принята председателем ОВПС митр. **Иларионом (Алфеевым)**. 28 окт. — 4 нояб. 2014 г. состоялся визит в Москву и С.-Петербург копт. Патриарха Феодора II; 10 февр. 2015 г. он принимал в Египте делегацию ОВПС.

Со 2-й пол. XX в. копты проявляют заметный интерес к Православию, в т. ч. к РПЦ. На араб. языке издаются жития и наставления рус. святых, сочинения рус. богословов, книги о них (среди наиболее известных авторов — Серафим, еп. Исмаилии); ж. «Маркус» часто публикует касающиеся РПЦ материалы. Обе Церкви участвуют в многостороннем богословском диалоге между Православными и Древними Восточными Церквями; в рамках двустороннего диалога между РПЦ и группой 3 дохалкидонских Церквей: Коптской, Сирийской яковитской и Армянской (Киликийского католикосата) прошли встречи в Москве (сент. 2001), Каире (дек. 2004) и Антильесе (дек. 2005) (подробнее см. в ст. *Диалоги богословские Русской Православной Церкви*).

Лит.: **Порфирий (Успенский), архим.** Путешествие по Египту и в монастыри св. Антония и прп. Павла Фивейского в 1850 г. СПб., 1856; *он же.* Книга бытия моего: Дневники и автобиограф. записки (1841–1885). СПб., 1895–1901. Т. 2–7; *он же.* Алекс. Патриархия; Отношения между двумя Церквями — Коптской и Русской — в XIX–XXI веках / Сост.: Исхак Ибрахим Аджбан; пер. с араб.: Д. В. Миккульский. Каир, 2014 (араб. и рус. яз.) [Электр. версия].

Список патриархов К. Ц. составлен на основе данных «Истории Александрийских патриархов» и списка В. Грумеля (*Grumel. Chronologie*. P. 444–445), к-рый обращался к данным средневеков. копт. историков Бутруса ибн ар-Рахиба, Абу-ль-Бараката и др. В датах правления патриархов, приводимых копт. источниками, существуют заметные разночтения,





многие из них не поддаются проверке, поэтому нек-рые даты настоящего списка (в частности, 2-я пол. VIII в. и X в.) остаются приблизительными. Датировки правления патриархов Нового времени указаны по н. ст. и даны с опорой на исследование М. Гиргиса и Н. ван Дорн-Хардер (*Guirguis, Doorn-Harder*. 2011) и частично на список Али-паши Мубарака (XIX в.; см.: *Maspero*. 1923. P. 381).

Петр IV (575 — 19.06.578); Дамиан (578 — 12.06.607); Анастасий (607 — 19.12.616); Андроник (616 — 3.01.622); Вениамин I (622 — 3.01.662); Агафон (662 — 13.10.679); Иоанн III Милостивый (кон. 679 — 27.11.688); Исаак (кон. 688/февр. 689 — 29.11.691); Симон (нач. 692 — 18.07.700); Александр II (25.04.704 — осень 728); Косма I (март 729 — 24.06.730); Феодор (авг. 730 — 1.02.742); Михаил I (14.09.743 — 12.03.767); Мина I (767 — 25.01.774); Иоанн IV (11.01.775 — 11.01.799); Марк II (27.01.799 — 17.04.819); Иаков (819 — 8.02.830); Симон II (17.04.830 — 30.09.830); Иосиф I (17.11.830 — 20.10.849); Михаил II (20.11.849 — 17.04.851); Косма II (8.07.851 — 17.11.858); Шенуда I (8.01.859 — 18.04.880); Михаил III (880 — 15.02.907); Гавриил I (май 909 — 6.02.920); Косма III (апр. 920 — 28.02.932); Макарий I (апр. 932 — 10.03.952); Феофан (19.06.952 — 6.12.956); Мина II (956/7 — 11.11.974); Авраам ибн Зара (975 — 2.12.978); Филофей (28.03.979 — 9.11.1003); Захария (16.01.1004 — 4.01.1032); Шенуда II (19.03.1032 — 29.10.1046); Христул (нояб./дек. 1046 — 10.12.1077); Кирилл II (18.03.1078 — 6.06.1092); Михаил IV (9.10.1092 — 25.05.1102); Макарий II (9.11.1102 — 19.12.1128); Гавриил II ибн Турайк (февр. 1131 — 5.04.1145); Михаил V (25.07.1145 — 29.03.1146); Иоанн V (25.08.1146 — 30.03.1166); Марк III ибн Зара (12.06.1166 — 1.01.1189); Иоанн VI (5.02.1189 — 7.01.1216); Кирилл III ибн Лаклак (17.06.1235 — 10.03.1243); Афанасий III (3.10.1250 — 27.11.1261); Иоанн VII (1.01.1262 — сент. 1268); Гавриил III (30.09./21.10.1268 — нояб. 1270; † 4.07.1274); Иоанн VII (вторично) (9.11.1270 — 20/21.04.1293); Феодосий II (4.07.1293 — 2.01.1300); Иоанн VIII (14.02.1300 — 25.05.1320); Иоанн IX (28.09.1320 — 28.03.1327); Вениамин II (10.05.1327 — 6.01.1339); Петр V (2.01.1340 — 8.07.1348); Марк IV (2.07.1349 — 31.01.1363); Иоанн X (7.05.1363 — 13.07.1369); Гавриил IV (6.01.1370 — 28.04.1378); Матфей I (25.07.1378 — 31.12.1408); Гавриил V (21.04.1409 — янв. 1427); Иоанн XI (11.05.1427 — 4.05.1452); Матфей II Саиди (10.09.1452 — 10.09.1465); Гавриил VI (20.02.1466 — 20.02.1475); Михаил VI (18.02.1476 — апр. 1478); Иоанн XII (18.04.1479 — 2.09.1482); Иоанн XIII (11.02.1483 — 5.02.1524); Гавриил VII (1525–1568); Иоанн XIV (1571–1585); Гавриил VIII (1587–1603); Марк V (1603–1619); Иоанн XV (1619–

1628); Матфей III (1628–1646); Марк VI (1646–1656); Матфей IV (1660–1675); Иоанн XVI (18.03.1676 — 15.06.1718); Петр VI (19.08.1718 — 2.04.1726); Иоанн XVII (12.01.1727 — 29.04.1745); Марк VII (30.05.1745 — 18.05.1769); Иоанн XVIII (23.10.1769 — 7.06.1796); Марк VIII (6.10.1796/97 — 21.12.1809); Петр VII (24.12.1809 — 3.04.1852); Кирилл IV (17.06.1854 — 30.01.1861); Димитрий II (15.06.1862 — 18.01.1870); Кирилл V (1.11.1874 — 7.08.1927); Иоанн XIX (7.12.1928 — 21.06.1942); Макарий III (13.02.1944 — 31.08.1945); Иосиф II (26.05.1946 — 20.09.1955); Кирилл VI (10.05.1959 — 9.03.1971); Шенуда III (14.11.1971 — 17.03.2012); Феодор II (с 18.11.2012).

Богословие. Роль александрийской традиции. К. Ц. рассматривает свое богословское наследие как непрерывную традицию александрийского богословия, берущую начало в апостольской проповеди в Египте, развивавшуюся в трудах ранних отцов, восторжествовавшую в богословских спорах, сохраняющуюся при иноверческом правлении на протяжении веков и продолжающую существовать в наст. время. Александрийские богословы оказали во многом определяющее влияние на формирование христ. догматики: еще в дособорный период представители александрийской традиции (см. в ст. *Богословские школы древней Церкви*) выступали как мыслители, вероучительные суждения которых приобрели общецерковное признание. Огромен вклад *Оригена* в формирование образцов христ. богословской мысли, существенна роль свт. *Дионисия Великого*, еп. Александрийского, в богословской полемике с *Павлом Самосатским*. В период Вселенских Соборов, провозгласивших церковные догматы в области триадологии и христологии, особое значение имела деятельность Александрийского святителя *Афанасия I Великого* и *Кирилла*. С учетом столь выдающейся роли Александрийской Церкви в становлении христ. богословия вполне понятно затруднение в выявлении богословских взглядов, характерных именно для К. Ц., к-рое испытывают авторы обзоров ее богословия (см., напр.: *Gabra*. 2009. P. 248). Известный коптолог О. Мейнардус утверждал, что специфика богословия К. Ц. может быть сведена к исповеданию христологической формулы «единая природа Бога Слова воплощенная» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη),

к-рая была заимствована свт. Кириллом Александрийским из аполинаристского сочинения, надписанного именем свт. Афанасия Великого (*Спасский А. А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. Серг. П., 1895. С. 182–183), и затем стала символом антихалкидонской позиции, возобладавшей в последующей истории К. Ц. Т. о., по мнению Мейнардуса, сложившаяся богословская система К. Ц. в целом, за исключением ее христологии (т. е. триадологии, пневматология, ангелология, мариология, агиология, эсхатология и проч.), не содержит ничего принципиально отличного от богословских взглядов, общих для всех традиц. Церквей. Выделенная же Мейнардусом приверженность К. Ц. формуле «единая природа Бога Слова воплощенная» характерна также для христологии др. антихалкидонских Церквей и, следов., тоже не является уникальной особенностью ее богословия.

Гностические тексты. Открытие и изучение собрания гностических текстов из *Наг-Хаммади* позволили исследователям предположить, что егип. *гностицизм* сыграл существенную роль в процессе обретения К. Ц. характерных для ее традиции черт (*Gabra*. 2009. P. 248). Хотя этот тезис может быть признан спорным, представители К. Ц. (*Gregorius (Atalla Girgis)*. 1982. P. 466), равно как и исследователи ее письменного наследия (*Тураев Б. А.* Египетская литература. СПб., 2000. С. 320), выделяют склонность коптов к мистицизму как особенность их духовности.

Коптское самосознание и неприятие Халкидонского Собора. Блестящие достижения александрийской традиции экзегезы и богословия были достоянием в основном грекоязычных кругов и находили выражение и признание прежде всего в городах — эллинистических центрах. В сельских христ. общинах Египта и в порвавших с цивилизацией мон-рях господствовали автохтонный, представленный разными диалектами копт. язык и копт. культура. К V в. копт. монашество становится влиятельной общественной силой, и на него опираются в своей церковной политике Александрийские иерархи. Монашеская лит-ра, в частности произведения, связанные с именем архим. *Шенуте*, составляет важнейшую часть корпуса коптских текстов. Идеалы копт.





монашества с течением времени возобладали над идеалами греческой культуры и сыграли определяющую роль в становлении идентичности К. Ц.

Возраставшее копт. самосознание способствовало росту антивизант. настроений, одним из проявлений которых стало неприятие Халкидонского Собора. Оппозицию олицетворял Александрийский архиеп. Диоскор, в посл. прославленный в К. Ц. как исповедник, а в историческую память православ. Церкви вошедший как осужденный в Халкидоне виновник бесчинств в Эфесе в 449 г., известных под названием «разбойничьего» Собора. Диоскор отстаивал христологическую формулу «единая природа Бога Слова воплощенная» и истолковывал всякое указание на двойство во Христе как на возрождение несторианства, победу над к-рым он считал главной заслугой в области догматики своего предшественника на Александрийском престоле свт. Кирилла. Исповедание «Господа Иисуса, Еммануила, Бога нашего, неделимого в Своих действиях, но Единого Господа, единой природы, имеющего единую волю (ⲟⲩⲟⲨ ⲛⲟⲩⲱⲧ | ⲟⲩⲫⲩⲤⲖ ⲛⲟⲩⲱⲧ | ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲧⲁⲥ ⲓⲛⲁⲩ | ⲛⲟⲩⲟⲤⲟⲛⲓ ⲛⲟⲩⲱⲧ)» (Hatch W. H. P. A Fragment of a Lost Work on Dioscorus // HarvTR. 1926. Vol. 19. N 4. P. 377–378) стало основой христологии К. Ц. Богословски необходимой составляющей такой христологии явилось утверждение «бесстрастного страдания» Бога (см.: O'Keefe J. J. Impassible Suffering?: Divine Passion and Fifth-Century Christology // ThSt. 1997. Vol. 58. P. 53), нашедшее выражение, в частности, в добавлении слов «распныйся за ны» (наряду с «рождейся от Девы» и «вознесыйся на небеса») к Трисвятому пению в литургии К. Ц. (Ishaq E. M. Trisagion // CoptE. 1991. Vol. 7. P. 2278). Деяния Халкидонского Собора свидетельствуют о защите Диоскором к-польского архим. Евтихия, но об отношении богословия Диоскора к учению Евтихия судить затруднительно ввиду скудости источников. Утверждение Евтихия, что Христос по плоти не единосущен нам, было отвергнуто последующим Александрийским патриархом-антихалкидонитом Тимофеем II Элуром, который, наследуя приверженность Диоскора христологической формуле «единая при-

рода Бога Слова воплощенная», настаивал, что «Бог Слово единосущен нам по плоти и единосущен Отцу Своему по божеству» (Ebied R. Y., Wickham L. R. A Collection of Unpublished Syriac Letters of Timothy Aelurus // JThSt. N. S. 1970. Vol. 21. N 2. P. 332–333 [сир. текст], 351–352 [англ. пер.]). В полемике против евтихиан богословская позиция приверженности христологической формуле «единая природа» вкупе с отвержением халкидонского вероопределения была обозначена в православ. сравнительном богословии как *монофизитство*. К. Ц., отвергающая учение Евтихия, считает такое обозначение ее традиции неприемлемым, т. к. оно подразумевает, что копт. ортодоксия провозглашает во Христе лишь божественную природу, объявляя Его человечество утратившим свою значимость, а это представителями К. Ц. расценивается как полемическое и некорректное утверждение (см.: Shenouda III. 1991. P. 10). Используемое в современных исследованиях обозначение христологической позиции антихалкидонских Церквей, в т. ч. К. Ц., как «миафизитство» (от *μία φύσις* — единая природа) считается более корректным.

Влияние антихалкидонитов Сирии. Подобная коптской оппозиция Халкидонскому Собору сложилась также в Сирии, позднее к числу противников халкидонского вероопределения присоединились Церкви Армении и Эфиопии, и т. о. сформировалось сообщество антихалкидонских Церквей. В Сирии антихалкидонское богословие получило наиболее яркое выражение в трудах Филоксена, еп. Маббургского, и Севира, патриарха Антиохийского (Chesnut R. C. Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug. Oxf., 1976). Севир, преследуемый визант. властью, нашел прибежище в монастыре Энатон в Египте. Он выступал как против сторонников халкидонского вероопределения («К Нефалию», «Филалет», «Против нечестивого Грамматика»), так и против тех, кто также не принимали халкидонское вероисповедание, но утверждали, что человечество Христа при восприятии Его божеством претерпело радикальное изменение (Сергия Грамматика, Юлиана Галикарнасского, Фелициссима). Раскрытие формулы «единая природа Бога

Слова воплощенная» в догматическом дискурсе Севира характеризуется акцентом на «сложности» христологического единства и может быть продемонстрировано следующей выдержкой: «Еммануил, [состоящий] из божества и человечества, то есть человеческой плоти, одушевленной разумной душой, совершенно сохраняющихся согласно своему закону, есть одно Лицо через соединение; без изменения и без слияния, из двух в единстве, [ибо] Бог Слово Свою Ипостась, то есть Свое предвечное божество, без изменения сохраняет, и человечество, которое Он с Собой неизъяснимым образом соединил, в своей ипостаси без изменения пребывает» (Севир Антиохийский. Против нечестивого Грамматика / Пер.: свящ. О. Давыденков // БСб. 2003. Вып. 12. С. 89). И Филоксен и Севир были приняты копт. традицией как учителя веры. Влияние Севира на богословие К. Ц. было весьма значительным, что необходимо учитывать при оценке ее богословской системы, и прежде всего христологии (см.: Lebon J. Le monophysisme sévérien: Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'église jacobite. Lovanii, 1909). Вместе с тем Севир вошел в копт. традицию в большей степени как фигура, символизировавшая противостояние богословскому «разделению» Христа (халкидониты и несториане представлялись антихалкидонитам выразителями одной и той же позиции), тогда как его богословская мысль в переводах на копт. и араб. (с коптского) языка претерпела упрощение (см.: Youssef Y. N. Some Patristic Quotations of Severus of Antioch in Coptic and Arabic Texts // ANES. 2003. Vol. 40. P. 235–244; Idem. Severus of Antioch in the Coptic Liturgical Books // J. of Coptic Studies. Louvain, 2004. Vol. 6. P. 141–150; Allen P., Hayward C. T. R. Severus of Antioch. L; N. Y., 2004. P. 32). О богословском синтезе такого рода позволяет составить представление флорилегий «Исповедание отцов» (I'tirāf al-ābā') (Graf. 1937).

Н. Н. Селезнёв

Главным богословским авторитетом для коптов был и остается свт. Кирилл Александрийский, однако понимаемый через призму севирианских интерпретаций, т. е. очищенный от всякого подозрения в дифи-





зитстве. Тогда как первоначально отношение к нему со стороны египетских нехалкидонитов было неоднозначным. Сохранился фрагмент, ошибочно приписывавшийся Тимофею II Элуру, но в действительности принадлежащий скорее всего Александрийскому патриарху Тимофею IV, в окружении которого находился Севир после бегства из Антиохии. О свт. Кирилле в этом тексте говорится без особого почтения: «Кирилл — это епископ александрийцев. Поскольку он различным образом выстраивает проповедь православной премудрости, то, представляясь непостоянным, порицается как утверждающий взаимно противоположные вещи; утверждая, что следует говорить о единой природе Бога Слова, разрушает им же самим утвержденное и оказывается пойманным как отдающий преимущество [учению] о двух природах во Христе». Непоследовательности христологического учения свт. Кирилла далее противопоставляется безупречная с т. зр. монофизитства позиция Севира (*Timothei III Alexandrini Fragmenta dogmatica* // PG. 86. Col. 276).

Одним из основных отличий Севира и всей последующей севирианской традиции от свт. Кирилла является различное понимание формулы «единая природа Бога Слова воплощенная». Для свт. Кирилла выражение «единая природа», которое в христологическом контексте он употреблял только в составе этой формулы, означает божественную природу Слова, соединившуюся с человечеством. Он никогда не говорил о единой природе Христа (Еммануила). У Севира такие выражения уже встречаются, а после него становятся нормативными. Патриарх Шенуда III даже назвал свою основную книгу, посвященную вопросам христологии, «Природа Христа». Для севириан «единая природа» в составе Псевдо-Афанасиевой формулы означает уже не природу Слова, а результат соединения двух природ. Поэтому в их христологии формула «единая природа Бога Слова воплощенная» становится фактически равнозначной формуле «единая сложная природа Слова (Христа)», свт. Кириллу совершенно неизвестной. Иными словами, если у свт. Кирилла эта формула указывает на субъект Воплощения, то у Севира — на результат.

Богословие египетских монофизитов в VI — нач. VII в. Наиболее значительными богословами этого периода были друг и ученик Севира Александрийский патриарх Феодосий I († 566), ученый Иоанн Филопон и патриарх Дамиан (578–607). Тогда как патриарх Феодосий известен прежде всего как популяризатор христологического учения Севира, Иоанн Филопон по праву должен быть признан самым ярким мыслителем егип. нехалкидонитской общины этого периода. Несмотря на то что его триадология и эсхатология, а также он сам лично были осуждены единоверцами, христологическое учение Иоанна Филопона оказало существенное влияние на последующих монофизитов. Знаменитая христологическая формула «единая сложная природа», впервые появившаяся у Севира, теоретическое осмысление получила именно в трудах Филопона. Он также дал богословское и философское обоснование др. важнейшему аспекту монофизитской христологии, присутствовавшему уже в трудах Севира, — учению о частном характере соединившихся во Христе природ. Если халкидониты мыслят Воплощение как соединение двух общих природ в единой Ипостаси Слова, то монофизиты понимают это таинство как соединение двух частных природ или сущностей (= ипостасей), из к-рых слагается единая сложная природа-ипостась Христа. Это представление прочно закрепилось в севирианской традиции в целом и в богословии К. Ц. в частности (см., напр.: *Ас-Сафи Ибн аль-Ассаль*. 2008. С. 207–208).

Кроме того, Иоанн Филопон оказал значительное влияние и на триадологию егип. монофизитов. Так, тетрадитство патриарха Дамиана явилось крайней реакцией на филопоновский тритеизм. И если тритеизм Филопона был относительно быстро преодолен и осужден, то т. н. тетратеизм Дамиана, в основании к-рого лежало фактическое отождествление ипостаси с ипостасной идиомой, оставался офиц. вероисповеданием К. Ц. по крайней мере до кон. XI в. (о Дамиане и его триадологии см. также: *Ebied R. Y. Peter of Antioch and Damian of Alexandria* // *A Tribute to A. Vööbus*. Chicago, 1977. P. 277–282; *Лурье В. М.* История Византийской философии: Формативный период. СПб., 2006. С. 223–

230). Последствия влияния этого учения наблюдаются и позднее. Напр., у ас-Сафи ибн аль-Ассала (XIII в.) понятие об Ипостасях Троицы вводится без упоминания об отношениях между ними, только через различное отношение Ипостасей к общей сущности (*Ас-Сафи Ибн аль-Ассаль*. 2008. С. 197).

Прот. Олег Давыденков

Начало богословия коптов на арабском языке. В результате установления на Востоке араб. владычества и последующей арабизации копты начали писать богословские сочинения на араб. языке. Хотя в IX–XI вв. было создано множество рукописей на копт. языке (*Еланская А. И.* Коптская литература // *История всемирной литературы*. М., 1984. Т. 2. С. 364), что отражает стремление коптов той эпохи сохранить свой язык, происходит процесс усвоения коптами лит. араб. языка и через него — знакомство с письменным наследием др. этноконфессиональных сообществ и возрождение интереса к произведениям античности.

Первым крупным арабоязычным богословом К. Ц. считается Севир ибн аль-Мукаффа, еп. Эль-Ашмунейна († после 987; обзор богословских сочинений см.: *Samir Kh. Un traité inédit de Sawirus Ibn al-Muqaffa* // *ОСР*. 1975. Vol. 41. P. 159–168). О его богословском творчестве можно составить представление по обзорному соч. «Светоч разума» (*Miṣbāḥ al-‘aql*; см.: *The Lamp of the Intellect*. 1975), 1-я половина к-рого посвящена богословским вопросам. О Боге Творце (гл. 1) Севир говорит как об Отце, Сыне и Св. Духе, «одной сущности, одной природе, одном существе» (*ḡawḥar wāḥid wa-ṭabī‘a wāḥida wa-dāt wāḥida*). Он противопоставляет церковное учение о сущности Божией как об абсолютном бытии философскому ее пониманию в логике Аристотеля, а также отвергает учения «Мани, Бар Дейсана и Маркиона... как и Ария, Евномия и философа Платона», допускающих множественность творческих сущностей или творцов. В то же время, говоря об именах Отца, Сына и Св. Духа, Севир ссылается на употребление их «древними философами, в том числе Гермесом, Платоном, Пифагором, Евмением и другими», указывая, что приводит соответствующие цитаты в своей «Книге единства [Бога]»





(*Kitāb at-tawhīd*). Подобными отсылками к своим отдельным богословским сочинениям Севир сопровождает и другие главы «Светоча разума». Учение об Ипостасях Бога (гл. 2) Севир основывает на учении о вечности и неизменности Его природы и существа: так, бытие Его Слова не эфемерно и не случайно, но, как и Его сущность и существо, вечно и неизменно. Утверждающий обратное, «подобно иудеям и мутазилитам, делает атрибуты Творца лишенными их смысла». То же может быть сказано о Св. Духе (гл. 8). О Христе (гл. 3) Севир прежде всего говорит, что Он есть «Слово Бога и Его Премудрость и Сила, как гласит Писание». Смысл слова «Христос» (Помазанник) раскрывается в воплощении Слова: Слово соединилось с плотью, и это соединение было помазанием, Он стал «Помазанником», став «Воплощенным». Сын Божий в Своем втором рождении именуется Сыном, но Он именовался Сыном и прежде. Севир отмечает, что говорит это в опровержение тех из «наших соотарищей» (*aṣḥābinā*), кто утверждают, что Христос есть Христос только с момента соединения «Слова с человеком». В гл. 4, о Воплощении, Севир продолжает эту мысль, говоря, что, согласно Писанию, Бог, явившийся в полноте времен в теле, прежде многократно являл Себя пророкам, позволяя видеть Себя, «насколько возможно», Аврааму, Моисею, Иакову, Исаии, Даниилу, Амосу и Иезекиилю. «Тот же, Кто говорил с нами посредством тела, Видимый и Явленный, Сей же говорил с Моисеем из облаков, и с Исаией, и Иеремией, и другими пророками и открывал Себя избранным — Аврааму, Исааку и Ною. Так мы веруем». При Воплощении Слово стало обладателем не только тела, но и души и ума — «всецело и совершенно» (гл. 6). Воспринявший совершенное человечество оставался вне всякого изменения, но соделал Себе Храм и Место [пребывания] и Завесу (*haykalan wa-maḥallan wa-ḥiḡāban*), составив «сложное единство» (*ittiḥādan tarkiban*). Благодаря этому все, что «естественно» человеку, т. е. еда, питье, утомление и страдание, было свойственно Воплотившемуся прежде Воскресения. После же Воскресения тело приобретает независимость от пищи и неподверженность болезням, оно не

претерпевает ни возрастания, ни гления, ни изменения, как и произошло с Его воскресшим телом. Прежде же Он пережил распятие и подвергся смерти, притом что это не коснулось Его вечной сущности. «Если кто-то порочит нас, говоря, что [мы веруем, будто] Бог был убит, и распят, и умер, таковой не понимает наших утверждений и не знает того, что мы имеем в виду». Воскресению надлежит быть всеобщим, воскресие тела будут в первоизданном, Адамовом состоянии (гл. 7), и те, кто повиновались Творцу и действовали согласно Его повелениям, войдут в Царство, каковое есть блаженное бытие, исполненное радости и хвалы; те же, кто ослушались пророков и апостолов и не повиновались повелениям Божиим, пойдут в огонь адский и тьму внешнюю. И блаженство праведных, и мучения нечестивых будут нескончаемыми. Трактат Севира продолжают рассуждения о важности церковных установлений (гл. 8), молитве (гл. 9), посте (гл. 10), покое в день воскресенья (гл. 11), милостыне (гл. 12), пищевых ограничениях (гл. 13), налагаемых наказаниях (гл. 14), браке (гл. 15) и разводе (гл. 16), рабах (гл. 17).

Эпоха составления богословских сводов. В XII–XIII вв. община коптов, уже вполне арабоязычная, переживала культурный подъем. Не в последнюю очередь это было связано с притоком переселенцев



Христос на престоле.
Фрагмент росписи
ц. мон-ря св. Антония.
1232–1233 гг.

из Сиро-Палестинского региона, бежавших в Египет от войск хорезм-шаха и монголов. Правление в Египте династии Айюбидов (1171–1250), пришедших из Сирии, создавало к тому ощутимые политические предпосылки. Переселенцы приносили с собой книги, способствуя тем самым взаимопроникновению идей.

Симан (Симон) ибн Калиль ибн Макара († после 1206) — старший родственник знаменитого автора всемирной истории под названием «Благословенное собрание» (*al-Maḡmū‘ al-mubārak*) аль-Макина ибн аль-Амида (1205–1273; о нем см.: *Селезнёв Н. Н.* «Коптский историк» — потомок выходца из Тикрита: Ал-Макйн ибн ал-‘Амйд и его «История» // *Точки=Puncta. М., 2011. № 1/2. С. 45–53*), известен как автор богословского трактата «Сад отшельника и утешение монаха» (*Rawḍat al-farīd wa-sahwat al-wahīd*), написанного рифмованной прозой. Сочинение состоит из 12 глав и посвящено рассмотрению добродетели с ее богословским обоснованием. Оно открывается размышлениями о сотворении мира и вере во Христа Бога, дальнейшие рассуждения сопровождаются приведением примеров из Писания и творений отцов Церкви. Триадологии посвящен трактат Симана ибн Калиля «Сочинение о единственности Всевышнего Творца и троичности Его Ипостасей» (*Graf. Geshichte. Bd. 2. S. 336–338*).

Бутрус Савирус (Петр Севир) аль-Джамиль, еп. Малиджа (XIII в.), наиболее известен как автор «Книги воссияния» (*Kitāb al-iṣrāq*) — полемического произведения, обращенного против убеждений и обычаев мелькитов, «франков» (католиков), армян и сирийцев-несториан. Его перу принадлежит также «Книга доказательства» (*Kitāb al-burhān*), представляющая собой апологию христианства, явив-

шуюся ответом на вопрошания мусульм. правоведа. Трактат состоит из 5 глав, первые 2 из которых посвящены христологии и, в частности, разбору вопроса «богострастия». Автор подчеркивает, что Бог как таковой был не причастен страданиям Христа по человечеству (*Ibid. S. 340–344*). В эту эпоху приобрели известность копт. мыслители из рода Асалидов. Перу ас-Сафи Абу-ль-Фадаиля ибн аль-Ассаля, знатока церковного права, принадлежит соч.





«Сокращенные главы о Троице и Воплощении» (Фридман. 2005; *Он же*. 2008), а также трактат «О Воплощении Христа от Святого Духа и Марии Девы» (Samir. 1985). Его брат аль-Мутаман Абу Исхак Ибрахим ибн аль-Ассаль (или Мутаман ад-Даула) — автор пространного философско-богословского энциклопедического труда «Свод основ религии и внятная суть достоверного знания». В первой же главе он дает понять, что его труд основывается на наследии предшественников, творения которых он встраивает в систематическое изложение философски осмысленного христианского учения. Обзор автора охватывает известные ему конфессии, и в богословии каждой из них он видит разумные построения, отмечает противоречия и указывает на возможность их рационального преодоления (Селезнёв. 2010; *Он же*. Несторианский философ. 2011; *Он же*. Сочинение средневекового сирийского книжника. 2011). Примером еще одного энциклопедического сочинения может служить обстоятельный трактат Абу-ль-Бараката ибн Кабара († 1324) «Светильник во тьме, книга изложения церковной службы». Собственно богословской является вводная часть этого сводного труда (главы 1–3), большая же его часть (главы 4–24) посвящена церковным преданиям и церковно-практическим вопросам. Во вводной части Абу-ль-Баракат формулирует «врата веры»: «Крещение; исповедание о существе Бога — единственности, и об Ипостасях Его — троичности, и о Сыне Его Иисусе Христе — Сыновства вечного, и о Святом Духе Его — исхождения и Господства и равенства Ему в сущности; упование на общее воскресение Адамова рода и жизнь веков грядущих вечную» (*Abū-l-Barakāt ibn Kabar*. 1971. Т. 1. Р. 7). После вступительного слова о вере вообще Абу-ль-Баракат говорит о единственности сущности Творца и троичности Его Ипостасей: «Ипостась — это совокупность единой сущности с особым свойством. И это имя общее, потому что им указывается то на Отца, то на Сына, то на Святого Духа. И сирийцы его применяют также для [обозначения] индивидуальной вещи, единственной в числе, и мы согласны с ними в этом» (Ibid. Р. 9). Говоря далее об Ипостасях, Абу-ль-Баракат использует применительно к ним триаду

«ум—умопостигающее—умопостигаемое», которую ввел в богословский дискурс ирак. яковит *Яхья ибн Ади* в контексте христианско-мусульм. прений (см.: *Ibn al-Akfānī. Iršād al-qāṣid ilā asnā al-maqāṣid. Miṣr*, 1900. Р. 53). На «шейха Яхью ибн Ади» Абу-ль-Баракат явным образом ссылается далее, при сравнительном рассмотрении богословия приверженцев основных христ. конфессий: яковитов, несториан и мелькитов (*Abū-l-Barakāt ibn Kabar*. 1971. Т. 1. Р. 20–23). Об особенностях своего исповедания он пишет: «Яковиты говорят, что сущность Слова соединилась с сущностью человека, воспринятой от Девы Марии, и стала сущностью единой; и природа единая, и воля единая, и Ипостась единая, каковая есть Бог поклоняемый и Христос рожденный, и Он — явивший знамения и совершивший чудеса» (Ibid. Р. 21).

Современное воспроизведение ранних формул. В чине приема в «коптскую общину» (*aṭ-ṭā'ifa al-qibṭiyya*), каковая есть «община яковитская» (*aṭ-ṭā'ifa al-ya'qūbiyya*), из «двух других» конфессий, т. е. «мелькитской» и «несторианской», опубликованном по рукописи, датированной 1570 г. по копт. календарю (1854 г. от Р. Х.), но основанном, как показано издателем, на значительно более ранних текстах, приводится исповедание веры: «Исповедую, что Сын Божий, Превечное Слово, воспринял от Владычицы всех нас Девы Март Марйам плоть, обладающую разумной и словесной душой, и истинным единством соделал ее единой с Его божеством: природа единая, Ипостась единая, Лицо единое, без смешения, без слияния, без превращения, без пременения. И предал тело Свое на древо Креста честного по единой Своей воле за всех нас. И что Христос после Своего единения с плотью един есть. Он есть Тот, Кто был зван на брак в Кану Галилейскую как человек, и Он же есть Тот, Кто претворил воду в вино как Бог. И неразделим Он во всех положениях Его и действиях Его. И что единство Христа с плотью Его — как единство души и тела: хотя душа и тело различны по природам, единением их обоим образуется единый человек. И подобно сему — Господь Христос: Он во плоти Его — Христос единый, Господь единый, природа единая, воля единая. И что единением стал

Он единым Сыном, единым Христом, единым Лицом, неразделимым на два. И что Троица едина прежде единения и после единения, и после сего не вошло в Нее какое-либо добавление во плоти. И что Христос — Слово Божие, равное Отцу в существе, Творец превечный, как Его Отец и Его Дух Святой, рожденный от Отца прежде всех веков, Свет от Света, Бог истинный от Бога истинного, рожденный, несотворенный, равный Отцу в существе, Которым стала быть всякая вещь. Сей, Который ради нас, людей, и ради спасения нашего сошел с неба и воплотился от Духа Святого и Марии Девы, и неразделимы суть природы после единения, но говорим: единая природа Бога Слова, воплощенная тайной непостижимой. И что Христос един во всех отношениях в ипостаси, и природе, и воле, и действии. Ему же слава с Отцом и Святым Духом веками. Аминь» (*Youssef*. 2006. Р. 321–322).

Н. Н. Селезнёв

Богословская позиция К. Ц. в Новое время. После Ферраро-Флорентийского Собора (1438–1445), на котором присутствовали представители К. Ц., в Египте активизировалась деятельность папских дипломатических миссий; копт. патриархи до нач. XVIII в. вели переписку с Римским престолом. Сохранилось неск. посланий на араб. языке, адресованных Римским папам, с исповеданием веры К. Ц. и выражением почтения понтификам: письма патриарха Иоанна XI папе Евгению IV (*Luisier*. 1994), Иоанна XIV папе Григорию XIII, Иоанна XVI нескольким Римским папам (*Trossen*. 1948) и др. Известны также 2 догматических письма патриарха Матфея IV (1660–1675) — о вероучении К. Ц. и Евхаристии (*Wadi, Lucchesi*. 2013), в которых опровергается учение кальвинистов и ведется полемика с иностранными миссионерами.

Активизация миссионерской деятельности католиков и протестантов среди коптов в XIX в. поставила перед К. Ц. задачу повышения пришедшей к этому времени в крайний упадок религ. культуры своей паствы. Благодаря усилиям активных священнослужителей и мирян в коптской среде стал расти интерес к собственной богословской традиции. Под влиянием лит. деятельности мон. Афрама (Ефрема) Адада, составившего многочисленные





богословско-просветительские труды, в кон. XIX в. в К. Ц. сформировался небольшой кружок авторов (игум. Филутавус (Филофей) Ибрахим аль-Багдади, миряне Урьян Джирджис Мифтах и Ибрахим Руфайл ат-Тухи, Абд аль-Масих аль-Масуди, Никула Гитас, директор духовной школы и журналист Юсуф Минкарийус), к-рые активно выступали против протестант. пропаганды в Египте, в частности против отрицания учения о приснодевстве Богородицы. С римо-католиками особенно ревностно полемизировал диак. Пиставрос Ибрагим (1899), с мусульманами — Петр Дионисий (1891) (см.: *Graf. Geschichte. Bd. 4. S. 48–155*).

Одним из важнейших итогов этой деятельности стало развитие на рубеже XIX и XX вв. Движения воскресных школ. Возникла насущная необходимость в составлении краткого изложения вероучения К. Ц. Первопроходцем в этой области стал вдохновитель Движения воскресных школ Хабиб Гиргис (впосл. архидиакон). Ему принадлежит ряд трудов, ставших основополагающими для современного коптского религиозного образования, в частности соч. «Православные христианские принципы» для учеников старших классов. Лекции, которые Хабиб Гиргис читал в 1900 г., были впосл. систематизированы свящ. Булусом Басили в кн. «Православная скала», фактически представляющей собой катехизис К. Ц.

Поскольку возрождение копт. богословия было тесно связано с антикатолич. полемикой, то и критику учения IV Вселенского Собора архидиак. Хабиб Гиргис направляет в адрес католич. Церкви: «Если они [католики] утверждают и признают, что соединение [двух природ] было по естеству (*ṭabi'iyuan*) и по сущности (*ḡawhariyyan*), неразлучным и нераздельным, то они должны проложить это утверждение и дальше по прямой и не разделять природы [после их соединения], потому что с точки зрения разума нельзя говорить о разделении двух природ после утверждения об их соединении, то есть говорить о двойственности после единства. И если они сказали, что двое стали одним, то не должно им возвращаться и провозглашать, что их двое; ведь результат верен и правилен по причине верности изначаль-

ных положений. И если они признали верность изначального положения, то пусть признают и правильность его следствий. Однако, к сожалению, их признание только на словах, но не по смыслу». По этой логике соединение двух природ в единую означает и соединение двух волей в единую: «Сказав о соединении двух природ, мы должны сказать и о соединении двух волей и об их превращении в одну, потому что соединение действий и волей ближе и проще, чем соединение сущностей» (*Bahus Bāsīlī, Ḥabīb Gīrgīs. 1985. P. 49–50*).

Современное богословие и диалог с халкидонскими Церквями. Совр. богословская полемика К. Ц. с Церквями, признавшими итоги IV Вселенского Собора, представлена прежде всего в трудах патриарха Шенуды III. В трактате «Природа Христа», который, по словам патриарха, является изложением позиции К. Ц. для дальнейшего диалога с представителями др. Церквей, он говорит о некорректности термина «монофизиты» применительно к К. Ц. и др. Древним Восточным Церквям. По его словам, копты признают во Христе обе природы, но соединенные в «единую природу Бога Слова воплощенную». Совр. коптское богословие также не разграничивает термины «природа» и «ипостась»: в качестве примера ипостасного соединения Шенуда III приводит соединение души и тела в человеке, называя его «соединением двух природ». Рассуждая в этом ключе, он говорит, что позиция сторонников Халкидона, «пропитанная несториянством», должна логично привести к выводу о «трех природах» во Христе: божества, человеческой души и человеческого тела. Как аргумент против наименования К. Ц. монофизитской Шенуда III приводит и тот факт, что она считает ересь учение Евтихия, согласно которому «человеческая природа была поглощена и растворена в божественной природе, как капля уксуса в океане». Шенуда III указывает, что Александрийский архиеп. Диоскор, к-рого копты почитают святым, восстановил общение с Евтихием при условии, что тот откажется от своих еретических взглядов, однако Евтихий впосл. к ним вернулся, за что был отлучен от церковного общения участниками Халкидонского Собора, а затем и К. Ц.

Во время визита патриарха Шенуды III в Рим в мае 1973 г. состоялось подписание им совместного с папой Римским Павлом VI заявления, в котором изложена общая для обеих Церквей позиция по вопросу о природах Христа: «В Нем Его божество соединено с Его человечеством в истинном, совершенном союзе без смешения (*mingling*), без взаимопроникновения (*commixtion*), без слияния (*confusion*), без изменения (*alteration*), без разделения (*division*), без разлучения (*separation*). Его божество не отделялось от Его человечества ни на миг, ни на мгновение ока. Он, Бог вечный и невидимый, стал видимым во плоти и принял для Себя образ раба. В Нем сохраняются все свойства божества и все свойства человечества, объединенные в истинном, совершенном, неделимом и неразлучном союзе» (*Joint Statements and Agreements between the Catholic and Oriental Orthodox Churches / Catholic Oriental Orthodox Regional Forum. [Stevenage; L.] 2011. P. 9–10*). В 1988 г. Коптская и Римско-католическая Церкви на основании этого заявления заключили офиц. соглашение, в котором говорится: «Веруем, что Господь, Бог и Спаситель Иисус Христос, Воплощенный Логос, совершенен в Своем божестве и совершенен в Своем человечестве. Он сделал Свое человечество единым со Своим божеством без срастворения (*mixture*), без смешения (*mingling*) и без слияния (*confusion*). Его божество не отделялось от Его человечества ни на миг или на мгновение ока. В то же время мы анафематствуем учения и Нестория и Евтихия» (*Shenouda III. 1991. P. 48*).

Во 2-й пол. XX в. К. Ц. в числе др. дохалкидонских Церквей участвовала в многоступенчатом диалоге с правосл. Церквями в поисках богословского компромисса (см. подробнее в ст. *Диалоги богословские Русской Православной Церкви*). Второе общее заявление о христологии, подготовленное и принятое Смешанной комиссией по богословскому диалогу между Православной и Древними Восточными Церквями в сент. 1990 г., было ратифицировано Синодом К. Ц. Тем самым копты согласились на формулировку, что Логос усвоил человеческую природу «вместе с ее волей и энергией» (п. 3 Второго общего заявления).





Однако большинство православных Церквей отвергло этот документ, посчитав некоторые его формулировки сомнительными, допускающими монофизитское истолкование. Наибольшие нарекания вызвали утверждения, что природы соединились не только ипостасно, но и природно (п. 4), что «они различаются лишь умозрительно» (пункты 4, 7), а «желает и действует всегда одна лишь Ипостась воплощенного Логоса» (п. 5). Кроме того, в заявлении прямо не говорится, что после воплощения Логос обладает двумя активными природными волями и энергиями. Т. о., большая часть правосл. участников диалога пришла к выводу, что христология Второго общего заявления в целом не выходит за рамки умеренного монофизитства севирианского толка.

Наиболее видным представителем совр. копт. богословия можно считать Матту аль-Маскина (1919–2006), настоятеля монар-ря св. Макария в Вади-эн-Натрун. Деятельность Матты и его многочисленных учеников прежде всего направлена на углубленное изучение литургического и патристического наследия К. Ц. с отказом от односторонней библейско-катехизической направленности духовного образования. В их трудах обнаруживается также неодобрительное отношение к бурному социальному и материальному развитию К. Ц. и к ее вовлеченности в политическую жизнь страны, которые стали особенно заметны в Патриаршество Шенуды III.

Серьезным конфликтом в К. Ц. стало противостояние патриарха Шенуды III и игум. Матты аль-Маскина и его последователей в связи с учением последнего об обоении человека через мистическое соединение со Христом (в первую очередь в таинствах). В 2003 и 2004 гг. патриарх Шенуда опубликовал неск. статей в ж. «аль-Кираза», в которых, не называя Матту по имени, раскритиковал его учение как «ересь XX века» (подробнее об аргументации сторон см.: *Masson*. 2005; *Idem*. 2007). После кончины Матты (2006) спор продолжил один из его учеников, Георгий (Гиргис) Хабиб Бибави, к-рый в 2007 г. обвинил в еженедельнике «Руз аль-Юсиф» патриарха Шенуду в присоединении к ереси Нестория и призвал священников разорвать с ним общение. Патриарх немедленно издал указ об

отлучении автора статьи. Впосл. это и др. отлучения были сняты, противостояние перестало носить активный характер, однако заочная дискуссия по данному вопросу в К. Ц. продолжается.

Г. Л. Крылов, Е. В. Ткачев

Ист.: *Abū-l-Barakāt ibn Kabar*. Miṣḥaḥ az-zulma fī iqāḥ al-ḥidma. [Al-Qāhira], 1971. Т. 1; *The Lamp of the Intellect of Severus ibn al-Muqaffa' Bishop of al-Ashmūnain* / Ed., transl. R. Y. Ebied, M. J. L. Young. Louvain, 1975. 2 vol. (CSCO; 365–366. Arab.; 32–33); *Flemming J., Hrsrg.* Akten der ephesischen Synode vom Jahre 449: Syrisch / Mit G. Hoffmanns deutscher Übersetzung und seinen Anmerkungen. В., 1917; *Kraatz W.* Koptische Akten zum ephesischen Konzil vom Jahre 431. Lpz., 1904; *Al-Ṣafi Ibn al-'Assāl.* Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation / Ed., trad. Kh. Samir. Turnhout, 1985. (PO; Т. 42. Fasc. 3) (рус. пер.: *Ас-Сафи Ибн аль-Ассаль*. Сокращенные главы о Троице и Воплощении / Пер.: И. А. Фридман // Литературные традиции христианского Египта: Сб. ст. М., 2008. С. 196–215); *Swanson M. N.* A Coptic-Arabic Catechism of the Later Fatimid Period // *PdO*. 1997. Vol. 22. P. 473–501; *al-Mu'taman Ibn al-'Assāl.* Summa dei principii della Religione / Ed. A. Wadi, trad. B. Pirone. Cairo; Jerusalem, 1998–2002. 2 vol. (SOC; 8–9) (на араб. яз.); *Youssef Y. N.* The Acceptance of the Non-Jacobite to the Coptic Denomination // *Collectanea Christiana Orientalia*. Córdoba, 2006. N 3. P. 317–334.

Лит.: [Порфирий (Успенский), архим.] Вероучение, богослужение, чиноположение и правила церковного благочиния египетских христиан (коптов). СПб., 1856; *Болотов В. В.* Из церковной истории Египта. СПб., 1884–1892. Вып. 1–3; *Graf G.* Zwei dogmatische Florilegien der Kopten // *ОСР*. 1937. Vol. 3. P. 49–77, 345–402; *idem.* Geschichte. Bd. 2. S. 294–468; *Trossen J.-P.* Les relations du patriarche copte Jean XVI avec Rome (1676–1718). Luxembourg, 1948; *Cramer M., Bacht H.* Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6.–7. Jh.): Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung der monophysitischen Kirche Ägyptens // *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart* / Hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg, 1953. Bd. 2. S. 315–338; *Gregorius (Atalla Girgis), bp.* The Christological Teaching of the Non-Chalcedonian Churches // *el-Masri I. H.* The Story of the Copts. Newberry Springs (Calif.), 1982. Book 2: From the Arab Conquest to the Present Time. P. 465–475; *Bulus Bāsīlī, Ḥabīb Girgis.* Aṣ-Ṣaḥra al-urṭūduksiyya. Al-Qāhira, 1985; *Samir Kh.* Un traité perdu d'al-Ṣafi b. al-'Assāl sur l'Incarnation du Christ de l'Ésprit-Saint et de la Vierge Marie // *After Chalcedon*. Leuven, 1985. P. 283–296; *Johnson D. W.* Anti-Chalcedonian Polemics in Coptic Texts, 451–641 // *The Roots of Egyptian Christianity* / Ed. B. A. Pearson, J. E. Goehring. Phil., 1986. P. 216–234; *Shenouda III, Pope.* The Nature of Christ. Cairo, 1991; *Luisier Ph.* La lettre du Patriarche Copte Jean XI au Pape Eugène IV: Nouvelle édition // *ОСР*. 1994. Vol. 60. P. 87–129; *Meinardus O. F. A.* Two Thousand Years of Coptic Christianity. Cairo; N. Y., 1999. P. 52–64; *Фридман И. А.* О некоторых ключевых терминах трактата ас-Сафи Ибн аль-Ассалья «Сокращенные главы о Троице и Воплоще-

нии» // *Вестн. ПСТГУ. Сер.: Филология. История*. 2005. № 4. С. 55–64; *он же.* Литературное творчество братьев Аль-Ассалей и трактат Ас-Сафи ибн Аль-Ассала как опыт систематического изложения вероучения Коптской Церкви // *Литературные традиции христианского Египта: Сб. ст. М., 2008. С. 178–195; Masson J.* Théologies comparées: Shenouda III et Matta al-Maskin // *Proche-Orient Chrétien*. Jérusalem, 2005. Vol. 55. P. 52–61; *idem.* La divinisation de l'homme: Les raisons de l'opposition de Shenouda III // *Ibid.* 2007. Vol. 57. P. 279–290; *Davis S. J.* Coptic Christology in Practice: Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt. Oxf., 2008; *Gabra G. [et al.]* The A to Z of the Coptic Church. Lanham etc., 2009. P. 248–252; *Селезнёв Н. Н.* «Послание о единстве» багдадского мелькита в составе энциклопедического «Свода» арабоязычного копта XIII в. // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. М., 2010. № 3. С. 151–156; *он же.* Несторианский философ в коптской книжности: Ибн ат-Таййиб в пересказе Ибн ал-Ассалья // *История философии*. М., 2011. № 16. С. 265–280; *он же.* Сочинение средневекового сирийского книжника в пересказе арабоязычного копта-энциклопедиста // *Вестн. РГГУ*. 2011. № 14(76). С. 266–279; *Wadi A., Lucchesi E.* Les deux lettres dogmatiques du pape copte Matthieu IV // *From Old Cairo to the New World: Coptic Studies Presented to Gawdat Gabra on the Occasion of His 65th Birthday* / Ed. Y. N. Youssef, S. Moawad. Leuven, 2013. P. 185–202.

Э. П. Г.

Коптская литература. Начало копт. церковной лит-ры, как и др. христ. лит-рам Востока, было положено переводами Свящ. Писания, к-рые предпринимались в Египте с III в. по Р. Х. и не прекращались практически до конца существования этой традиции (см. подробнее в ст. *Библия* разд. «Переводы на коптский язык»). Расцвет коптской лит-ры приходится на V–VIII вв. Последний известный памятник на коптском под названием «Триадон» был создан в XIV в., причем текст этой поэмы сопровождался арабским переводом.

Изучение копт. лит-ры сопряжено с трудностями, связанными с плохой сохранностью рукописей, которые часто в разрозненном виде рассеяны по собраниям Египта, Европы и Америки. Учеными проводится большая и скрупулезная работа по выявлению листов каждой рукописи, идентификации сочинений и воссозданию из отдельных частей цельных текстов и лит. корпусов, принадлежащих одному автору. Существует и ряд теоретических проблем, связанных с периодизацией истории копт. лит-ры и систематизацией ее памятников. Во-первых, нельзя не учитывать, что



складывалась она, как и остальные лит-ры христ. Востока, под непосредственным влиянием и на основе риторических и поэтических принципов визант. авторов, но в ней сохранились также черты, свидетельствующие о ее егип. истоках. Она тесно взаимодействовала с сир. лит. традицией и в свою очередь влияла на эфиопскую и более позднюю араб. письменность. Во-вторых, принимая во внимание сосуществование в Египте разных культурно-религиозных групп, главными из которых в период поздней античности были христиане, язычники и иудеи, а начиная с VII в. также мусульмане, нужно отметить, что читательская аудитория не была обособленной и в некоторых случаях лишь со временем происходила религиозная дифференциация находившихся в обращении текстов. Особенно отчетливо это проявилось, напр., в рецепции гностических сочинений: невозможно отрицать, что их читали люди разных религиозных воззрений, и не исключено, что в определенный момент времени са-

Переводная литература. Существенную часть коптской лит-ры составляют переводы с греческого, а позднее с сир. языка. Переводческая деятельность не только служила миссионерским целям, но и стала основой возрождения национальной культуры Египта. Следует оговорить проблему, встающую при датировке переводов. *Terminus post quem* определяет появление оригинала, *terminus ante quem* — датировка сохранившихся рукописей, но они задают слишком неопределенный промежуток. Принципом для более конкретного распределения памятников внутри этого промежутка может служить отражение в переводимых текстах актуальных для каждого времени круга вопросов.

Применительно к начальному периоду ученые, принимая во внимание особенности переводческих стратегий, характер переводных памятников и историю их бытования в Египте, различают 2 группы переводчиков. Первая работала в Александрии, ей свойственен интерес к гностическим текстам и сочинениям, в которых отражены основы александрийского богосло-



Начало Евангелия от Марка.
Разворот из Четвероевангелия
на копт. языке.
1272 г.
(Коптский музей, Каир)

вия. Местом работы 2-й группы были мон-ри, вероятно В. Египта, в которых кроме библейских текстов был переведен ряд ветхозаветных и новозаветных *апокрифов* («Апокалипсис Илии», «Апокалипсис Софонии», «Вознесение Исаии», «Деяния Павла», «Деяния Петра», «Послания апостолов» и др.) и сочинений св. отцов, напр. свт. *Мелитона* Сардского («На Пасху», «О душе и теле»), что свидетельствовало о связях с малоазийской традицией.

Начиная с IV в. переводчики обращаются к близким по времени патристическим текстам, но в отличие от др. литератур христ. Востока в коптской не наблюдается стремления к продуманной полноте и системности в подборе произведений для создания цельных корпусов почитаемых авторов. Более

того, копты отдавали предпочтение второстепенным по значимости текстам гомилетического характера. Иногда странным кажется даже выбор автора: напр., из антинесторианских полемистов они предпочитали свт. Кириллу Александрийскому свт. *Прокла* К-польского. Следует отметить частое обращение к сочинениям и к имени свт. *Иоанна Златоуста*, несмотря на его конфликт с архиеп. *Феофилом I* Александрийским.

В этот период копты стали проявлять специфическое отношение к тексту оригинала и к переводу как к феномену. Первое выразилось в том, что своей задачей они часто видели не столько перевод, сколько переделку и дополнение выбранного текста, следов., оригинал был лишь основой для разработки необходимой переводчику проблематики. Ярким примером могут служить монофизитские формулировки, встречающиеся в переводах свт. Иоанна Златоуста. Вторая особенность проявилась в почти равнодушном отношении к реальному авторству сочинений и в чрезмерно широком распространении ложных атрибуций. Лишь иногда этому можно найти логическое объяснение: напр., автором гомилии «О хананьянке», принадлежащей свт. Иоанну Златоусту (СПГ, N 4529), копт. традиция называет еп. *Евсевия* Кесарийского, вероятно, по той причине, что она начинается отсылкой к проблеме церковной истории. Оба указанных обстоятельства привели к тому, что часто даже оригинальные коптские сочинения приписывались иноязычным авторам, причем как реально существующим, так и вымышленным, напр. еп. *Димитрию* Антиохийскому. В результате большой блок текстов, воспринимаемый исключительно как переводы, долгое время не привлекал внимания ученых, поскольку за ним признавали релевантность разве что для истории языка. Начатая работа по его изучению далека от завершения: еще только предстоит осмыслить принципы работы переводчиков-составителей, которые учитывали интересы и предпочтения читателей-современников, и дополнить картину духовной и культурной жизни Египта этого времени.

К числу авторов, чьи переводы на коптский можно считать традиционными, поскольку у них был греч.



оригинал, относятся Афанасий Великий, Григорий Назианзин, Василий Великий, Григорий Нисский, Кирилл Иерусалимский, Кирилл Александрийский, Епифаний Кипрский, Иоанн Златоуст, Прокл Константинопольский, Севир Антиохийский, Феофил Александрийский и Палладий Еленопольский. Параллельно продолжались переводы апокрифов, появлялись переводы канонической лит-ры. В большом количестве переводились тексты мученичеств. Как и в случае с гомилиями, греч. оригинал есть лишь у части произведений, у остальных только особенности стилистики и синтаксиса свидетельствуют об их переводном характере. Переработка этих текстов впосл. приведет к формированию т. н. агиографических циклов (подробнее см. в ст. *Житийная литература* разд. «Коптская»).

Оригинальная литература. С началом формирования коптской литературы связано имя еретика *Иераса* из Леонтополя. Из «Панариона» свт. Епифания Кипрского известно, что он, продолжая аллегорическую традицию толкования Свящ. Писания, заложенную Оригеном, написал неск. экзегетических сочинений и на греч., и на копт. языке (*Eriph. Adv. haer. [Panarion]. 67. 1, 3*). Если же говорить о сохранившихся текстах, то зарождение оригинальной копт. лит-ры связано со становлением монашества. Под именем прп. *Антония Великого* сохранились 7 посланий на копт. языке. Необходимость доказать верность этой атрибуции и, как следствие, возможность признать его первым, кто начал писать по-коптски (этот вопрос до сих пор не нашел однозначного решения), привели к пересмотру важных, устоявшихся в науке представлений. Первая проблема касалась несоответствия между образом монаха-простеца, привычным по Житию Антония авторства свт. Афанасия Великого, и автором посланий, очевидно знакомым с основными принципами александрийского богословия и владеющим его терминологией. Кроме того, пассажи, в к-рых, с т. зр. ряда ученых, нашли отражение оригенистские тенденции, требовали или отвергнуть авторство прп. Антония, или найти возможность толковать и понимать их в соответствии с правосл. учением. Решение вставших вопросов заставило расширить контекст иссле-



Прп. Антоний Великий.
Икона. XVIII в.
(Коптский музей, Каир)

дования и признать несостоятельность бытовавшего мнения о монахах-коптах исключительно как о безграмотных крестьянах, в среде к-рых не была известна александрийская богословская традиция и отсутствовало знакомство с городской культурой в целом. Новые копт. тексты и документы, вводимые в научный оборот, подтверждают правомерность такого заключения.

Прп. *Пахомий Великий* стал не только основателем мон-рей общежительного типа, но и 1-м известным автором (если признавать спорной атрибуцию 7 посланий прп. Антонию) сохранившихся оригинальных текстов на коптском. Прежде всего ему принадлежат правила, устанавливающие нормы монастырской жизни. Четкой простотой предписаний они больше похожи на воинский устав и в этом смысле могут быть названы образцами «антилитературы»: уже осознана действительность письменного текста, но практическая цель сборника позволяет не принимать во внимание основы античной риторики, являющиеся неотъемлемой частью сочинений греч. и лат. авторов.

Не вызывает сомнений подлинность посланий прп. Пахомия, хотя их атрибуция и базируется на лат. переводе блж. Иеронима (ни в копт., ни в греч. редакции автор не назван). О знакомстве копт. монахов с посланиями вскоре после смерти прп. Пахомия свидетельствуют цитаты из них, встречающиеся, хотя

тоже без указания авторства, уже у прп. *Орсисия* и Шенуте. Не оспаривается и принадлежность прп. Пахомию «Поучения о шести днях Пасхи», к-рое является одним из слов аввы на ежегодном собрании насельников в мон-ре Пбоу (Пабау), но в «Поучении о злопамятном монахе» признают позднейшую компиляцию, хотя и созданную в пахомианской среде. Неразрешенной проблемой остается понимание тайнописи, к к-рой прибежал прп. Пахомий в посланиях к ближайшим ученикам.

В круг текстов, связанных с пахомианскими мон-рями, входят также Житие прп. Пахомия и сочинения его учеников. Анонимное Житие прп. Пахомия сохранилось в многочисленных версиях. Существование богатой устной традиции о святом, к-рая легла в их основу, и независимость с определенного момента времени в развитии житийной традиции у коптов и греков объясняют фактологическую и стилистическую вариативность дошедших до нас копт. (на саидском и бохайрском диалектах), греч., лат. и араб. редакций. Вопрос о языке оригинала Жития остается открытым. Сторонники первичности греч. текста обычно утверждают, что среди копт. насельников не было людей, обладавших лит. подготовкой. Этот аргумент нельзя признать состоятельным. Обнаружение гностической б-ки недалеко от *Тавеннисийского монастыря* позволяет предположить, что она принадлежала ему. И какими бы ни были причины и цели ее появления, в качестве ли материала для ересиологических опровержений или обычного чтения у монахов, еще не изгнанных из мон-ря за свои взгляды либо даже находивших его в этот период единственным прибежищем для себя, очевиден интерес коптов к такого рода текстам, а значит, и внутренняя необходимость в интеллектуальной работе и предрасположенность к ней.

Под именем прп. *Феодора Освященного*, ближайшего ученика прп. Пахомия, дошли 2 послания. В 1-м, сохранившемся в латинском переводе и известном как «Пасхальное», речь идет о правилах ежегодного собрания братии в монастыре Пбоу для празднования Пасхи; 2-е, дошедшее на коптском языке, написано по случаю подобного же собрания





в месяце месоре (июль—авг.). Сохранились также разные по объему фрагменты 3 его поучений. Прп. Орсисий, 1-й преемник прп. Пахомия на настоятельском посту, был автором 4 сохранившихся посланий и 6 поучений: 3 т. н. утренних, 2 вечерних и 1 без названия. Рукописная традиция приписывает ему авторство еще одного поучения, но оно остается спорным. Все тексты известны на копт. языке. Прп. Орсисию же принадлежат новые правила, в составлении к-рых появилась необходимость в связи с изменениями, происшедшими в мон-ре после смерти прп. Пахомия. Наконец, от этого же круга сохранился текст, к-рый можно отнести к жанру апокалипсиса: он предсказывает буд. упадок Пбоу. Автором сочинения назван апа Чарур, о к-ром ничего не известно; его имя лишь однажды встречается в послании еп. Аммона (Антинойского?). Нестандартное употребление лексики и синтаксиса существенно затрудняет понимание этого памятника и его перевод.

Жанровый состав текстов, связанных с др. важным монастырским комплексом, центрами к-рого были *Белый мон-рь* и *Красный мон-рь* и во главе которого стоял архим. Шенуте, схож с пахомианским, но шире. В него также входят правила, на особую строгость к-рых часто обращают внимание, поучения, послания и Катехизис Шенуте, Житие Шенуте, написанное его учеником Бесой (см. *Виса*), а также сочинения его преемников в управлении братией. Лит. труды Шенуте вошли в традицию, начатую прп. Пахомием, но сходство этих авторов заключается лишь в том, что оба писали на коптском. Прп. Пахомий меньше всего думал о форме своих трудов, Шенуте же достиг высокого художественного уровня. Ни обыденность обстоятельств для появления сочинений Шенуте, ни конкретность их адресатов, ни утилитарность цели написания не помешали им стать непревзойденными образцами копт. лит-ры. Анализ особенностей и закономерностей в построении произведений Шенуте приводит к заключению, что его ораторское мастерство и своеобразие опираются на тщательное изучение и использование большинства лит. жанров и риторических приемов, свойственных Александрийской школе и шире греч. риторике периода «второй со-



*Св. Шенуте и св. Беса.
Икона. XIX в.
(ц. св. Меркурия в Ст. Кауре)*

фистики». Для верной оценки интеллектуального и образовательного уровня копт. населения важно помнить, что Шенуте происходил из крестьянской семьи и в детстве пас овец, но именно он смог заложить основы копт. лит. языка.

В особую группу можно выделить тексты, относящиеся к монашеской традиции, сложившейся между Менфи и Шмуном в Ср. Египте параллельно с аналогичными традициями Н. Египта (Скит, Келлии, Нитрия) и В. Египта (мон-ри прп. Пахомия и Шенуте). Первые ее представители — апа *Афу*, Павел Таммский, Аполло, Фиб, Ануп и Памун. Следующее поколение — апа Иеремия со своим сподвижником и учеником Енохом (и, возможно, ама Сивилла), упрочившие память предшественников основанием новой, противостоящей Халкидону общины в *Саккаре*. В большинстве случаев эти тексты повествуют о монахах, имена которых не известны ни по греч., ни по лат. источникам



*Руины мон-ря св. Иеремии
в Саккаре. VII в.*

и о которых можно говорить как о приверженцах антиохийской богословской школы, противопоставивших себя прооригеновскому настрою Александрии.

Житие апы Афу позволяет по-новому взглянуть на оригенистские споры в Египте. Эта проблема получила одностороннее освещение у греч. авторов, намеренно представивших коптов-*антропоморфитов* невежественными простецами. Содержание Жития позволяет признать пунктом разногласия не упорствование коптов в представлении о «грубой плотяности» Бога, но их несогласие с пониманием последователей Оригена, что образ Божий можно видеть только во внутреннем, духовном человеке, исключая его телесный состав. Большую часть текста занимает диспут апы Афу с архиеп. Феофилом Александрийским, свидетельствующий о существовании традиц. доводов в этом споре не только со стороны оригенистов. Отголоски спора об образе Божиим в человеке находят отражение также в Житиях Павла Таммского и Фиба.

Житие Павла Таммского, вероятно, было написано его учеником Иезекиилем и повествует о путешествии обоих на юг и о встречах практически со всеми известными монахами Ср. Египта. Т. о., памятник несет на себе жанровые черты *regrinatio ad loca sancta*. Неожиданным и провокационным выглядит не встречающееся ни в одном др. тексте повествование о 5 (в араб. редакции 7) смертях Павла, после к-рых Иисус Христос его воскрешал и даже просил оставить слишком суровую аскезу. Если не довольствоваться обычным объяснением сюжетов и мотивов, смысл которых не до конца ясен, особенностями национального характера коптов, то можно вспомнить принятое аскетической традицией на самом раннем этапе ее становления понимание монашеского подвига как бескровного мученичества. Следов.,

в этом блоке Жития можно увидеть генетическое родство с эпическими, по классификации И. Делез, мученичествами, в к-рых

с особой тщательностью разрабатывается тема противостояния героя своим мучителям, а в коптской традиции — неоднократной смерти мученика и его воскрешения Богом





для продолжения славного агония-согласия (см.: *Baumeister T. Martyr Invictus: Der Märtyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen Koptischen Kirche. Münster, 1972*).

Наследие Павла Таммского включает послание и сочинения «О келлии», «О смирении» и 1 без названия. Соч. «О келлии» написано в жанре глав, который редко встречается у копт. авторов, но характерен для грекоязычной монашеской письменности Н. Египта. Этот факт также свидетельствует о сложном взаимодействии разных лит. течений, и Павел Таммский оказывается в одних вопросах противником александрийских воззрений, а в других — продолжателем.

Вторая пол. IV в. — время постепенного перехода от отшельнического к общежительному типу монашества. Осмысление этого процесса нашло отражение в 1-й редакции Жития апы Фива. История совместного подвига 3 чел., особенности их характеров и видов служения позволили автору наглядно обрисовать 3 условия, необходимые для основания и полноценной жизни любой обители. Фиб, «человек, который любит уединение и желает пребывать в пустыне в постоянном подвиге», символизирует цель ухода в мон-рь. Апу Аполло отличает любвеобильное отношение к братии, входящей к нему за наставлением: он всех встречает с радостным лицом и в нем явлен главный смысл деятельности мон-ря — с радостью и любовью подавать помощь ищущим спасения людям. Третий герой (он же автор Жития), Папохеконом, как он сам себя называет, служит братии в «нуждах мира сего», чтобы они могли выполнять духовные задачи обители.

Поворотным моментом в истории коптов стал Халкидонский Собор (451). В это время началось осознание особой роли копт. языка для становления национальной Церкви и создания особой, египетской по характеру, копт. культуры, противостоящей духовной и интеллектуальной жизни Византийской империи. Однако преобладающую роль коптский язык получил не сразу. Хотя греческий начал восприниматься как язык чуждой, зараженной «ересью» и агрессивной части христианского мира, он долгое время сохранял свою важность в духовной

жизни Египта; на нем писали не только приверженцы, но и противники халкидонского вероопределения; он служил общению коптов с принявшими монофизитское учение группами христиан-некоптов. Начали укрепляться связи с занявшей антихалкидонскую позицию частью Сирийской Церкви, и стало актуальным знание сирийского. Владение греческим как языком «интернациональной» христ. культуры было настолько распространено среди коптов, что для текстов этого периода очень сложно определить, на каком языке они были написаны, а на какой переведены. Характерно, что догматические сочинения такого авторитета, как Севир Антиохийский не были систематически переведены на коптский, т. е., по всей видимости, для знакомства с ними копты предпочитали язык оригинала.

Вокруг имен влиятельных и активных противников Халкидона патриархов Феодосия I Александрийского и Севира Антиохийского сложились целые группы текстов, состоящие из анонимных житий и гомилий, им не принадлежащих. Появляются тексты, гонителями в к-рых выступают уже не язычники, а византийские императоры-халкидониты, напр. Панегирик в честь Макария Ткоуского, приписываемый Диоскору. Особой популярностью пользовались «Плирофории», написанные *Иоанном Руфом*, еп. Маюмским (V–VI вв.), — сборник кратких рассказов, свидетельствующих об истинности антихалкидонской позиции автора (составлен на греческом, сохр. на сир. языке). Копт. подражатели этому типу литературы свободно перемещали истории из текста в текст для достижения поставленных перед собой целей.

Создается множество монашеских житий (как правило, анонимных), главной темой к-рых становится противостояние их героев Халкидону: Жития архимандритов Авраама, Моисея, Зиновия (настоятеля Белого мон-ря после Шенуте и Бесы); Панегирик в честь архим. Авраама. Житие Иоанна Ликопольского, составленное из отрывков «Истории монахов» и «Лавсаика» Палладия, еп. Еленопольского, продолжается легендарным материалом, относящимся ко времени имп. Маркиана (450–457). Жития архимандритов Лонгина и Даниила со-

ставлены из ряда апофтегм (см. *Apophthegmata Patrum*), взятых из разных коллекций и расширенных рядом антихалкидонских сюжетов. Известны авторы Панегирика в честь архим. Аполло — Стефан, еп. Хнеса (на юге Файюма), и Жития Самуила Каламунского — Исаак Каламунский. Новой темой, получившей отражение в разных группах текстов, становится связь с Египтом и его мон-рями императоров (до их восшествия на престол) и имп. родственников, напр. легендарной дочери имп. Зинова *Иларии*.

В это время появляются коптские «акты» Вселенских Соборов, отличающиеся от греческих и латинских. Так, в Акты III Вселенского Собора входит текст Послания свт. Кирилла Александрийского из Эфеса к императору и повествование об участии в передаче его апы Виктора, монаха-тавеннисита. Эта история, к-рая должна быть принята за благочестивую легенду, в то же время напоминает реальную деятельность известного к-польского архим. Далмата (см. ст. *Исаакий, Далмат и Фавст*). Вероятно, и здесь проявилась склонность коптов к псевдоатрибуции, сказывающаяся в подыскании как подходящего автора для текстов, так и главного участника значимых событий. Тональность диалогов апы Виктора с императором, его свобода в ответах и смелость в предписаниях соответствуют тенденции распространенных в это время сюжетов о необходимости для самодержцев получать помощь и вразумление от егип. монахов, что свидетельствует об апокрифическом характере предания.

Фактически единственный из сохранившихся историографических памятников на копт. языке вошел в научный обиход под названием «История Александрийской Церкви» (название в рукописной традиции: «История (Святой) Церкви»). Впоследствии на основе этого сочинения была составлена начальная часть копто-арабской церковной истории, объединяющая жизнеописание предстоятелей Александрийской Церкви от Аниана до Кирилла I (подробнее см. в ст. «История Александрийских патриархов»). Сопоставление араб. и сохранившегося во фрагментах копт. текстов ставит вопрос о редакции, которая находилась в руках компиляторов-переводчиков.





Важную эпоху в истории К. Ц. и развитии копт. лит-ры составляет правление патриарха Дамиана (578–607), которое стало временем усиления национального самосознания и, как следствие, культурного расцвета. Отличительной чертой этого периода является многоплановость, продуманность и централизация любой деятельности, в т. ч. литературной. Центрами церковной и интеллектуальной жизни коптов были Александрия с монастырями Скитской пуст., города Парал и Никиу на севере, Фивы, Кебт и Асьют на юге с близлежащими монастырями, главным из которых был Белый. Дамиан являлся автором многочисленных сочинений, однако, будучи сирийцем по происхождению, вряд ли владел коптским как литературным. Дошедшая до нас под его именем в копт. фрагментах Гомилия на Рождество является переводной и, вероятно, была произнесена и записана изначально по-гречески. Однако на копт. языке писали епископы всех значимых городских центров Нильской долины: *Писентий Кебтский*, *Константин Асьютский*, *Иоанн Шмунский*, *Иоанн Паральский*, *Руф Шотепский*. Практически все они оставили образцы обращений к своей пастве с предостережениями от чтения гностических и апокрифических книг, от занятия магией и астрологией и от увлечения гороскопами. Предметом восхваления в их сочинениях становится не только К. Ц., но и копт. язык. При этом у каждого из них были свои особые темы, разрабатываемые на определенном материале, а в некоторых случаях и в определенном жанре. Часть архива, найденного в мон-ре св. Епифания в Луксоре, содержит переписку Писентия Кебтского, к-рая дает представление о повседневной жизни и заботах этого епископа.

Особенно востребованным в данный период оказывается жанр энкомия. Несмотря на немногочисленность похвальных слов греч. св. отцов, переведенных на копт. язык (свт. Григорий Нисский — в честь свт. Василия Великого и в честь свт. Афанасия Александрийского, свт. Иоанн Златоуст — в честь Иосифа и Сусанны), эта лит. форма была прочно усвоена копт. агиографией. Переводы же послехалкидонских авторов (3 энкомия Севира Антиохийского — в честь мучеников

Романа, Леонтия и Клавдия) послужили образцом для большого числа оригинальных текстов. В агиографическое «досье» святого или мученика могли входить тексты 3 типов: житие или мученичество, энкомий и чудеса. Следов., главной задачей похвального слова становится не описание обстоятельств жизни или мучений святого, а его восхваление, перемежающееся наставлениями в нравственной и аскетической жизни. Все это определило и поэтику текстов: их риторика тяжеловесна и соответствует образцам периода «второй софистики» IV в.

До нас дошли энкомии Писентия Кебтского в честь прп. Онуфрия Великого, Иоанна Шмунского в честь ап. Марка и в честь прп. Антония Великого, Константина Асьютского в честь свт. Афанасия Александрийского (2), мч. Клавдия (2; авторство неоднозначно) и вмч. Георгия. Обращает на себя внимание выбор героев произведений; они относятся к 2 группам: первую составляют центральные фигуры церковной истории, авторитетом которых обосновывается истинность верования К. Ц., вторую — мученики, свидетельствующие о ее святости. Упомянутые копт. авторы не сообщали в своих энкомиях новых сведений о жизни героев, даже если они были их соотечественниками, но обязательно включали в них чудеса, даже если из других источников было хорошо известно о естественном разрешении описываемых трудных ситуаций. Этот метод был усвоен позже при формировании циклов, в которых напрасно искать исторические сведения о мучениках, но важно расшифровать функциональную значимость и семантическое содержание агиографических топосов.

Еп. Руф Шотепский в толкованиях на Евангелия от Матфея и Луки демонстрирует основательное знание методов и приемов аллегорезы. Его творчество стоит особняком и в контексте копт. лит-ры, будучи практически единственным образцом в этом жанре на копт. языке, и в контексте современной ему церковной лит-ры в целом, поскольку популярность подобных толкований в Византии приходится на более ранний период.

Творческая активность на попроще лит-ры продолжалась нек-рое

время и после Дамиана. Из сочинений патриарха Вениамина I сохранилась Гомилия о чуде в Кане Галилейской и отрывок энкомия в честь Шенуте. Его преемник Агафон описал освящение Вениамином церкви в мон-ре св. Макария; вероятно, ему же принадлежит энкомий в честь Вениамина. Сохранившееся наследие Иоанна III Милостивого свидетельствует о нем как о крупном писателе. Он выступает не только в агиографических, что стало почти обязательным для патриархов, но и в других жанрах. Его «Вопросоответы», представляющие диалог с неким пресв. Феодором, являются единственным известным памятником этого жанра в копт. лит-ре. Повествование, подражая беседе, переходит от вопроса к вопросу, от одной толкуемой цитаты к другой, но анализ структуры позволяет говорить о цельности авторского замысла. Более того, становится возможным предположить, от чьего лица выступает собеседник Иоанна. В последнем вопросеответе, стоящем особняком, сразу, без обычной до сих пор цитаты из Свящ. Писания, предлагается христологический вопрос: какая природа претерпела страдание на Кресте, божественная или человеческая? Сразу пропадает единодушие собеседников, царившее прежде: Феодор начинает задавать провокационные вопросы в нехарактерной для этого жанра тональности, Иоанн же иногда обходится иронией, иногда поднимается до обличительной патетики. Все эти особенности легко поддаются истолкованию, если признать в Феодоре халкидонита. Сохранилось также описание диспута между патриархом Иоанном, евреем по имени Аарон и халкидонитом в присутствии мусульм. правителя Абд аль-Азиза, к-рое можно отнести к жанру апологии.

После того как копт. язык начал вытесняться арабским, лит. активность сохранялась в мон-рях, но потеряла свой творческий характер и состояла гл. обр. в подборе, систематизации, а иногда унификации уже существовавших текстов в зависимости от их тематики и церковного употребления. Празднование памяти святых сделало необходимым составление синаксаря. Этот процесс включал не только коллекционирование, но часто сознательную переработку старых текстов, в ре-





зультате чего появлялись новые типы редакций, к-рые можно разбить на 3 основные группы по характеру поправок. 1) Стилистическая правка — трансформация текста, продиктованная предпочтениями эпохи: так, всем разножанровым текстам (мученичество, житие, чудеса) придавали характерные черты энкомия или гомилии; мученичества обычно давались в том виде, который они приобрели в период циклов (VII–VIII вв.). 2) Фактологическая правка предполагала увеличение числа эпизодов, в некоторых случаях на основании событий, реально происшедших после появления оригинала (напр., обретение или перенесение мощей, посмертные чудеса), но чаще вымышленных. 3) Идеологическая правка — смещение и даже изменение смыслов в соответствии с установками нового соавтора. Так, Житие апы Фиба представляет собой идеологическую редакцию Жития апы Аполло (IV в.). Набор событий остался прежним, текст не претерпел стилистической перестройки в энкомий, но новым оказался главный герой. Слишком прямолинейным следует признать и способ переработки: Житие стало чтением в день памяти Фиба (хотя есть и день памяти Аполло) за счет добавления вводных слов, утверждающих, что перед читателем Житие Фиба, и краткого вступления, в котором сообщается о месте его рождения и о первых, совместных с Аполло подвигах. После ранней смерти Фиба Аполло должен был по велению Божию основать мон-рь на месте его захоронения, а в день его смерти установить «таинство спасительного покаяния», когда все приходящие будут получать отпущение грехов. В начальной редакции это событие было одним из целой чреды связанных с именем Аполло и могло служить символическим указанием на служение общежительного мон-ря миру; в новой же версии, где главный герой — Фиб, оно становится центральным и, приобретая апологическое звучание, должно подтверждать реальное присутствие Бога в К. Ц.

Дошли до нас и памятники, служащие образцами развлекательного чтения, в частности Роман об Александре (пер. известного греч. романа Псевдо-Каллисфена) и Роман о Камбизе. Последний повествует о завое-

вании персид. царем Камбизом II Египта, восхваляя храбрость его жителей. Нельзя сказать точно, является ли он оригинальным текстом или переводом одного из исторических романов, созданных на позднеегипетском языке и записанных демотическим письмом (VII в. до Р. Х. — V в. по Р. Х.). Текст памятника сохранился в рукописи V–VI вв., т. е. до персид. и араб. завоеваний, следов., трудно найти исторические и идеологические обоснования его появления, но этот факт может косвенно подтвердить интерес к чтению среди жителей Египта и свидетельствовать об уровне их грамотности.

Ко времени после араб. завоевания относят памятники, в которых видят отражение народного творчества: сказки, загадки и стихотворные произведения. Копт. стихосложение по типу тоническое и предполагает от 1 до 4 ударений в стихе без учета количества безударных слогов; стихи складываются в четверостишия, но без рифмы. Четверостишия часто чередуются по типу «строфа—антистрофа» и могут находиться в разных семантических отношениях: антитезы, символа и его истолкования, вопроса и ответа и т. д. Тексты написаны на саидском диалекте копт. языка, но в них встречаются нерегулярные формы, свойственные нелит. памятникам: трудно определить, были ли они отличительной чертой оригинала или появились в результате ошибок переписчиков. В числе ярких памятников копт. драматической поэзии можно назвать поэму о том, как наемные батраки Феодосий и Дионисий стали соответственно визант. императором и К-польским патриархом (входит в упомянутый круг копт. текстов, разрабатывавших тему связи императоров с Египтом), и легенду об *Архелиде*. Стихотворные произведения часто создавали на основе Свящ. Писания, давая описания событий ВЗ и НЗ, парфразы псалмов и Песни песней (в сопровождении традиционных аллегорических толкований: невеста — душа, Церковь; жених — Бог, Христос); особой популярностью пользовалась «литература премудрости» — жанр, востребованный еще в древнеегипетской литературе. Составляли тексты и в честь святых, напр. свт. Афанасия Великого и Шенуте. Известно собрание (сохр.

в 2 рукописях кон. IX в., не изд.) из 13 стихотворных текстов, посвященных Христу, Пресв. Богородице и нек-рым святым и, вероятно, исполнявшихся в определенные дни церковного года. С одной стороны, все эти тексты испытали влияние визант. гимнографии, с другой — сами повлияли на копт. гимнографию, которая сложилась на бохайрском диалекте. Стихотворная форма последнего копт. произведения «Триадон» уже испытала на себе влияние араб. поэзии: в ней появляется рифма. Оценки исследователями этого текста диаметрально противоположны: «лебединая песня» или «неуклюжее собрание более 700 четверостиший».

Один из самых поздних памятников, Мученичество Иоанна Фаниджойтского (1211), — единственный текст в копт. лит-ре, описывающий мученичество от мусульман. Его отличает трезвое воспроизведение действительности, причем в конкретной истории прослеживаются типические черты реально стоявших перед христианами мусульм. Египта проблем. Текст дает богатый материал историкам, описывая известных по др. источникам лиц, разные группы населения, их отношения между собой; он интересен также как история внутреннего поиска христианина. Трудно предположить, что такой зрелый памятник смог бы появиться во время полного упадка копт. письменности. Это еще раз наглядно подтверждает, что сохранилась лишь малая часть текстов, составлявших копт. лит-ру.

Лит.: *библиогр.*: Benigni U. Bibliotheca coptica // Bessarione. Farnborough, 1900/1901. Vol. 8. P. 43–53, 449–475; Crum W. E. Bibliography: Christian Egypt // JEA. 1917. Vol. 4. P. 47–57; 1918. Vol. 5. P. 201–215; Salvoni F. Bollettino bibliografico copto, 1919–1939 // Aevum. Mil., 1942–1943, 1945–1946. Vol. 16–17, 19–20; Simon J. Bibliographie copte // Or. 1949–1967. Vol. 18–36; Kammerer W. A Coptic Bibliography. Ann Arbor, 1950. N. Y., 1969; Bibliografia copta // SOC. Coll. 1959, 1961–1967. Vol. 4, 6–12; Chéhab M. Bibliographie copte // Ibid. 1970/1971. Vol. 14. P. 547–686; 1972/1973. Vol. 15. P. 367–443; 1982. Vol. 17. P. 237–321; Bourguet P., du. Bibliographie copte // Or. 1971–1975. Vol. 40–44; Biedenkopf-Ziehner A. Koptologische Literaturübersicht // Enchoria. Wiesbaden, 1972–1976, 1978, 1980. Bd. 2–6, 8(2), 10; Nagel P. Bibliographie zur russischen und sowjetischen Koptologie. Halle, 1978; Orlandi T., Mantovani G., Shisha Halevy A. Rassegna di Studi Copti // VetChr. 1978–1984. Vol. 15–21; Coptic Bibliography / Unione Accademica Internazionale. Corpus dei Manoscritti Copti Letterari. R., 1982–1995. 12 pt.; Brunsh W. Annotated Bibliography for Coptic Philology (ABC) //





Bull. de la Société d'archéologie copte. Le Caire, 1986/1989. Vol. 28. P. 111–145; *Orlandi T.* The Study of Coptic Literature, 1976–1988 // Actes du IV^e Congrès Copte, Louvain-la-Neuve, 5–10 sept. 1988 / Ed. M. Rassart-Debergh, J. Ries. Louvain-la-Neuve, 1992. Vol. 2. P. 211–223; *idem.* Lo studio della letteratura copta, 1992–1996 // Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit: Akten des 6. Intern. Koptologenkongresses. Wiesbaden, 1999. Bd. 2. S. 23–37; *Krause M.* Referat der koptischen literarischen Texte und Urkunden von 1992–1995 // Archiv für Papyrusforschung. Lpz., 1998. Bd. 44. S. 140–171; *Emmel S.* A Report on Progress in the Study of Coptic Literature, 1996–2004 // VIII^e Congrès intern. d'études coptes (Paris, 2004): Bilans et perspectives, 2000–2004 / Éd. A. Boud'hors, D. Vaillancourt. P., 2006. P. 173–204 [последнюю библиогр. см.: www.cmcl.it]; **рукописная традиция:** *Zoega G.* Catalogus codicum copiticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur. R., 1810; *Rossi F.* I Papiri copti del Museo Egizio di Torino. Torino, 1887–1892. 2 vol. in 10 fasc.; *idem.* Di alcuni manoscritti copti che si conservano nella Biblioteca Nazionale di Torino // Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino. Ser. 2. Scienze morali, storiche e filologiche. 1893. Vol. 43. P. 223–340; 1894. Vol. 44. P. 21–70; *Pleyte W., Boeser P. A. A.* Manuscripts coptes du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leiden. Leiden, 1897; Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Le Caire, 1902. N 8001–8741: Coptic Monuments / Ed. W. E. Crum; 1916. N 9201–9304: Manuscripts coptes / Éd. H. Munier; *Crum W. E.* Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum. L., 1905; *idem.* Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library. Manchester, 1909; *Delaporte L.-J.* Catalogue sommaire des manuscrits coptes de la Bibliothèque Nationale // ROC. 1909. Vol. 14. P. 417–423; 1910. Vol. 15. P. 85–96, 133–156, 392–397; 1911. Vol. 16. P. 85–99, 155–160, 239–248, 368–395; 1912. Vol. 17. P. 390–394; 1913. Vol. 18. P. 84–91; Griechische und koptische Texte theologische Inhalts / Hrsg. von C. Wessely. Lpz., 1909–1917. 5 Bde. (Studien zur Palaeographie und Papyrskunde; 9, 11–12, 15, 18); *Worrell W. H.* The Coptic Manuscripts in the Freer Collection. N. Y.; L., 1923; *idem.* Coptic Texts in the University of Michigan Collection. Ann Arbor, 1942; *Stegemann V.* Koptische Paläographie. Hdlb., 1936; *O'Leary De Lacy E.* Primary Guide to Coptic Literary Material. L., 1938 [Библиогр.]; *Kahle P. E.* Bal'izah: Coptic Texts from Deir el-Bala'izah in Upper Egypt. L., 1954. 2 vol.; *Ернштедт П. В.* Коптские тексты ГМИИ им. А. С. Пушкина. М.; Л., 1959; *он же.* Коптские тексты Гос. Эрмитажа. М.; Л., 1959; *Cramer M.* Koptische Paläographie. Wiesbaden, 1964; *Еланская А. И.* Коптские рукописи ГИБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Л., 1969. (ППС; Вып. 20 (83)); *Satzinger H.* Koptische Papyrus-Fragmente des Wiener Kunsthistorischen Museums: Liturgische und biblische Texte // Chronique d'Égypte. Brux., 1971. Vol. 46. P. 419–431; *Browne G. M.* Michigan Coptic Texts. Barcelona, 1979; *Layton B.* Catalogue of Coptic Literary Manuscripts in the British Library Acquired Since the Year 1906. L., 1987; *Depuydt L.* Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library. Leuven, 1993. 2 vol. (Corpus of Illuminated Manuscripts; 4–5); *Louis C.* Catalogue raisonné des manuscrits littéraires coptes conservés à l'IFAO du

Caire. Diss. [P., 2005]; *Buzi P., Proverbio D. V.* Coptic Treasures from the Vatican Library: A Selection of Coptic, Copto-Arabic and Ethiopic Manuscripts. Vat., 2012. (ST; 472); **исследования:** *Hebbelynck A.* La langue copte et sa littérature // Magasin littéraire. P., 1891. Vol. 8. N 2. P. 93–111; *Leipoldt J.* Geschichte der koptischen Literatur // Brockelmann C. e. a. Geschichte der christlichen Literaturen des Orients. Lpz., 1907, 1972². S. 131–182; *Baumstark A.* Die christlichen Literaturen des Orients. Lpz., 1911. Bd. 1; *Тураев Б. А.* Коптская лит-ра // Литература Востока. Пг., 1920. Вып. 2. С. 145–151 (переизд.: *Он же.* Египетская лит-ра. СПб., 2000. С. 317–324); *O'Leary De Lacy E.* Littérature copte // DACL. 1930. Vol. 9(2). Col. 1599–1635; *Budge E. A. W.* Egyptian Tales and Romances: Pagan, Christian and Muslim. L., 1931; *Lefort L. Th.* Littérature bohairique // Le Muséeon. Louvain, 1931. Vol. 44. P. 115–135; *idem.* La littérature égyptienne aux derniers siècles avant l'invasion arabe // Chronique d'Égypte. 1931. Vol. 6. P. 315–323; *Steindorff G.* Bemerkungen über die Anfänge der koptischen Sprache und Literatur // Coptic Studies in Honor of W. E. Crum. Boston, 1950. P. 189–214; *Morenz S.* Die koptische Literatur // Handbuch der Orientalistik / Hrsg. B. Spuler. Leiden, 1952. Bd. 1/2. S. 207–219; 1970². S. 239–250; *Müller C. D. G.* Einige Bemerkungen zur «ars praedicandi» der alten koptischen Kirche // Le Muséeon. 1954. Vol. 67. P. 231–270; *idem.* Die alte koptische Predigt: Versuch eines Überblicks. Darmstadt, 1954; *idem.* Koptische Redekunst und griechische Rhetorik // Le Muséeon. 1956. Vol. 69. P. 53–72; *idem.* Was können wir aus der koptischen Literatur über Theologie und Frömmigkeit der Ägyptischen Kirche lernen? // Oriens Chr. 1964. Bd. 48. S. 191–215; *Doresse J.* Littérature copte // Histoire des littératures. P., 1955. T. 1. P. 769–779. (Encyclopédie de la Pléiade; 1); *Till W. C.* Coptic and Its Value // BJRL. 1957/1958. Vol. 40. P. 229–258; *Guillaumont A.* Copte (littérature spirituelle) // DSAMDH. 1958. T. 2. Pt. 2. Col. 2266–2278; *Vergote J.* La littérature copte et sa diffusion en Orient // Atti del convegno internazionale sul tema «l'Oriente cristiano nella storia della civiltà». R., 1964. P. 103–116; *Nagel P., Hrsg.* Probleme der koptischen Literatur. Halle, 1968; *Pericoli Ridolfini F. S.* Letteratura copta // Storia delle letterature d'Oriente / Ed. O. Botto. Mil., 1969. Vol. 1. P. 765–800; *Еланская А. И.* Коптская лит-ра // Фольклор и лит-ра народов Африки. М., 1970. С. 18–27; *она же.* Коптская рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока: Очерки. М., 1987. Кн. 1. С. 20–103; *Kosack W.* Die Legende im Koptischen: Untersuchungen zur Volksliteratur Ägyptens. Bonn, 1970; *Orlandi T.* Elementi di lingua e letteratura copta. Mil., 1970; *idem.* Patristica copta e patristica greca // VetChr. 1973. Vol. 10. P. 327–341; *idem.* The Future of Studies in Coptic Biblical and Ecclesiastical Literature // The Future of Coptic Studies / Ed. R. McL. Wilson. Leiden, 1978. P. 143–163; *idem.* La cristologia nei testi catechetici copti // Cristologia e catechetici patristica / Ed. S. Felici. R., 1980. T. 1. P. 213–229. (Biblioteca di Scienze Religiose; 31); *idem.* Le traduzioni dal greco e lo sviluppo della letteratura copta // Graeco-Coptica / Hrsg. P. Nagel. Halle, 1984. S. 181–203; *idem.* Coptic Literature // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. B. A. Pearson, J. E. Goehring. Phil., 1986. P. 51–81; *idem.* La patrologia copta // Complementi interdisciplinari di Patrologia / A cura di A. Quacquarelli.

R., 1989. P. 457–502; *idem.* Egyptian Monasticism and the Beginnings of the Coptic Literature // Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Universität, 1988 / Hrsg. P. Nagel. Halle, 1990. P. 129–142; *idem.* Literature, Coptic // CoptE. 1991. Vol. 5. P. 1450–1460; *idem.* Letteratura copta e cristianesimo nazionale egiziano // L'Egitto cristiano: Aspetti e problemi in età tardo-antica / A cura di A. Camplani. R., 1997. P. 39–120; *idem.* La letteratura copta e la storia dell'Egitto cristiano // *Siniscalco P.* Le antiche chiese orientali: Storia e letteratura. R., 2005. P. 85–117; *idem.* Patristic Texts in Coptic // *Quasten.* Patrology. 2006. Vol. 5. P. 491–570; *Kasser R.* Réflexions sur l'histoire de la littérature copte // Le Muséeon. 1975. Vol. 88. P. 375–385; *Krause M.* Koptische Literatur // Lexikon der Ägyptologie. Wiesbaden, 1979. Sp. 3. Col. 694–728; *Roberts C. H.* Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt. L., 1979; *Хосроев А. Л.* Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади. М., 1991; *он же.* Из истории раннего христианства в Египте. М., 1997; *он же.* Пахомий Великий: (Из ранней истории общежит. монашества в Египте). СПб., 2004; *Coquin R.-G.* Langue et littérature coptes // Christianismes orientaux: Introd. à l'étude des langues et des littératures / Éd. M. Albert. P., 1993. P. 169–217; *Gianotto C.* Originali greci e traduzioni copte: Il problema della diffusione dei testi religiosi nell'Egitto cristiano // La traduzione dei testi religiosi / Ed. C. Moreschini, G. Menestrina. Brescia, 1995. P. 225–241; Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium: Proc. of the 7th Intern. Congress of Coptic Studies, Leiden, 27 Aug.–2 Sept. 2000 / Ed. M. Immerzeel e. a. Leuven, 2004. 2 vol.; *Emmel S.* Coptic Literature in the Byzantine and Early Islamic World // Egypt in the Byzantine World, 300–700 / Ed. R. S. Bagnall. Camb., 2007. P. 83–102; *Sheridan M.* Rhetorical Structure in Coptic Sermons // The World of Early Egyptian Christianity: Language Literature and Social Context: Essays in Honor of D. W. Jonson / Ed. J. D. Goering, J. A. Timbie. Wash., 2007. P. 25–48.

Н. Г. Головина

Копто-арабская литература обширна как по числу авторов, так и по количеству произведений и лит. жанров. Это многообразие является относительно независимым от др. арабоязычных литератур, особенно в недогоматических дисциплинах, поскольку во II тыс. по Р. Х. араб. язык постепенно вытеснил коптский в качестве литературного, в то время как среди сирийцев разных направлений лит-ра продолжала развиваться на 2 языках: сирийском и арабском. После мусульм. завоевания Египта копты первоначально сопротивлялись использованию араб. языка, но в посл. начали употреблять арабский в качестве языка лит-ры гораздо продуктивнее, чем др. христиане на Ближ. Востоке. Копты не только создавали собственные переводы и оригинальные сочинения на араб. языке, но и переписывали мн. араб. произведения и переводы





др. конфессий (мелькитов, яковитов, несториан), так что, по приблизительным оценкам, 70–80% христ. араб. текстов дошло до нас благодаря коптам.

Употребление арабского языка у коптов. Активная арабизация Египта началась в VIII в., когда арабский стал языком мусульм. администрации и копты были вынуждены приспосабливаться к новым условиям. Поскольку существовало большое различие между географическими районами страны, а также между социальными слоями общества, долгое время копт. и араб. языки использовались одновременно и автономно друг от друга в различных сферах и в зависимости от региона. Попытки нек-рых ученых показать, что копт. язык значительно повлиял на араб. диалект Египта, представляются малоубедительными. Сравнение копт. языка с языком араб. папирусов и литературы егип. христиан показывает, что они мало влияли друг на друга (Bishai. 1963). Лит. араб. язык, используемый коптами, следовал общим нормам классического араб. языка. Различия состояли гл. обр. в использовании христ. лексики, по большей части не связанной непосредственно с копт. языком, но не исключавшей слов копт. происхождения. Неприятие арабского в качестве церковного языка в VII–IX вв. было связано с апокалиптическими настроениями и в какой-то степени сопоставимо с оппозицией греч. языку в нач. VI в. и особенно в нач. VII в., в период гонений со стороны халкидонитов. Хотя существует множество коптских заимствований в разговорном егип. диалекте арабского, особенно в В. Египте, копты не создали особый диалект в письменной форме. Развитие копто-араб. лит-ры приходится на конец правления династии Фатимидов, когда политическая обстановка и положение коптов были особенно сложными. В таких условиях принятие араб. языка стало условием выживания К. Ц. Остается открытым вопрос, является ли вытеснение копт. языка арабским следствием упадка оригинальной копт. культуры, или это результат «инкультурации» в араб. среду (о причинах вытеснения см. также в ст. *Коптский язык*).

До X в. копто-араб. лит-ра ограничивалась переводами, сделанными

в копт. среде или получившими распространение у коптов. Самые ранние из них — это некоторые тексты Библии, особенно Лекционарии, и богослужебные тексты. Ряд последних характеризует довольно низкое качество, что косвенно свидетельствует об их очень раннем происхождении. Скорее всего в первую очередь переводились не тексты молитв, а литургические рубрики, облегчающие понимание хода чинопоследования христианами, плохо знающими копт. язык. В X–XI вв. особенно острой стала потребность объяснить копт. литургию, а также обеспечить понимание библейских текстов широкой массе людей, чтобы укрепить копт. сообщество перед угрозой растущего мусульм. влияния. Коптский, по-видимому, еще оставался офиц. языком Церкви на протяжении большей части XI в., поскольку биографии копт. патриархов кон. IX — 1-й пол. XI в. Михаил ад-Дамрави, еп. Тиннисский, составил изначально на копт. языке. Ранние литургические переводы, вероятно, делались спонтанно по мере практической необходимости и чаще всего размещались в рукописях параллельно с копт. оригиналом, что увеличивало зависимость перевода от копт. синтаксиса.

Библейские переводы. Обобщающего исследования о копто-араб. переводах Библии не существует. Араб. версии мн. книг ВЗ и НЗ (Руфь, 1–4 Цар, 1 и 2 Пар, Пс, Иов, Послания ап. Павла и др.) практически остаются неисследованными, сведения о них ограничиваются приблизительным списком рукописей, приводимых Г. Графом (*Graf. Geschichte. Bd. 1. S. 85–195*). История возникновения и распространения араб. версий Свящ. Писания в Египте является очень запутанной. С одной стороны, копты воспользовались ранними переводами Библии, сделанными мелькитами и сиро-яковитами, а также егип. евреями. С др. стороны, они создавали собственные переводы, большая часть к-рых сохранилась в двуязычных литургических и библейских копто-араб. рукописях. Однако араб. переводы, сделанные непосредственно с копт. текстов, встречаются крайне редко и только в переработанном виде, т. к. в процессе переписки они были отредактированы с учетом греч. и копт. (на др. диалектах) оригиналов, а также др. араб. переводов. При

всем разнообразию известных в К. Ц. переводов лишь нек-рые из них употреблялись повсеместно. Об этом можно судить по числу сохранившихся рукописей той или иной версии. Свидетельством более широкого использования араб. переводов Библии в XII в. является составление Марком ибн аль-Кунбаром и Симаном ибн Калилем первых известных копто-арабских комментариев на книги Свящ. Писания (*Ibid. Bd. 2. S. 327–332, 336–338*). Начиная с сер. XIII в. происходил пересмотр старых араб. переводов Библии грамматистами Юханной ас-Саманнуди, аль-Ваджихом Юханной аль-Кальюби и аль-Асадом ибн аль-Ассалем, росло число библейских комментариев (составители — *Ибн Катуб Кайсар*, его помощник Якуб аль-Антуни, аль-Мутаман ибн аль-Ассаль и др.). Появление офиц. версий Библии относится к кон. XIII–XIV в. Именно эти версии получили известность в Европе в XVI–XVIII вв. благодаря ряду изданий. В основу арабской части Парижской и Лондонской полиглотт легли рукописи копт. происхождения, однако сами издания многоязычных Библий оставались для коптов недоступны. В XVII–XVIII вв. небольшое распространение имели подготовленное маронитским еп. Дамаска Саркисом ар-Риззи (лат. *Sergius Risius*) рим. издание араб. Библии (1671; попало в Египет благодаря лат. миссионерам) и его пересмотренная на основе Вульгаты версия копта-католика Руфаила ат-Тухи (Рафаэль Туки; 1752; незавершенное издание). Издание ар-Риззи базируется гл. обр. на рукописи Vat. arab. 468 (1578–1579; включает переводы с греч. и сир. языков, в т. ч. мелькитского происхождения) и содержит незначительные изменения на основе др. рукописи (Roma. Casanat. 2108) и Вульгаты. В наст. время большая часть средневеков. переводов вышла из широкого употребления и копты, как правило, используют совр. переводы, впервые опубликованные в Бейруте в XIX в.: протестантский И. Смита и К. ван Алена ван Дейка (1865) и перевод иезуитов (1876–1880).

Известно множество араб. переводов Пятикнижия, сделанных с евр., греч., сир. и лат. текста, к-рые использовались в К. Ц. В средние века самой распространенной была версия, основанная на евр. подлиннике (в нек-рых местах с элементами





парафраза), егип. еврея и экзегета Саида ибн Юсуфа аль-Файюми (ум. в 942), известного в евр. среде как *Саадия Гаон*. Об использовании этого перевода коптами свидетельствуют как анонимное предисловие к Пятикнижью в рукописи Paris. arab. 1, так и многочисленные рукописи, переписанные коптами, древнейшие из которых датируются XIII в. (Leiden. orient. 2365 = Warn. 377; Laurent. orient. 112; Paris. arab. 4). Текст версии впервые был опубликован в евр. графике в 1546 г. в К-поле и переиздан Ж. Деранбуром в составе Полного собрания сочинений Саади в 1893 г. Рукопись Paris. arab. 1, к-рую частично переписали в 1584–1585 гг. мусульманин Абд Раббих ибн Мухаммад аль-Ансари и копт Фадлаллах ибн Тадрус ибн Юсуф ибн Фадлаллах, была использована при составлении Парижской и Лондонской полиглотт. Др. редакцию этого перевода книг Бытие и Исход, основанную на более древней рукописи Leiden. orient. 2365 (1239–1240), издал П. А. де Лагард. В XVI в. версия Саади Гаона была пересмотрена коптами, однако она не приобрела офиц. характера в К. Ц.

У коптов были известны по крайней мере 4 араб. перевода Пятикнижия, основанные на греч. тексте Септуагинты. Самый ранний из них появился, по-видимому, в IX в. (Cair. Sert. Patr. Bibl. 17, 1381 г.). Вторая (Paris. arab. 15, XIV в.) и третья (Bodl. Hunt. 424, XIV в.?) версии имели незначительное распространение. Четвертая версия представлена рядом двуязычных копто-араб. рукописей XIII–XVII вв. (Cantabr. add. 3289, 1337–1338 гг.; Vat. copt. 1, XIII в., и др.), в ряде которых арабский текст отредактирован на основе копт. (бохайрского) перевода. Остается открытым вопрос о существовании арабской версии Пятикнижия, переведенной непосредственно с коптского. Если она существует, то ее очень трудно отличить от 4-й версии на основе греческого. Араб. перевод Пятикнижия, сделанный на базе сир. текста Пешитты, был первоначально распространен в мелькитских (правосл.) общинах Египта. В XII в. Марк ибн аль-Кунбар, симпатизировавший мелькитам, составил комментарий на Пятикнижие в этом переводе. Сохранилось значительное количество рукописей, содержащих данную версию, древнейшие из которых имеют копт. проис-



Книга Бытие.
Лист из Пятикнижия.
1353 г.
(Paris. arab. 12. Fol. 2v)

хождение и относятся к XIII–XIV вв. (Graf. Geschichte. Bd. 1. S. 105–106). В X в. аль-Харис ибн Синан ибн Синбат осуществил перевод Пятикнижия, основанный на Сиро-гекзаплах и получивший широкое распространение в К. Ц. (Sinait. arab. 10, 1233–1234 гг.; Vat. arab. 1, XIII–XIV вв., и др.). Об этом переводе упоминает Абу-ль-Баракат; некоторые примеры данной версии приведены в комментариях в 6-м т. Лондонской полиглотты. В XVIII в. в копт. общинах появился перевод, исправленный по тексту лат. Вульгаты. Он следует в основном тексту рим. Библии 1671 г.; часть содержащая его рукописей переписана Руфаилом ат-Тухи, очевидно его и подготовавшим.

В копт. традиции засвидетельствованы 4 различных араб. перевода Книги Иисуса Навина. Первая версия была основана на сир. Пешитте (древнейшая ркп. — Bodl. 493, 1321 г.), но была практически неизвестна арабоязычным сирийцам. Она вошла в состав Парижской и Лондонской полиглотт. Вторая версия, сделанная также с сирийского, сохранилась в рукописи Cair. Sert. Patr. Bibl. 32 (1585). В основе 3-го перевода (Vat. arab. 449, 1335 г.) лежит греч. текст Септуагинты (возможно, через посредство копт. версии). Четвертая версия имела хождение у коптов начиная с XVIII в. в рукописях, воспроизводящих тот же перевод, что и в рим. издании 1671 г.

Копты в той или иной степени использовали 7 араб. переводов Книги Судей Израилевых. Самой распространенной была версия, осно-

ванная на сир. Пешитте, подвергшаяся более поздним влияниям Септуагинты (ок. 15 рукописей). Эта версия была опубликована в Парижской и Лондонской полиглоттах. Критическое издание глав 1, 6, 11 и 21 подготовил Б. Кнутссон (Knutsson. 1974. P. 238–268). Автор и дата перевода неизвестны, древнейшая рукопись — ирак. происхождения (кон. XIII в.), самый ранний копт. манускрипт датируется 1344 г. (Paris. arab. 22). Вторая версия известна только по 2 рукописям коптского происхождения: Bodl. 493 и Cair. Sert. Patr. Bibl. 37 (1760). Текст более близко, чем в 1-й версии, следует Пешитте, однако также обнаруживает признаки греческого (или копт.?) влияния. Кнутссон осуществил критическое издание глав 1, 6, 11 и 21 (Knutsson. 1974. P. 270–287). Третий перевод представлен только рукописью копт. происхождения — Vat. arab. 449. Вопреки мнению Графа (Graf. Geschichte. Bd. 1. S. 110) и Кнутссона (Knutsson. 1974. P. 5–6, 17–18) этот текст не был переведен непосредственно с Септуагинты; он основан на коптской (вероятно, бохайрской) версии, зависящей от Септуагинты. Рукопись содержит 2 лакуны: Суд 6. 13–32 и 18. 30 — 19. 24. Она была использована как прототип для рукописи Roma. Casanat. 2108, к-рая в свою очередь была привлечена в 4-й (смешанной) версии Книги Судей Израилевых рим. издания 1671 г., имеющей те же лакуны. Это издание базируется на переводе сиро-мелькитского происхождения на основе Пешитты. Данная версия несколько раз переиздавалась в Лондоне (последнее изд. — 1866). Кнутссон приводит текст римского издания глав 1, 6, 11 и 21, отмечая разночтения лондонского издания 1857 г. (Ibid. 1974. P. 302–313). Пятая версия, в издании Руфаила ат-Тухи, содержит ряд небольших изменений в соответствии с Вульгатой по сравнению с рим. изданием 1671 г. В наст. время в К. Ц. чаще используется перевод Смита — ван Дейка. Версия бейрутского издания иезуитов более распространена в Коптской католической Церкви. Оба этих издания содержат перевод с евр. подлинника.

Книга Руфь, по-видимому, не всегда использовалась копт. христианами. Самые древние рукописи, содержащие ее текст, относятся к XIV в. Ее место в араб. Библии варьирует-





ся: иногда она следует за Книгой Судей, как в Септуагинте, иногда помещена после Книг Царств. Книга Руфь отсутствует в рукописи Paris. arab. 1, легшей в основу Парижской полиглотты (Граф утверждает обратное), но в самом издании ее текст присутствует. Имеет ли изданный перевод копт. происхождение, неизвестно. Копты были знакомы по крайней мере с 4 различными араб. версиями Книги Руфь, кроме тех, которые появились во 2-й пол. XIX в. Первая версия основана на сир. переводе (в древнейшей рукописи, Vat. arab. 449, Книга Руфь следует за Книгой Судей Израилевых). Вторая версия базируется на греч. тексте Септуагинты либо непосредственно, либо через промежуточную копт. версию (Paris. arab. 23, XIV в.; Книга Руфь следует после 2 Цар). Третья версия представлена в римском издании 1671 г.; это смешанный текст, основанный гл. обр. на рукописи Vat. arab. 468 (перевод с Пешитты с греческим влиянием, пересмотренный на основе ркп. Roma. Casanat. 2108, зависящей, в свою очередь, от версии 1-го типа и Вульгаты). Граф приводит большой список рукописей, сделанных в Каире с этого издания (*Graf. Geschichte. Bd. 1. S. 110*; 2 из них содержат правку Руфаила ат-Тухи и скорее являются свидетелями его новой редакции, а не рим. Библии). Четвертая версия, выполненная Руфаилом ат-Тухи, значительно отличается как от текста полиглотт, так и от издания 1671 г.

Краткие описания, приводимые в каталогах рукописей, позволяют предположить, что копты были знакомы по крайней мере с 6 различными араб. версиями 1-й и 2-й Книг Паралипоменон: 1) версией, изданной в Парижской полиглотте (древнейшая ркп. Paris. arab. 23, нач. XIV в.; в ряде рукописей 1 Пар названа «6-й Книгой Царств» и разделена на 6 глав; 2 Пар — «Книгой Соломона, сына Давида, извлеченной из Книг Царств» и не разделена на главы); 2) переводом, осуществленным до XIV в., из рукописи Bodl. 493 и др., где 1 Пар имеет надпись «Книга Бар Юмин (или Дбар Ямин)» — «Книга сына десницы» (от ошибочной интерпретации евр. *dibrê hayuātīm* через сир. *špar dbar yamīn*); 3) позднейшей редакцией XV в. той же версии с др. делением на главы (Vat. arab. 399, XV в.;

Cair. Copt. Patr. Bibl. 44, 1782 г.; 102, 1782 г.); 4) версией XV в. (Paris. arab. 24; Laurent. orient. 9 [olim 4]; Cair. Copt. Patr. Bibl. 50); 5) версией рим. Библии 1671 г. (пер. с сирийского) и 6) ее редакцией в издании Руфаила ат-Тухи.

В араб. рукописной традиции коптов каноническая Книга Ездры, как и в Септуагинте, называется «2-й Книгой Ездры». Чаше всего она также включает в себя Книгу Неемии, как в евр. Библии. «1-й Книгой Ездры» у коптов в зависимости от рукописи является либо 3-я Книга Ездры лат. Вульгаты, либо 4-я Книга Ездры («Апокалипсис Ездры»). Араб. Каноны св. апостолов (каноны 55–56) упоминают «1-ю и 2-ю Книги Ездры», к-рые образуют единую книгу после Книги Руфь. Скорее всего это может соответствовать каноническим Книгам Ездры и Неемии. Отголосок дебатов о каноническом статусе 1-й и 2-й Книг Ездры присутствует в примечании к рукописи Cair. Copt. Patr. Theol. 286, XVII в. (?), содержащей «Апокалипсис Ездры», к-рый назван «первой книгой переписчика Закона пророка Азры, прозванного аль-Узайр», и каноническую книгу Ездры, приписываемую «Азре, учителю закона», которая, по мнению евреев, не принадлежит Ездре, однако его авторство признается Церковью (*Graf. 1934. P. 127*). Коптам были известны 4 араб. версии Книги Ездры, не считая современных. Древняя версия сохранилась в 2 рукописях — Bodl. 251 (Каир, 1335) и Vat. arab. 3 (кон. XVI в.), в к-рых она предваряется заголовком «Это вторая книга Азры, которая содержит рассказ о возвращении сынов Израилевых из плена Вавилонского, о строительстве храма и восстановлении Иерусалима». В ряде рукописей приводится позднейшая редакция древней версии. Второй перевод был опубликован в составе Парижской и Лондонской полиглотт. Он значительно отличается от 1-й версии, характеризуется более правильным языком и, вероятно, был сделан с Пешитты. Третья версия, изданная в составе рим. Библии 1671 г., полностью зависит от 2 предыдущих и является самой распространенной в копт. среде (более 11 рукописей XVII–XIX вв.). Ее пересмотр (4-я версия) выполнен Руфаилом ат-Тухи.

Книга Неемии очень редко встречается в копто-араб. рукописях. Ка-

талого часто опускают ее упоминание, т. к. она, как правило, выступает в качестве неотъемлемой части Книги Ездры, образуя своего рода приложение, имеющее, как в евр. тексте, заголовок: «Слова Неемии, сына Халакиина (sic!)». По той же причине эта книга не упоминается ни в списке канонических книг Библии в араб. Канолах св. апостолов, ни в 6-й гл. «Светильника...» Абуль-Бараката. Текст Парижской и Лондонской полиглотт соответствует тексту Bodl. 251; видимо, тот же перевод (или его редакцию) содержат рукописи Cair. Copt. Patr. Bibl. 75 (1691) и Cair. Copt. Patr. Theol. 286 (XVIII в.). Эта версия двусоставная: фрагмент Неем 1. 1 – 9. 27 переведен с древнеевр. оригинала неизвестным евреем между X и XIII вв. (впосл. отредактирован христианами по Пешитте), остальная часть — с сирийского в кон. XIII — нач. XIV в. Версия араб. Библии 1671 г. основана на рукописи Vat. arab. 468 и значительно отличается от версии полиглотт. Книга Неемии — последняя из канонических книг, к-рая вошла в издание Руфаила ат-Тухи.

Наиболее сложной и запутанной является история араб. переводов Псалтири. Существует множество различных переводов и изданий (*Graf. Geschichte. Bd. 1. S. 114–126*). В К. Ц. наибольшее распространение получил мелькитский перевод (с греческого) антиохийского диака. *Абдаллаха ибн аль-Фадла* (XI в.), напечатанный в 1735 г. *Абдаллахом Захиром* и вошедший в состав римской Библии 1671 г. Копто-арабская Псалтирь в издании Руфаила ат-Тухи (1744) используется в основном коптами-католиками. Она была перепечатана в Лондоне (1826) без Пс 151 и Библейских песней. В К. Ц. более распространены издание 1897 г. Макария, архиеп. Асьютского, пересмотренное в нач. XX в. игум. Абд аль-Масихом Салибом аль-Масуди, а также издание Клавдия Лабиба (XX в.).

Книга Иова в ряде каирских рукописей XVI–XVII вв. дана в переводе восточносир. происхождения, осуществленном в сер. IX в. в Багдаде Петтионом (Фасьюном ибн Айюбом) с сир. языка и разделенном на 15 глав. Версии, вошедшие в состав полиглотт и рим. Библии 1671 г., зависят от Пешитты. Перевод на основе копт. версии сохранился в ряде поздних рукописей (XVII в.).

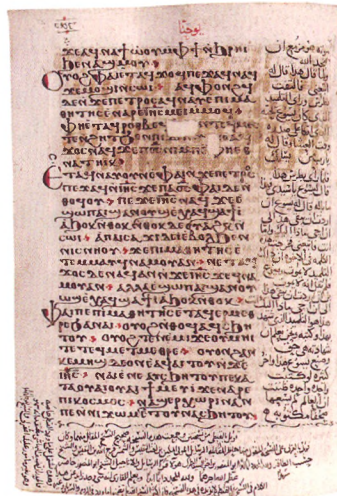




В 1975 г. в Каире был издан перевод Книги Иова, сделанный в IX в. на Синае мелкитом Тумой (Фомой) аль-Фустати.

В состав полиглота вошел перевод Книг Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Песни Песней Соломона, премудрости Соломона и премудрости Иисуса, сына Сирахова, основанный на Септуагинте. В нем Книга Притчей Соломоновых делится на 2 части: Притч 1–24, 30, 31. 1–9 — собственно притчи (*amāl*, греч. *paroimia*) и Притч 25–29, 31. 10–31 — воспитательные наставления (*ādāb*, *paideia*). Отдельным изданием был опубликован текст этой же версии Песни Песней (1656). Версия рим. Библии 1671 г. основана на Vat. arab. 468, однако во мн. местах текст рукописи подвергся значительной правке. В кон. XIX в. коптом-католиком Агапием Бишам, титулярным еп. Кариополя, был осуществлен ряд двуязычных копто-араб. изданий Книг Притчей Соломоновых, премудрости Соломона и премудрости Иисуса, сына Сирахова, в к-рых араб. перевод следует Библии 1671 г. с рядом исправлений по евр. подлиннику. Текст Книг премудрости Соломона и премудрости Иисуса, сына Сирахова, опубликованный в Каире Лабибом (1911), является средневековым переводом с коптского. По свидетельству Абуль-Бараката («Светильник...», гл. 6), в К. Ц. имел хождение перевод Книги премудрости Соломона, сделанный в X в. с сирийского аль-Харисом ибн Синамом ибн Синбатом из Харрана. В рукописи Saïr. Sord. Patr. 232 (по каталогу Графа; XVII в.) сохранилась версия Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова, которая приписывается Петиюну, переводчику Книги Иова, и является вольным парафразом Пешитты.

Перевод книг пророков в составе полиглота — египетского мелкитского происхождения, осуществленный с греч. языка alexandрийским свящ. аль-Аламом (IX–X вв.) и содержащий множество лакун. В Лондонской полиглотте эти лакуны восполнены версией Петюна (Ис, Иер, Иез), сделанной с сирийского. Перевод рим. Библии 1671 г. также основан на Пешитте, однако во мн. местах текст сильно зависит от Вульгаты и носит парафрастический характер. Книга прор. Даниила в этой версии, вероятно, переведена с греческого и отредактирована по Пе-



Евангелие от Иоанна.
Лист из Четвероевангелия
на копт. и араб. языках.
1663 г. (Lond. Brit. Lib. Orient.
425. Fol. 116v)

шитте. В ряде рукописей (Ambros. C 58 inf (1226); Lond. Brit. Lib. orient. 5918 (XIII–XIV вв.) и др.) сохранилась араб. версия Книг малых пророков, основанная на копт. переводе.

Перевод Книги Есфири, опубликованный в рим. издании 1671 г., основан на Пешитте. В нек-рых поздних рукописях егип. происхождения он исправлен по евр. оригиналу. Для ряда неканонических книг (Товит, Иудифь, Послание Иеремии, неканоническая часть Книги Даниила, 1-я и 2-я Книги Маккавеев) существуют как версии на основе греч. текста (рим. Библия 1671 г. и ее поздние рукописные копии), так и переводы с коптского, по-видимому XIII–XIV вв.

До недавнего времени самым ранним арабским переводом Евангелий копт. происхождения считалась т. н. Александрийская Вульгата — перевод, осуществленный в кон. IX — нач. X в. (известны ок. 150 рукописей). Согласно И. Гвиди, в его основе лежит коптский (бохайрский) текст, близкий к тексту рукописи Vat. sort. 9 (1204/05), в который были включены недостающие стихи из сир. или греч. НЗ, отсутствующие в древней копт. версии (*Guidi. Le traduzioni degli Evangelii. 1888. P. 22–24*). Совр. исследования отвергают эту гипотезу за отсутствием к.-л. убедительных доказательств того, что версия Александрийской Вульгаты основана на копт. переводе. Араб. текст в параллельном столбце Vat. sort. 9 не является переводом с коптского, он лишь был

исправлен в нек-рых местах по копт. тексту. Отнесение мн. учеными рукописи Beirut. Bibl. Or. orient. 430 (уточненная датировка по колофону — 984; общераспространенная ошибочная датировка — 1048) к свидетелям этого перевода является некорректным. Высказываются 2 предположения о происхождении Александрийской Вульгаты: либо она первоначально была переведена с сирийского, а затем пересмотрена на базе визант. «текста большинства»; либо перевод был осуществлен с сирийского и греческого одновременно. С XII в. эта версия постепенно получила признание среди коптов и копт. варианты были введены в ее текст. В кон. XIII–XIV в. Александрийская Вульгата стала общепринятым переводом для всех арабоязычных христ. традиций, что послужило причиной искажения др. араб. версий и большей части рукописей, содержащих эфиоп. перевод. Ее текст лег в основу большинства печатных изданий араб. Евангелий: editio princeps (1590–1591), издания Т. Эрпеня (1616), Парижской (1630) и Лондонской (1657) полиглота, Четвероевангелия и Евангелиария (апракоса) правосл. Антиохийского патриарха Афанасия III Даббаса (Алеппо, 1706, 1708), каирских двуязычных изданий (1820, 1902), изданий Г. Таттама (1829, 1848), де Лагарда (1864) и многих позднейших.

Большой вклад в формирование араб. текста Евангелия у коптов внес перевод с греческого на арабский мелкитского еп. Каира Феофила ибн Тауфиля (ок. 1040). Этот перевод вполн. использовал в своем критическом пересмотре текста НЗ (ок. 1253) знаменитый копт. ученый и переводчик аль-Асад ибн аль-Ассаль. В основе его редакции лежат рукописи, содержащие предшествующие араб. переводы мелкитской (Феофила ибн Тауфиля), сиро-яковитской (Бишра ибн ас-Сирри), несторианской (Абуль-Фараджа Абдаллаха ибн ат-Тайиба аль-Ираки) и коптской традиций. Каждой рукописи Ибн аль-Ассаль дал сокращенное обозначение и привел их варианты чтений. Полного издания данной версии не существует. Издано лишь предисловие Ибн аль-Ассалья по рукописи Lond. Brit. Lib. orient. 3382. Судя по числу сохранившихся рукописей (16 ср. с ок. 150 Александрийской Вульгаты),





версия Ибн аль-Ассалья имела очень ограниченное распространение в арабоязычном христ. мире. Из известных в наст. время рукописей только 3 содержат заметки на полях с вариантами чтений; их детальное изучение не проводилось. Основными источниками для реконструкции текста являются кодексы Bodl. Hunt. 118 (1259; возможно, автограф) и Lond. Brit. Lib. orient. 3382 (1264). Редакция Ибн аль-Ассалья наряду с версией несторианина Ибн ат-Тайиба была использована при составлении новой евангельской гармонии Юсуфом Хабаши в XIX в.

Араб. переводы Деяний св. апостолов и Посланий ап. Павла, имевшие хождение в Египте, остаются малоизученными. Ранняя версия Посланий ап. Павла, основанная на копт. переводе, представлена фрагментом рукописи Lips. orient. 1058 (XIII в.), содержащим 2 Кор 3. 7–4, 15; Еф 6. 8b – 24; Фил 3. 18 – 4. 23; Кол (полностью), 1 Фесс 1. 1–9. В ряде рукописей, напр. Vat. arab. 14, 1357–1358 гг., араб. перевод вписан между строками коптской версии (*Graf. Geschichte. Bd. 1. S. 178*). В XIII в. корпус Посланий ап. Павла перевел с коптского аль-Ваджих Юханна аль-Кальюби (сохр. в ркп. Vat. arab. 28, XIII в.; тот же текст находится в его комментарии на Послание к Римлянам в ркп. Vat. arab. 44, 1379 г.). В предисловии к своему переводу аль-Кальюби указал, что он использовал перевод Ибн Катипа Кайсара (ныне утраченный). Судя по всему, в литургической практике данная версия не использовалась. Наибольшее распространение получили эклектические переводы, в к-рых Деяния св. апостолов, Послания ап. Павла, Иакова, 1-е Петра и 1-е Иоанна переведены с Пешитты (иногда со следами исправлений по др. араб. версиям), а остальные Соборные послания — по-видимому, непосредственно с греческого.

В К. Ц. всегда уделялось особое внимание кн. Откровение Иоанна Богослова. В отличие от арабов-христиан др. конфессий копты используют эту книгу в богослужении (читается полностью в ночь на Великую субботу), и у них существует традиция ее комментирования (толкования *Булуса аль-Буши*, Ибн Катипа Кайсара). Граф выделяет 3 группы рукописей, содержащих разные переводы кн. Откровение Иоанна Богослова копт. происхождения: осно-

ванный на бохайрской версии (изд. Эрпением в 1616 и ар-Риззи в 1671); основанный на бохайрской версии и исправленный по саидскому переводу; смешанный перевод, сохранившийся в немногих рукописях (*Graf. Geschichte. Bd. 1. S. 182–183*).

Практически неизученными остаются араб. версии, содержащиеся



Лист
из коптско-араб. Лекционария.
1575–1600 гг.
(Argentor. 4310. Fol. 1)

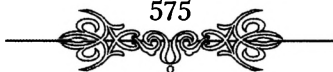
в копто-араб. Лекционариях. Богослужение К. Ц. предусматривает 4 чтения на литургии: из Посланий ап. Павла, Соборных посланий, Деяний св. апостолов и Евангелий, а также ветхозаветные чтения на утрене будних дней Великого поста и часах Страстной седмицы (не считая ежедневного чтения Псалтири). Новозаветные отрывки собраны в Лекционарии, ветхозаветные — в т. н. Книгу Пасхи. Изучение этих текстов затруднено как наличием большого количества различных редакций (от примитивных, калькирующих копт. текст, до эклектичных), так и тем фактом, что Лекционарии, как правило, не приводят какой-то один араб. перевод, но объединяют версии различных редакций. Большая часть Лекционариев Н. Египта, как доказал У. Занетти, образовалась в результате добавления библейского текста к указателям литургических чтений, поэтому Лекционарии с одинаковой структурой могут содержать разные типы переводов.

Патристические переводы и апокрифическая литература. Комплексное исследование араб. патристических переводов в копт. среде остается делом будущего, т. к. большинство текстов этого корпуса не

изданы, плохо каталогизированы и, как следствие, мало изучены. При идентификации переводов с коптского на арабский проблема усугубляется тем, что памятники копт. лит-ры в свою очередь сохранились до наст. времени в очень плохом состоянии. Средневековые переводы на арабский в основном известны в поздних рукописных копиях, изобилующих ошибками. Фундаментальный труд Графа по истории христ. араб. лит-ры во многом основан на каталогах собраний араб. рукописей, которые часто искажают содержание манускриптов. Граф учитывает только архивы западно-европ. б-к и наиболее известные архивы Востока, но в его труде отсутствуют сведения о рукописях большинства церквей и мон-рей Египта. Отчасти этот пробел могут восполнить роспись (не полный каталог!) рукописей мон-ря св. Макария, составленная Занетти (*Zanetti. 2006*), добавления к каталогу рукописей Каирского музея (*Abd el-Shaheed Abd el-Nour. 1993–2006*), каталоги рукописных фондов ряда коптских монастырей. Изучение корпуса копто-арабских переводов, как правило, идет параллельно с изучением эфиоп. литературы, поскольку подавляющая часть переводов на геэз сделана с араб. текстов егип. происхождения.

В большинстве случаев очень трудно выделить в общей массе араб. христ. переводной литературы копто-араб. переводы. Если имя переводчика неизвестно, опираться можно только на текстологические особенности: наличие коптицизмов, использование копт. нумерации, хронологии и календаря, почерки, характерные для егип. переписчиков, и т. п. Но и эти признаки не всегда доказывают копт. происхождение перевода, т. к. не исключены случаи редактирования араб. переводов др. традиций (мелькитской, западно- и восточносирийской). Нек-рые ученые, в частности С. Х. Самир, включают в корпус копто-араб. лит-ры как переводы на арабский, сделанные коптами с др. языков, так и любой араб. переводной текст, циркулировавший также у коптов, даже если его араб. перевод был сделан вне К. Ц.

Процесс развития переводческой деятельности с коптского на араб. язык С. Рубенсон предлагает делить на 3 этапа. Первый этап охватывает





ранние переводы до сер. XI в., когда коптский еще оставался основным письменным языком К. Ц. (он достаточно хорошо представлен в папирусах этого времени, см.: *MacCoull L. Coptic Documentary Papyri as a Historical Source for Egyptian Christianity // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. V. A. Pearson, J. E. Goehring. Phil., 1992. P. 42–50*). Второй этап начинается со 2-й пол. XI в., когда был осуществлен перевод обширного корпуса коптских текстов, и заканчивается в нач. XIII в. В этот период арабский стал основным языком егип. христиан, но коптский по-прежнему был в употреблении, по крайней мере среди образованных людей. Третий этап охватывает «золотой век» копто-араб. лит-ры (с XIII по XIV в.), когда копт. язык был известен только немногим специалистам и переводчики стали более зависимыми от грамматики и словарей. Переводы 1-го периода были спонтанными и предварительными, 2-го — вызваны возросшей практической необходимостью и осуществлявшимися по определенному плану, 3-го — научными, нацеленными на углубленное изучение наследия прошлого (*Rubenson. The Transition. 1996*).

Хотя нельзя полностью исключать, что нек-рые ранние переводы христ. текстов были записаны на разговорном араб. языке, процесс письменных переводов с коптского на арабский начался в X в., когда жил Севир ибн аль-Мукаффа, 1-й крупный копт. автор, составлявший сочинения непосредственно на араб. языке. Писатели этого периода переводили отдельные патристические тексты, необходимые им для богословской аргументации, и включали их в свои араб. сочинения и компиляции. Примером могут служить святоотеческие цитаты в приписываемой Севиру ибн аль-Мукаффе «Книге драгоценной жемчужины» (*Kitāb ad-durr at-tamīn*). К самому раннему периоду, видимо, следует отнести переводы нек-рых апокрифических (в т. ч. апокалиптических и антимусульм.) и агиографических текстов, в числе которых — «Деяния и Мученичество ап. Марка» (сохр. в рукописях X в.), «Апокалипсис Шенуте» (утерянный копт. оригинал ок. 695), «14-е видение Даниила», «Апокалипсис Самуила Каламунского», «1-й и 2-й Апокалипсис Псевдо-Афанасия», копто-араб. (т. н. 5-я)

редакция араб. «Пророчества Сивиллы» (кон. XI в.), «Апокалипсис Петра», Шестоднев Псевдо-Епифания Кипрского, Письмо Псевдо-Писентия и др. Хотя нет точных указаний на время появления нек-рых из этих переводов, их использование в сочинениях XI в., а также ярко выраженная антимусульм. направленность свидетельствуют об их раннем происхождении.

Во 2-й период переводы официально санкционировались и поощрялись церковными иерархами, в особенности патриархами Христулом (1046–1077) и Кириллом II (1078–1092). В XI в. были переведены 3 основных сборника: догматический флорилегий «Исповедание отцов», Номоканон и 1-я редакция «Истории патриархов Александрийской Церкви». «Исповедание отцов» состоит из 254 святоотеческих цитат разной длины (от неск. строк до 10 листов). Хотя копт. версия флорилегия пока не найдена, араб. сборник, по крайней мере для большей части текстов, является переводом с коптского. Он начинается «Мистагогией» — кратким трактатом, объясняющим таинство Евхаристии; далее следуют выдержки из сочинений ранних христ. авторов Восточной и Западной Церквей, в числе к-рых — шмч. Ириной Лионский (копт.— Аданский, эфиоп.— Эдомский), Римские епископы Митолигун (эфиоп.— Метолигон, от греч. μέτ' ολύμπου; вымышленный персонаж), Феликс, Юлий, Иннокентий, Сильвестр, Виталий и др., синодальных посланий копт. патриархов до патриарха Христула включительно, а также из трудов Севира Антиохийского и ряда сиро-араб. писателей (Абу Райты ат-Такрити, IX в.; Яхьи ибн Ади, X в.). Значительная часть переводов апокрифов и произведений св. отцов, по-видимому, восходит к XI–XII вв., во всяком случае они использовались авторами этого периода (напр., переводы свт. Григория Богослова датируются до 1078 — *Graf. 1937. P. 351*).

Святоотеческие переводы 3-го периода лучше всего представлены в рукописях. В эту эпоху большое распространение в К. Ц. получили араб. версии произведений аскетической письменности, в т. ч. творений прп. Пахомия Великого, прп. Макария Египетского, Стефана Фивайдского (имеется сокращенная редакция «Аскетического сло-

ва», составленная ас-Сафи ибн аль-Ассалем), прп. Ефрема Сирина, Евагрия Понтийского, Шенуте Атрипского и др. Араб. перевод Посланий прп. Антония Великого сохранился во мн. рукописях XIII–XIX вв., в большинстве из них содержится указание на источник перевода — 2 копт. манускрипта 1270–1271 гг. из мон-ря прп. Антония. К этому же времени восходит араб. версия сб. *Aprophetegmata Patrum*, известная в копто-араб. традиции как «Сад монахов» (*Bustān ar-ruhbān*; древнейшая рукопись — Vat. arab. 460, XIII в.). Поскольку многие из этих текстов не сохранились на коптском, их переводы имеют большое значение. Вероятно, в этот же период или несколько ранее были переведены многочисленные анонимные апокрифы: «Завещание Адама», «История вавилонского пленения», «История Иосифа, сына Иакова», «История евреев Иосифа бен Гориона» (т. н. Иосиппон), «История бегства в Египет», «История Иосифа Плотника», «Плач Богородицы» и др.

Развитие лит. контактов коптов с другими народами христ. Востока, а также появление огромного количества араб. текстов разных традиций привели к тому, что араб. переводы с копт. языка в 3-й период перестают быть центральными: копты начинают переводить с греческого и сирийского или использовать араб. переводы мелькитов и сирояковитов. Примером перевода с греческого могут служить сочинения Псевдо-Макария в рукописи Vat. arab. 80, XIII в. (*Graf. Geschichte. Bd. 1. S. 390*). Аль-Мутаман ибн аль-Ассаль использовал мелькитский араб. перевод «Ареопагитик», выполненный с греческого в нач. XI в.

Наблюдается также развитие переводческих навыков. Первые переводы, в т. ч. «Исповедание отцов», более буквальны и сделаны с меньшим знанием лит. араб. языка. Переводы 2-го периода явились результатом тщательной работы и лучшего владения арабским. Язык этих переводов настолько развит, что они производят впечатление оригинальных произведений. Переводы 3-го периода менее всего зависят от синтаксиса оригинала, часто даже перефразируют его, чтобы более точно выразить смысл, следуя нормам араб. языка.

Агиография составляет значительную часть копто-арабской лит-ры





и включает как переводные, так и оригинальные произведения. Большинство из них остаются неизданными и неизученными.

Для христиан, проживающих в долине Нила, наиболее характерна следующая очередность версий агиографических памятников: [греческая] — коптская — арабская — эфиопская. Выявление этой генетической зависимости переводов имеет большое значение для изучения копт. агиографической лит-ры, поскольку мн. копт. тексты либо утеряны, либо сохранились в виде фрагментов, и их полные араб. и эфиоп. версии являются единственным источником реконструкции утраченных произведений или ориентиром для идентификации и правильного расположения копт. фрагментов. Примерами таких памятников могут служить араб. Житие Иоанна, игум. Скитского (копт. оригинал утрачен), Житие аввы Иеремии (копт. фрагменты в ркп. Chester Beatty. copt. 829 возможно правильно расположить благодаря сопоставлению с араб. Житием из мелькитского Миналогия (Sinait. arab. 405)), Житие Севира Антиохийского, приписываемое Афанасию Антиохийскому (от копт. оригинала сохранились лишь неск. фрагментов, есть также эфиоп. версия). Эфиоп. переводы, сделанные с арабского (зависящего или не зависящего от копт. и греч. версий), могут служить важным источником для изучения араб. прототипов. Напр., эфиоп. Мученичество Георгия Нового († 978) является переводом с араб. оригинала.

Значительно реже в копто-араб. лит-ре встречаются более сложные схемы зависимости переводов, напр. предполагающие сир. версию. В К. Ц. были центры, в частности мон-рь Дейр-эс-Суриан, где сосуществовали представители сир., копто-араб. и эфиоп. традиций, что способствовало переводу агиографических памятников с одного языка на другой и возникновению неск. араб. редакций одного и того же памятника (Heijer. 2004). Напр., сир. версия Жития прп. Макария Египетского вполне могла быть сделана с коптской или араб. версии. Араб. Житие прп. Макария сохранилось в 2 редакциях: копто-арабской (предположительно пер. с коптского) и мелькитской (предположительно пер. с греческого). Благодаря переводческой деятельности эфиоп. монахов, про-

живавших в егип. мон-рях, был создан ряд переводов с эфиопского на арабский. Известно, что араб. перевод эфиоп. Жития Такла Хайманота (Paris. arab. 284) был отправлен копт. патриарху Гавриилу VII эфиоп. негусом *Галавдевосом*.

Копто-араб. агиографические памятники можно разделить на ряд групп в зависимости от главного героя. Первую группу составляют те, кто упоминается в ВЗ и НЗ. Им посвящена как обширная апокрифическая лит-ра, так и произведе-



Разворот из богословско-агиографического сборника.

XIX в.

(Mingana. Chr. arab. 71.

Fol. 7v — 8)

ния агиографического характера, написанные в жанре гомилий. Цикл, связанный с пребыванием Св. Семейства в Египте, включает по меньшей мере 5 памятников на араб. языке: «Слово о церкви Св. Семейства на горе Коскам» Псевдо-Феофила Александрийского, гомилию о церкви Скалы Псевдо-Тимофея Элура, гомилию о пришествии Св. Семейства в Египет Захарии, еп. г. Саха (VII в.), 2 гомилии на ту же тему Кириака, еп. Эль-Бахнасы (Оксирина). Житие Иоанна Предтечи в копто-арабской рукописной традиции нередко объединяется с др. чтениями, посвященными ему, и также имеет форму гомилии, как, напр., в ркп. Vucur. Acad. Romana. orient. 365, 1786 г. Т. н. Мученичества апостолов являются одними из древнейших памятников копто-арабской литературы, переведенными с коптского не позднее X в. (датировка по ркп. Argentor. 4225). Особенно почитается коптами основатель Александрийской Церкви ап. Марк. Ему посвящена копт. гомилия, приписываемая Севиру, еп. Настаравы (IX в.), переведенная на арабский Марком, еп. Сахи и Эль-Махаллы.

Для копт. и копто-араб. агиографии характерен акцент на почита-

нии мучеников, как древних, так и новых, что, в частности, выразилось в летосчислении копт. календаря от начала «эры мучеников», т. е. от 284 г., когда к власти пришел имп. *Диоклетиан*. Многие из почитаемых в коптской среде мучеников (Георгий, Феодор и др.) не имеют отношения к Египту; араб. агиографические памятники, посвященные им, зависят от более древних греч. и копт. мученичеств. В позднейших араб. переводах эти мученичества нередко дополняются рассказами о чудесах, происшедших в Египте в том или ином центре почитания святых, или об освящении

церквей, построенных в их честь. В период после ислам. завоевания широкое распространение текстов о мучениках стало

одним из первых шагов в борьбе против араб. ассимиляции. В наст. время, если не считать текстов, помещенных в Синакаръ К. Ц., изданы и изучены лишь некие переводные древние мученичества и гомилии копто-араб. происхождения или имевшие хождение в копт. среде, в частности: Мученичества Мины и Арефы; гомилия в честь мч. Юлия Кбахсского (Акфахсского), приписываемая свт. Александру Александрийскому; гомилия в честь мучеников Гесия и Исидора; энкомий в честь мч. Клавдия Антиохийского Константина, еп. Асьютского, и др.

Особую группу составляют тексты о копт. мучениках V–VII вв., пострадавших от визант. халкидонитских властей, а также о новомучениках X–XVI вв., убитых мусульманами за действительное или предполагаемое отречение от ислама. Лишь небольшая часть этих мученичеств переведена с коптского или эфиопского, в основном они составились на араб. языке. Только некоторые из них были предметом изучения: Мученичество пахомианского мон. аввы Хамая (V в.); Мученичество Иоанна аль-Джаухари, приписываемое Юлию Акфахсскому; Мученичество Афанасия из Климсы (пер. с эфиопского). Подавляющее





число памятников этой группы остается неизданным: Мученичества Георгия Нового; Булуса аль-Хабиса (XIII в.); 49 мучеников, пострадавших от мусульман при патриархе Матфее I (1378–1408); Салиба († 1512); Михаила ат-Тухи († 1523); Юханны ан-Нумруси († 1562); Юханны аль-Кальюби († 1582) и др. (о новомучениках см.: *Meinardus O. F. A. Coptic Saints and Pilgrimages. Cairo; N. Y., 2002. P. 51–61*).

Корпус агиографической лит-ры, посвященный аскетам, включает жития как подвижников IV–V вв., почитаемых в других христ. традициях, так и копт. монахов VI–XIV вв., придерживавшихся офиц. доктрины К. Ц. Предметом отдельных исследований стали копто-араб. версии Житий Арсения Великого, Макария Великого, Моисея Мурина, Иоанна Колова (последнее приписывается Захарии, еп. г. Саха), Даниила Скитского, Иеремии Саккарского, Иоанна Скитского, Павла Таммского, Самуила Каламунского и др. Ряд поздних житий копт. подвижников изначально был написан на араб. языке. Они, как правило, содержат рассказы о многочисленных чудесах, в основном посмертных, а также о явлениях святых тем, кто просили у них помощи, в т. ч. мусульманам. Жития XIV в. часто носят полемический характер: в них нередко помещены диалоги святых с копт. знатью (арахина), исламизированными коптами (масалима) и мамлюкскими чиновниками. К наиболее значимым памятникам этой группы относятся составленные в XV в. Жития Барсума аль-Эриана († 1317; копт. версия предположительно является пер. с арабского), Маркуса аль-Антуни († 1386) и его ученика Ибрахима аль-Фани († 1396), Анбы Рувайса (Фурайджа; † 1404) и др.

Араб. жития епископов немногочисленны и в основном представляют собой переводы с коптского или сирийского. Имеются исследования о Житиях Диоскора Александрийского и Писентия Кебтского, о Похвальном слове в честь Макария, еп. Ткоу, и др. Жизнеописания первоиерархов в составе «Истории Александрийских патриархов» по жанру относятся скорее к историческим биографиям, чем к агиографическим памятникам, хотя в некоторых из них, в частности в Житии патриарха Матфея I, имеются ярко вы-

раженные агиографические черты (рассказы о чудесах и видениях).

В кон. XII в. в К. Ц. проявилось стремление к систематизации агиографического наследия и его адаптации для нужд богослужения. К этому периоду относится составление первых версий копто-араб. Синаксаря (изд.: SynAlex; SynAlex (Forget)). Как и мелькитские, он создавался в течение долгого периода, имел неск. редакций (сравнительную таблицу содержания см.: *Meinardus. 1963/1964*) и продолжает пополняться до настоящего времени. Памятник включает 2 части, соответствующие 2 половинам церковного года, и известен в 2 основных редакциях. Более древняя, верхнеегипетская (кон. XII — нач. XIII в.), включает материал копт. происхождения и сохранилась только в неск. рукописях. В более распространенной, нижеегипетской, редакции 1-я и 2-я части года имеют, по-видимому, разное происхождение (древнейшая рукопись 1-й части — 1340 г.). Эта редакция легла в основу эфиоп. Синаксаря (переведен на геэз ок. 1400 мон. Симоном из мон-ря прп. Антония Великого). Абу-ль-Баракат считал, что Синаксарь составил Бутрус Савирус аль-Джамиль, еп. Малиджа (XIII в.). Мн. рукописи, содержащие 2-ю часть, приписывают Синаксарь Михаилу, еп. Атриба и Малиджа (известен в 40–50-х гг. XIII в.). Исследователи относят процесс пересмотра и стандартизации текста обеих частей к периоду между 1317 и 1354 гг. Ни одно из существующих изданий не делает четкого разграничения между 2 редакциями. В посл. Синаксарь пополнялся текстами о новых святых и важных событиях в жизни К. Ц.; старые материалы подвергались лит. обработке, имеющей целью адаптировать текст для литургического использования. Одним из источников таких дополнений и изменений, возможно, была поздняя редакция эфиоп. Синаксаря. Яркой характеристикой копто-араб. Синаксаря является акцент на почитании мучеников древней Церкви, особенно пострадавших во время гонения имп. Диоклетиана, хотя в нем можно найти значительное число памятней святых более позднего периода, в т. ч. исламского, а также имена почти всех копт. патриархов от Вениамина I до Иоанна VI. Сведения Синаксаря о днях памяти тех или иных святых могут быть до-

полнены данными минологиев древнейших копто-араб. богослужебных Евангелий (*Les Ménologies des Évangélistes coptes-arabes / Éd., trad. F. Nau. P., 1913. (PO; T. 10. Fasc. 2)*), а также календаря Абу-ль-Бараката (*Le Calendrier d'Abou'l-Barakat / Éd., trad. E. Tisserant. P., 1915. (PO; T. 10. Fasc. 3)*).

Оригинальная копто-арабская литература: начальный период (X — 1-я пол. XII в.). Возникновение оригинальной копто-араб. литературы обычно связывают с Севиром ибн аль-Мукаффой, еп. Эль-Ашмунейна (Гермополя; † после 987), первые сочинения к-рого датируются 50-ми гг. X в. Однако еще ок. 925 г. копт. Абу Исхак ибн Фадл-аллах составил «Трактат о воскресении в конце времен согласно изречениям пророков» (*Graf. Geschichte. Bd. 1. S. 320–321*). Список произведений, приписываемых Севиру ибн аль-Мукаффе, приводится в «Истории Александрийских патриархов» (20 сочинений) и в «Светильнике...» Абу-ль-Бараката (26 сочинений). Они охватывают разные жанры и темы и в той или иной степени связаны с антиисламской полемикой; значительная их часть утрачена. Среди сохранившихся трудов выделяются: «Книга Соборов» (и добавление к ней) — богословско-историческое сочинение, написанное в опровержение «Хроники» Саида ибн Битрика (мелькитского патриарха Евтихия Александрийского); Толкование Символа веры; антимусульм. трактат «Светоч разума»; догматический флорилегий «Книга драгоценной жемчужины, или Книга изъяснения о вере вкратце» — объяснение вероучения и обрядов коптов; «Чин священства» — объяснение литургии и таинств; этико-аскетический трактат «Лекарство против скорби и врачевство от печали»; ряд писем и трактатов полемического и нравоучительного характера. Другом Севира ибн аль-Мукаффы был мон. *Вадих ибн Раджа*, к-рый разделял его интерес к апологетической и полемической лит-ре.

Примерно в 973–975 гг. был составлен анонимный «Христологический трактат» (*al-Maqāla al-masīhiyya*), иногда приписываемый фатимидскому халифу аль-Муиззу и частично сохранившийся в рукописи XV в. (Paris. arab. 131. Fol. 87v — 89v), среди фрагментов, найденных в *Каирской генизе*, а также





в составе маронитского Номоканона (*Kitāb al-hudā*). Автор трактата скорее всего был коптом; он рассматривает вопрос о необходимости Воплощения как самопроявления Божества, используя при этом ряд коранических терминов, а также эзотерическую мусульм. лексику.

В XI в. число богословских произведений было относительно невелико, все они носили катехизический или полемический характер. Обращенный егип. еврей Абд аль-Масих аль-Исраили известен как автор ряда текстов, имеющих целью обращение в христианство его бывших единоверцев. В кон. XI в. была написана «Книга разъяснения» (*Kitāb al-iqāh*), ошибочно приписываемая Севиру ибн аль-Мукаффе, — катехизическое сочинение, доступно объясняющее христианам, не владеющим коптским языком, основные христ. догматы (о Пресв. Троице, о Воплощении, об Искуплении) и обычаи (молитва, пост). Оригинальное название, по-видимому, не сохранилось; в древнейшей рукописи (Paris. arab. 170, XIII в.) трактат не имеет заголовка, вместо него приводятся 12 вопросов о вере. Автором трактата, вероятно, был копт. монах; по стилю и содержанию произведение значительно отличается от подлинных произведений Севира. Не исключено, что последний мог написать трактат с таким же названием, который впосл. был утрачен. «Книга разъяснения» была издана в 1925 г. в Каире под названием «Драгоценная жемчужина о разъяснении веры» (*ad-Durr at-tamīn fī iqāh addīn*), к-рое ошибочно отождествляет ее с известным флорилегием Севира ибн аль-Мукаффы. Судя по большому количеству рукописей, содержащих «Книгу разъяснения», это сочинение играло значительную роль в катехизации арабоязычных христиан, в т. ч. за пределами копт. общины. В XIV в. был сделан мелькитский пересмотр оригинального текста (опущены последние 4 главы, в т. ч. гл. 10, изъясняющая копт. христологию), получивший распространение в Сирии под именем свт. Иоанна Златоуста. Сочинение также было переведено на эфиопский язык под названием «Книга Севира» (መጽሐፍ ሳዊርስ).

XI век считается временем зарождения копто-араб. историографии, главным памятником к-рой является «История Александрийских пат-

риархов». Согласно совр. исследованиям, инициатива ее создания принадлежала александрийскому диак. Мавхубу ибн Мансуру ибн аль-Муфарриджу († ок. 1100); усилиями дальнейших продолжателей она была доведена до 1-й пол. XX в.

Раннее возрождение (2-я пол. XII — нач. XIII в.). Период упадка власти Фатимидов (3-я четв. XII в.) характеризуется как начало расцвета («pre-renaissance» в терминологии А. Сидаруса) копто-араб. литературы и культуры. Достигнутое адм. единство Ближ. Востока стало главным фактором общности интеллектуальной жизни от Египта до Ирака, стимулировало обмен идеями между различными регионами и конфессиями.

Вероятно, ко 2-й пол. XII в. следует относить составление философско-богословского труда Джирджиса ибн Бахума аль-Мутатабиба «Сумма» (*Maǧmūʿ*), длинный отрывок из которого приводится в философско-богословской энциклопедии Абу Шакира ибн ар-Рахиба († ок. 1290; см. *Бутрос ибн ар-Рахиб*) «Книга доказательства» (кн. VII, гл. 22). Наиболее крупными полемистами этого периода являются Марк ибн аль-Кунбар и Михаил, митр. Дамиеттский, между которыми имел место спор по вопросу о совершении таинств в К. Ц. Марк ибн аль-Кунбар, перешедший впосл. в мелькитскую Церковь, известен прежде всего как харизматичный проповедник, переводчик с коптского на арабский и автор ряда экзегетических и богословских сочинений. Он критиковал установившуюся в К. Ц. практику молчаливой исповеди (над кадилом), выступал за регулярное исповедание грехов перед священником или духовным учителем, исполнение епитимии, частое причащение (только после исповеди). Несмотря на негативное отношение к Марку, проповедуемые им идеи получили распространение в К. Ц. как при его жизни, так и в ближайшие десятилетия после его смерти. Они выражены гл. обр. в его «Книге учителя и ученика» (*Kitāb al-muʿallim wa-t-tilmīd*), небольшом катехизисе о духовной жизни, состоящем из 8 вопросов, а также в ряде схожих по форме трактатов, преимущественно анонимных, для которых «Книга...» послужила источником, как-то: «Десять глав» (кон. XI — нач. XII в.);

«Десять вопросов, или Книга учителя и ученика» (10 глав; 1-я пол. XII в.); «Книга исповеди, или Книга учителя и ученика» (22 главы; XIII в.; составил патриарх Кирилл III ибн Лаклак при участии Булуса аль-Буши и аль-Асада ибн аль-Ассаля); «Книга глав» (33 главы; XIII в.).

Главным оппонентом Марка ибн аль-Кунбара и мелькитов в целом выступил Михаил, митр. Дамиеттский. В трактате «Отличительные обычаи коптов» (*Al-ʿādāt allatī yatamaayuzu bihā al-aqbāt*), а также в его сокращенном варианте «Десять канонов» он старался оправдать практику молчаливой исповеди. Этой же теме посвящено его письмо, адресованное Марку ибн аль-Кунбару после его перехода к мелькитам, отчет о жизни и об учении Марка в составе «Истории церквей и монастырей Египта», а также анонимный «Трактат об отказе от обязательной исповеди», сохранившийся в рукописи XIII–XIV вв. (Vat. arab. 145). Михаилу Дамиеттскому приписывается также антиислам. апология христианства «Послание учителю мусульман» и несохранившийся христологический трактат «Желание одного [человека] обрести спасение и избавление в день воздаяния», который, вероятно, был написан в контексте полемики с мелькитами.

Видным представителем полемической лит-ры данного периода является Бутрус Савирус аль-Джамиль, еп. Малиджа. Его трактат «Книга воссияния» (др. название: «Книга о разделении, или ересях») содержит полемику с мелькитами (рум), латинянами (фирандж = франки), армянами и несторианами; основной акцент делается на христологии и литургических различиях. Соч. «Книга доказательства» (др. название: «Книга разъяснения») направлено против христиан-отступников, принявших ислам. Бутросу аль-Джамилю приписывается также Похвальное слово (мадих) в честь Севира Антиохийского, Завещание (васийя), адресованное одному из учеников, и 1-я часть Синаксаря К. Ц.

Догматическая и нравоучительная лит-ра этого периода представлена трактатом «Сад отшельника и утешение монаха» Симана ибн Калиля. Это сочинение, написанное рифмованной прозой (садж), является компендиумом догматического





и нравственного богословия, к-рый имел хождение во всех арабоязычных христ. традициях. В кон. XIII в. отрывки из него были объединены под названием «Блаженные обычаи и духовные образцы» (*al-Ādāb at-ṭūbāniyya wa-l-amṭāl ar-rūḥāniyya*). В XVII в., еще до издания араб. оригинала, «Сад отшельника...» был переведен на лат. язык.

В XII в. появляются первые сочинения экзегетического характера, опиравшиеся на ряд традиц. толкований (тафсир) св. отцов. В К. Ц. широко использовался комментарий на Пятикнижие Марка ибн аль-Кунбара. Его копии, как правило, анонимны либо приписаны свт. Кириллу Александрийскому или прп. Ефрему Сирию. Пространная редакция комментария распространена у сирийцев и особенно ценится у маронитов в составе литургического сб. «Фенкито». Марку ибн аль-Кунбару приписывается также сочинение «Указателя» (*ad-Dallāl*) — библейского лекционария на весь год. В кон. XII в. неизвестным автором была составлена евангельская гармония, отличающаяся от араб. Диатессарона несторианина Абу-ль-Фараджа Абдаллаха ибн ат-Тайиба (*Graf. Geschichte. Bd. 2. S. 338*). Она следует традиц. копт. делению на 127 частей; после вступления (пролога Евангелия от Иоанна) следует текст Евангелия от Матфея, а не от Луки. Симан ибн Калиль является автором 2 экзегетических произведений: Толкования на Евангелие от Матфея (68 глав в виде *катены* из сочинений св. отцов) и Введения к Псалтири, в к-ром впервые в копто-араб. лит-ре дается пример филологического анализа библейского текста.

В историографию периода внесли вклад продолжатели Мавхуба ибн Мансура в деле составления «Истории Александрийских патриархов»: Юханна ибн Саид ибн Кулзуми, который также составил т. н. «Книгу эпакт» о вычислении даты Пасхи (отрывок сохр. в 26-й гл. «Книги историй» Абу Шакира ибн ар-Рахиба), патриарх Марк III и Маани Абу-ль-Макарим ибн Баракат, уделявшие большое внимание описанию политических событий эпохи.

Во 2-й пол. XII в. началось составление «Истории церквей и монастырей Египта и соседних земель». Произведение разделено на 3 части в зависимости от описываемого регио-

на: 1) Каир и Дельта Нила; 2) земли к югу от столицы, Ср. и В. Египет, Нубия, Эфиопия, страны Магриба и Андалусия; 3) Синай и Ближ. Восток вплоть до Ирака, Анатолия, Средиземноморье вплоть до Рима. Большая часть текста была издана в 1895 г. под именем Абу-Салиха аль-Армани (Армянина), который на самом деле был лишь собственником рукописи, содержащей одну из редакций, а также автором добавлений к ней, касающихся Армении. По предварительным выводам совр. исследователей, «История...» является коллективным трудом, имеющим неск. редакционных слоев. Основной и самый древний текст датируется примерно 1160–1220 гг.; инициатором его составления был коптский свящ. Абу-ль-Макарим († после 1204). Сочинение имеет форму земельного кадастра (хитат) и топографического справочника, содержащего информацию о церквях и мон-рях той или иной местности (строительство, разрушение, восстановление, архитектура, художественное оформление, местные агиографические легенды и т. д.). Составители активно использовали «Историю Александрийских патриархов», мелькитские источники и труды по меньшей мере 5 мусульм. историков, в т. ч. ат-Табари и Абд ар-Рахмана ибн Абд аль-Хакама.

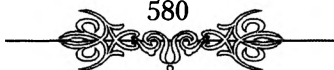
Постепенное угасание копт. языка как языка лит-ры стимулировало филологические исследования в копто-араб. среде. До сер. XIII в. деятельность коптов в этой области ограничивалась лишь стремлением поддерживать традиционный лексикографический состав копт. языка. В XIII в. начинают появляться первые араб. грамматики копт. языка, копто-араб. и греко-копто-араб. словари. Абу Шакир ибн ар-Рахиб упоминает в копт. грамматике, что он использовал словари, составленные более ранними авторами: Марком, еп. г. Саха, и Ибн ар-Раххалем.

«Золотой век» (XIII — 1-я пол. XIV в.). Несмотря на сложную политическую ситуацию в Египте (5-й и 7-й крестовые походы, начало правления мамлюков, неск. военных кампаний в Сирии против монголов), в XIII в. появилось много разнообразных произведений копто-араб. лит-ры, в т. ч. энциклопедического характера. Авторы этого периода нередко использовали труды, идеи, стиль и научные методы мусульм.

писателей в области историографии, права, грамматики и лексикографии. Как и сирийцы (вост. и зап. традиций), копт. богословы высоко ценили труды мусульм. философа Фахр ад-Дин ар-Рази. В поэтическом творчестве часто имитировали ритмическую структуру арабо-мусульм. поэзии. Лит-ра данного периода не ограничивалась только религ. сферой, затрагивала др. области интеллектуальной жизни (медицину, философию, естествознание, математику, филологию, всемирную историю и т. д.).

Усиленные меры, направленные на активизацию интеллектуальной и культурной деятельности К. Ц., были приняты патриархом Кириллом III ибн Лаклаком (1235–1243) и его окружением (*Абу-ль-Хайр ибн ат-Тайиб*, Булус аль-Буши и др.). Интеллектуальное возрождение стало возможным также благодаря исключительным личным качествам отдельных деятелей К. Ц., в частности представителей 4 семейств: Ассалидов (Аулад аль-Ассаль), Амидов (Бану-ль-Амид), Калилей (Бану Калиль) и Мухаддабов (Бану Мухаддаб) (*Sidarus. Families of Coptic Dignitaries. 2013. P. 189–208*).

Продолжала активно развиваться копто-араб. историография. Наряду с дополнениями к «Истории Александрийских патриархов» появились сочинения, подробно излагающие гражданскую историю Египта. Юсабу, еп. Фувы († между 1257 и 1271), приписывается составление хроники «Имена коптских египетских патриархов Александрии от апостола Марка до последнего из них», известной также как «История отцов-патриархов» (изд. в Каире в 1987?) и дошедшей в составе более поздней компиляции, доводящей хронику до Патриаршества Иоанна XVI (1676–1718). Наиболее древняя часть «Истории отцов-патриархов» считалась произведением еп. Юсаба, но в наст. время его авторство поставлено под сомнение, т. к. ни одна рукопись, содержащая сочинение, не упоминает имя автора, а в тексте хроники он лишь дважды выступает в качестве рассказчика; во всех остальных местах о нем говорится в 3-м лице. Биография патриарха Кирилла III, современником к-рого был Юсаб, представляет собой часть Жития, составленного Юханной ибн Вахибом и помещенного в состав «Истории Алек-





сандрийских патриархов» (в «Истории...» Юсаба имя Юханны ибн Вахиба удалено, описываются только события 1235–1239 гг.). Т. о., есть основания полагать, что еп. Юсаб не был автором «Истории отцов-патриархов» и что она была составлена неизвестным компилятором, современником патриарха Иоанна XVI, который задействовал «Историю Александрийских патриархов» Мавхуба ибн Мансура ибн Муфарриджа и др. источники XII–XIII вв., в т. ч. авторства еп. Юсаба.

Среди исторических хроник сер. XIII в. особо выделяется «Книга историй» Абу Шакира ибн ар-Рахиба. В XV в. она была переведена на эфиоп. язык и оказала большое влияние на эфиоп. лит.-ру. Примерно треть этого сочинения посвящена описанию различных систем датировки исторических событий и религиозных праздников по тем или иным календарям (арабо-мусульманскому, еврейскому, персидскому, греческому, римскому, византийскому, сирийскому и коптскому) с указанием на астрономические принципы организации хронологических систем. В основной части труда предлагается обзор всемирной истории, а в качестве отдельного приложения дан краткий исторический и догматический обзор 3 первых Вселенских Соборов.

Известный копт. чиновник аль-Макин Джирджис ибн аль-Амид (Старший; † после 1280; см. в ст. *Макин*) является автором гражданской истории «Благословенное собрание», в к-рой практически не уделяет внимания описанию церковных событий. Первая часть труда, посвященная всеобщей истории от сотворения мира до 620 г., остается неизданной. Вторая часть, известная как «История мусульман», охватывает период от возникновения ислама до начала правления мамлюкского султана Бейбарса (1260). Она была издана в 1625 г. по 1 рукописи с переводом на лат. язык и стала, т. о., первым историческим произведением на араб. языке, получившим распространение в Европе.

Копт. историки XIV в. в еще большей степени находились под влиянием стиля, методов и фактологии ислам. историографии, вплоть до того, что участвовали в составлении мусульм. хроник. Так, Абу-ль-Баракат († 1324) помогал мамлюкскому эмиру Рукн ад-Дину Бейбарсу аль-

Мансури в составлении компиляции по истории ислама «Суть мысли об истории хиджры» (*Zubdat al-fikra fi tāriḥ al-ḥiḡra*) и позднее создал эпитому этого произведения. Копт. писатель Фадлаллах ибн ас-Сукаи († 1325/26) составил продолжение истории Ибн аль-Амида Старшего, охватив события 1260–1320 гг. и изложив их в том же стиле, с упором на гражданскую историю. Ему также приписывается сокращенная версия (ныне утерянная) биографического словаря «Некрологи знатных лиц» (*Kitāb wafayāt al-a'yān*) мусульм. писателя Ибн Халликана (ум. в 1282), а также продолжение этого сочинения (1325–1326). Копт. историк Муфаддаль ибн Аби-ль-Фадаиль известен как автор соч. «Правильный порядок и уникальная жемчужина о том, что [касается периода] после «Истории» Ибн аль-Амида» (*an-Nahḡ as-sadiḍ wa-d-durr al-farid fimā ba'd Tāriḥ Ibn al-'Amid*), написанного в 1358 г. как продолжение «Благословенного собрания» Ибн аль-Амида. Автор описывает светскую историю Египта и Сирии в 1260–1341 гг., широко используя мусульм. хроники; он лишь кратко упоминает о выборах копт. патриархов, не приводя сведений об их жизни.

Копт. писатели золотого века сумели реализовать совершенно новые подходы в области филологических исследований. На араб. языке появляется ряд грамматик (мукадима, букв. — «предисловие», от названия начальной части 1-й известной грамматики), подробно излагающих структуру и лексику коптского языка. Первый импульс к развитию подобного рода лит.-ры дал Иоанн, еп. Саманнуда (Юханна ас-Саманнуди), составивший грамматику бохайрского диалекта, которая послужила моделью по крайней мере еще для 4 бохайрских грамматик, считающихся классическими: «Источника познания» Ибн Катига Кайсара; грамматики аль-Асада ибн аль-Ассаля; грамматики «аль-Кифайа» (букв. — «удовлетворительная») аль-Ваджиха Юханны аль-Кальюби; грамматики ат-Тики ибн ад-Духайри (Христула), митр. Дамьеттского. Не зависит от труда Юханны ас-Саманнуди небольшая грамматика Абу Шакира ибн ар-Рахиба (1263–1264). Первоначальные оригинальные редакции большинства грамматик содержали изложе-

ние основ бохайрского диалекта, использовавшегося в богослужении. Впоследствии неизвестными компиляторами, а иногда самими авторами были составлены версии, ориентированные на саидский диалект, и смешанные бохайрско-саидские редакции. Наиболее полной и развитой средневековой саидской грамматикой является «Ожерелье [правил] составления [текстов] по науке истолкования» (*Qilādat at-tahrīr fi 'ilm at-tafsīr*) Афанасия, еп. Куца (ок. 1360–1375). Имеются также ее бохайрская адаптация и комментарий еп. Афанасия на саидскую редакцию.

В сер. XIII в. появляется ряд копто-араб., греческо-копто-араб. и греческо-араб. лексикографических словарей, носящих название «Лествица» (*as-Sullam*; лат. *Scala*). Оно происходит, по-видимому, от известного греко-саидско-араб. глоссария из рукописи Paris. сорт. 44, греч. название к-рого (Βιβλίον τῶν βαθμῶν — Книга ступеней; лат. *Liber graduum*) было переведено на арабский как «Лествица ступеней» (*Daraḡ as-sullam*; *Scala graduum*). Согласно анонимному прологу к этому глоссарию, лексические элементы словаря воспринимались как ступени мысленной лестницы, ведущей к трону познания священных текстов. Юханна ас-Саманнуди считается составителем 1-го бохайрско-араб. глоссария «Церковная лествица» (*as-Sullam al-kanā'isī*; *Scala ecclesiastica*), к-рый широко использовался на практике при переводах библейских и литургических текстов. Наибольшее распространение получили 3 глоссария: алфавитный (по последнему слогу) бохайрско-арабский рифмированный глоссарий аль-Мутамана ибн аль-Ассаля (*as-Sullam al-muqaffā*; *Scala rimata*) и тематические словари, следующие принципам построения древнеегипетских ономастических глоссариев эпохи фараонов: «Великая лествица» (*as-Sullam al-kabīr*; *Scala magna*) Абу-ль-Хайра ибн ат-Тайиба и «Великая лествица» Абу-ль-Бараката (перечень известных грамматик и «лествиц» см.: *Sidarus. La tradition*. 2000).

Составление грамматик и словарей было во многом связано с переводами с коптского на арабский книг Свящ. Писания. Большинство копт. филологов являлись в то же время выдающимися экзегетами и переводчиками библейских текстов.





Систематическое изучение Библии, в т. ч. в текстологическом и герменевтическом аспектах, в этот период достигло наивысшего развития. В XIII в. не просто делали новые переводы, но занимались установлением критического текста араб. ВЗ и НЗ с учетом переводов разных арабоязычных традиций (напр., перевод Четвероевангелия аль-Асада ибн аль-Ассаль), что в итоге привело к созданию стандартного текста («арабской Вульгаты») для многих книг Свящ. Писания. Это в свою очередь стимулировало развитие компилятивной экзегетики, основанной как на святоотеческих толкованиях, так и на новых арабских комментариях неоптских авторов. Особый интерес коптские писатели этого периода проявляли к книгам Апостол и Апокалипсис. Ибн Катиб Кайсар известен как автор арабского перевода Посланий ап. Павла, а также толкований на Послания ап. Павла, Соборные послания, Деяния св. апостолов и Апокалипсис. Бутрус ас-Садаманти († после 1260) составил небольшое «Введение в герменевтику», Комментарий на Апокалипсис, трактат «Уточнение о страданиях Господа Христа» (*at-Taṣḥīḥ fī ālām as-Sayyid al-Masiḥ*), представляющий собой толкование на отдельные места Евангелия. Будусу аль-Буши († ок. 1250) приписывается Комментарий на Апокалипсис, послуживший источником для позднейших толкователей, а также Комментарий на Послание к Евреям. Ему принадлежит ряд проповедей экзегетического характера: 8 гомилий на Господские и Богородичные праздники и гомилии на пост Спасителя (3 из них были включены в большие гомилетические сборники наряду с проповедями св. отцов). Аль-Мутаман ибн аль-Ассаль написал Толкование на Послания ап. Павла и ряд экзегетических проповедей. Известны несколько экзегетических компиляций, призванных облегчить понимание священного текста. Так, Абуль-Хайр ибн ат-Тайиб составил сборник гомилий свт. Иоанна Златоуста на Евангелия, приспособленных для литургического использования. «Книга исцеления» (*Kitāb aṣ-ṣifā'*) Абу Шакира ибн ар-Рахиба (1267–1268) представляет собой антологию древних экзегетических сочинений, изъясняющих прообразы Христа в Библии.

В богословской лит-ре рассматриваемого периода на смену довольно простым трактатам дидактического, пастырского и апологетическо-полемического характера приходят сочинения, основанные на использовании логики и философии (в некоторой степени эта направленность проявлялась уже в трудах Севира ибн аль-Мукаффы). Во многом это было связано с распространением практики публичных религ. диспутов, а также с влиянием мусульм. схоластической теологии (см. *Калам*), в особенности крупнейшего ее представителя Фахр ад-Дина ар-Рази (1149–1209). Одним из ранних примеров копт. спекулятивного богословия является трактат «Противоядие для умов о науке основ» (*Tiryāq (Diryāq) al-'uqūl fī 'ilm al-uṣūl*), главное догматическо-нравственное сочинение коптского чиновника и врача свящ. Абу-ль-Хайра ибн ат-Тайиба. Оно было написано предположительно по заказу айюбидского везира, который просил автора составить краткое объяснение основ христианства, дав ответы на вопросы, заданные мусульманами. Автор рассматривает темы единства и троичности Бога, христологии, почитания икон и креста, таинств Крещения и Евхаристии, а также нравственные вопросы в основном с помощью логической аргументации, путем анализа различных религ. и философских систем, с использованием ряда мусульманских богословских терминов и частых ссылок на произведения аль-Газали, Маймонида и Фахр ад-Дина ар-Рази. Подобные принципы аргументации и построения догматической системы получили наибольшее развитие в сочинениях ас-Сафи ибн аль-Ассаль († до 1260), который по праву может быть признан самым оригинальным средневековым представителем копто-арабского богословия. В полемических трактатах ас-Сафи дает аргументированные ответы на мусульманские опровержения христианских верований, излагая учение о Св. Троице, объясняя в деталях различные формы христологии (яковитов, мелькитов и несториан), доказывая подлинность Евангелия и опровергая утверждения мусульман о том, что пророчества о Мухаммаде находятся в Библии. Ас-Сафи, как правило, называет имена своих оппонентов и ссылается на источники своего богословия (Яхья

ибн Ади, Ибрахим ибн Авн, свт. Иоанн Златоуст, Абдаллах ибн ат-Тайиб, *Ибн Сина*, Фахр ад-Дин ар-Рази и др.).

В рассматриваемый период происходит процесс систематизации богословского учения К. Ц., к-рый приводит к появлению ряда богословских «сумм» — сочинений энциклопедического характера, включающих как изложение основ догматики, так и обширные сведения из области канонического права, литургики, аскетики, церковной истории, филологии, естественных наук, медицины и др. сфер интеллектуальной деятельности. Среди эрудитов XIII в. особо выделяется аль-Мутаман ибн аль-Ассаль, автор крупнейшей копт. энциклопедии «Свод основ религии и внятная суть достоверного знания». В 1270–1282 гг. Абу Шакир ибн ар-Рахиб составил «Книгу, [содержащую] свидетельство о совершенных канонах и находящихся в пренебрежении нормах» из 50 глав-вопросов (масала), одна часть к-рых посвящена догматике, другая — церковной дисциплине; сохранилось неск. автографов этого сочинения. Др. крупнейшая энциклопедия была составлена Абу-ль-Баракатом под названием «Светильник во тьме, книга изложения церковной службы». Ее 7-я гл. представляет собой уникальный каталог биографий и сочинений христ. писателей различных конфессий, доступных на арабском языке в переводах с греческого, сирийского и коптского, а также оригинальных арабоязычных богословов до XIV в.

В меньшей степени элемент энциклопедизма проявляется в сочинениях более поздних авторов. Юхана ибн Аби Закария ибн Сабба († сер. XIV в.) составил небольшой экклезиологический флорилегий «Книга драгоценной жемчужины о церковных науках» (*Kitāb al-ḡawhara an-nafisa fī 'ulūm al-Kanisa*), который носил популярный характер и сильно уступал уровню первых энциклопедистов. Труд аль-Макина Джирджиса ибн аль-Амида Младшего († после 1398; см. в ст. *Макин*) «Более обширная всеобъемлющая книга» (*al-Ḥāwī al-mustafād*; название происходит от соч. «Всеобъемлющая [книга]» (*al-Ḥāwī*) мусульм. медика Абу Бакра Мухаммада ар-Рази) представляет собой не энциклопедию, а обширный (изд. в 1999–2001 в 4 т.) философско-богословский





трактат, в к-ром с помощью тонкой диалектики, иногда с апологетическим или полемическим уклоном, изложены многие религиозные вопросы, однако автор которого не стремился к систематизации богословского знания.

Интерес копто-арабских авторов к философии и медицине был относительно ограниченным; их лит. творчество в этих областях значительно уступает деятельности арабоязычных христиан, проживавших в Багдаде и Кордове. Несмотря на то что мн. копты были медиками при дворе правителей Египта, сохранилось очень мало медицинских трактатов, написанных копт. авторами, в частности Джирджисом ибн Бахумом аль-Мутатаббимом (2-я пол. XII в.) и аль-Муфаддалем аль-Маджидом ибн Бишром аль-Катибом (XIII в.). Философские трактаты, не связанные непосредственно с богословием, также довольно редки в копто-арабской литературе: «Трактат о душе» аль-Асада ибн аль-Ассаля, «Изложение основ логики» аль-Мутамана ибн аль-Ассаля, «Духовное учение и слова философов» Бутруса ас-Садаманти и ряд др.

В XIII–XIV вв. наибольшего развития достигает копто-араб. религ. поэзия, первые образцы к-рой в виде доксологий, псалмы и богородичнов появляются еще в IX в. В двуязычных бохайрско-араб. литургических рукописях присутствуют как араб. переводы древних копт. гимнов, так и новые песнопения, которые следуют нормам араб. поэзии. В XIII в. возникают копто-араб. дидактические поэмы нелитургического характера, в к-рых в стихотворной форме изложены нормы церковной дисциплины или канонического права, напр. поэмы, написанные в жанре урджуза аль-Асадом ибн аль-Ассалем (о порядке наследования), Афанасием, еп. Куса (о формах и об условиях действительности крещения), и др. Примером нового гимнографического творчества может служить араб. перевод копт. религиозной поэмы «Триадон» (*al-Muṭallat*).

Период упадка (2-я пол. XIV – 2-я пол. XVIII в.). В середине правления мамлюков-Бахритов (1250–1382) начался упадок копто-араб. лит-ры, который продолжился при Бурджитах (1382–1517). Маргинализация коптов в егип. обществе и падение уровня образования привели к тому, что во 2-й пол. XIV–

XV в. лит. творчество копт. христиан представлено в основном лишь церковными летописями (краткие анонимные заметки в составе «Истории Александрийских патриархов»), несколькими аскетическими и агиографическими произведениями, а также пересмотром литургических текстов. Впосл., до кон. XVIII в., в К. Ц. наблюдается почти полное прекращение литературной деятельности. Сохранившиеся памятники этой эпохи — письма, анонимная религ. поэзия, исповедания веры, проповеди.

Унификация копт. богослужения патриархом Гавриилом V (1409–1427) выразилась в пересмотре существовавших литургических практик и составлении сборника правил, ставших обязательными к исполнению во всех коптских храмах («Установление»). В XVI в. наиболее широко представлена лит-ра церковно-практической направленности — казуистические дидактические сочинения, регулирующие практику совершения таинств (крещения, покаяния, брака) и приема вероотступников, наставления монахам патриарха Иоанна XIII (1483–1524), инструкция для настоятелей монастырей некоего аввы Кирилла (1589).

Церковная поэзия XVII в., в особенности гимны и стихи, посвященные Христу и Богородице, во многих случаях являются вольными переводами копт. поэтических текстов с довольно свободным следованием правилам араб. метрики. Биографические сведения о многих поэтах крайне скудны или вовсе отсутствуют. В поздних рукописях сохранилось много анонимных гимнов и стихов, которые трудно датировать. Предположительно в XVII в. с использованием библейского материала был составлен рифмованный гимн «Жизнь Иисуса».

Филологические исследования этого периода ограничиваются сочинениями Юсуфа Абу Дакна (Иосиф Бородатый, *Josephus Barbarus*), копта-эмигранта, занимавшего должность преподавателя вост. языков в Париже, Оксфорде и Лувене. Ему принадлежит трактат о коптах «История яковитов» на лат. языке, еврейско-лат. лексикон, араб. грамматика и словарь. Остается практически неизученной историческая лит-ра эпохи, крупнейшим памятником к-рой является Всемирная

история Юханны аль-Хазика, доведенная до 1612 г. (неизд.).

Литература кон. XVIII–XIX в. Иерархи этого времени уделяли особое внимание окормлению мирян. Патриархи Петр VI (1718–1726), Иоанн XVIII (1769–1796), Марк VIII (1796/97–1809) являются авторами ряда пастырских посланий и нравоучительных проповедей. Сочинения 2 первых объединены в сб. «Книга ступеней» (*Kitāb al-adrāğ*). Патриарх Петр VII (1809–1852) известен как составитель апологетических сочинений, направленных на укрепление веры и нравственности среди народа. При патриархе Марке VIII свящ. Джирджис ибн Кузман перевел на араб. язык т. н. Климентово Восьмикнижие.

Некоторое оживление копто-араб. лит-ры в кон. XVIII — нач. XIX в. связывают с деятельностью главы егип. финансового ведомства Ибрахима аль-Джаухари, комментатора пророческих книг ВЗ, и Юсаба, еп. Джирджи (Гирги) и Ахмима († 1826), создателя сборника, предназначенного для повышения образованности духовенства. В состав сборника вошел 31 трактат (макала) различной тематики, в т. ч. догматико-полемические против мусульман, «франков» (католиков), а также против распространенной среди части эфиопов доктрины «помазания» (см. «Соединения» и «помазания» доктрины) — эту тему поднимал в своих сочинениях и Салама, митр. Аксумский, известный в Эфиопской Церкви как Абуна Салама III (1841–1867). Еп. Юсабу также приписываются сборник толкований на избранные места ВЗ и НЗ и ряд учительных посланий на литургические и нравственные темы. По поручению еп. Юсаба еп. Абдаллах Бутрус Ниматаллах составил толкование на Символ веры.

Мон. Афрам (Ефрем) Адад (псевдоним — монах из Эль-Барамуса), сириец по происхождению, написал многочисленные сочинения просветительского характера: учебник по богословию в 2 ч. (О Боге и Его существенных свойствах; Об «относительных» свойствах Бога, творении, Промысле и составе человека), к-рый, впрочем, не отличается критическим подходом, руководство по пастырскому богословию и аскетике, 2 катехизиса для молодежи, руководство по истории религий для простого народа, беседы о спорных





вопросах триадологии и эсхатологии, пособие по библейской исагогике и др.

Агиографическая литература этого периода ограничивается местными темами (сказания о совр. чудесах Пресв. Богородицы мон. Джирджиса Абу Мансура (в 1709–1715) и о мучениках 1573 и 1582 гг.). Серьезные научные исторические сочинения практически отсутствуют. Небольшие компиляции по истории народа и страны Афрама Адада, Юсуфа Минкарийуса, Тауфика Азуза носят дидактический характер, редко основаны на исторических источниках и лишены критического подхода. Одной из значительных работ является «История коптской нации» (1898, переизд. в 1998) Якуба Нахлы Руфейлы, в к-рой последовательно проводится идея самобытности коптов и их связи с египтянами времен фараонов.

Современный период (XX – нач. XXI в.). В 10–30-х гг. XX в. наибольшего развития достигло творчество одного из самых популярных егип. писателей и влиятельных общественных деятелей своего времени, популяризатора идей социальной эволюции Салама Мусы (1887–1958), а также богослова, лингвиста и историка Абд аль-Масиха Салиба аль-Масуди (1848–1935) и автора «Истории Коптской Церкви» еп. Исидуруса (1867–1942). 1-я четв. XX в. вообще оказалась весьма продуктивной для копт. исторической науки: были опубликованы «Краткое изложение истории Коптской Церкви» Салима Сулеймана (1914), «История Коптской Церкви» диак. Манассы Юханны (1924), библиографический свод «Знаменитые и прославленные копты XIX в.» Тауфика Искаруса (1910–1913). В области церковной литературы большинство публикаций представляло собой работы литургического и гомилетического характера. Наследие самого известного автора 1-й пол. XX в. архидиак. Хабиба Гиргиса (1876–1951) насчитывает более 30 трудов, включая духовные гимны и молитвы.

Строительство совр. гос-ва и появление егип. национализма, а также деятельность иностранных католич. и протестант. миссионеров стимулировали интерес копт. элиты к истории своей Церкви и народа. С кон. XIX до сер. XX в. усилия мирян и духовенства в основном были направлены на обновление цер-

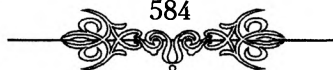
ковной жизни, распространение учения К. Ц., улучшение духовного образования с помощью и под влиянием протестант. церквей (с акцентом на библейских исследованиях). В кон. XIX в. почти все образованные копты являлись воспитанниками школ при протестант. миссиях, жили в Каире и были оторваны в социальном и географическом плане от основной массы менее образованных членов общин, проживавших в В. Египте. Благодаря деятельности церковных ассоциаций, в частности «Общества примирения» (Джамийят ат-тауфик) и основанного Басили Бутрусом «Общества друзей Священного Писания» (Джамийят асдика аль-Китаб аль-мукаддас) число коптских школ в Египте значительно увеличилось. «Общество воскресных школ» (Джамийят мадарис аль-ахад), учрежденное архидиак. Хабибом Гиргисом, активно занималось не только педагогической, но и издательской деятельностью, которая была сосредоточена в 2 центрах: «Доме диаконов» (Байт аш-шаммаса) в Гизе и школе при ц. Пресв. Богородицы в квартале Мухаррам-Бей в Александрии. В 30–40-х гг. XX в. создание лит. и научных трудов перестало быть делом лишь образованной элиты: бóльшую активность начали проявлять молодые люди среднего класса, воспитанные в новых школах. При патриархе Кирилле VI (1959–1971) роль мирян в церковной жизни копт. общин отошла на 2-й план, но в лит. деятельности они продолжали первенствовать.

При Кирилле VI особенно возрос интерес к агиографии, связанный в т. ч. с признанными К. Ц. случаями чудес и явлений Пресв. Богородицы. Эта тенденция сохраняется и в наст. время. Значительная часть переводов и вновь составленных житий нередко имеет малый тираж и распространяется лишь в пределах местных общин. Чтобы составить представление об этой лит-ре, приходится либо пользоваться каталогами отдельных церквей и мон-рей, либо прибегать к библиографическим справочникам, выполненным католич. орг-циями в Каире (напр., Доминиканским ин-том восточных исследований — *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*). Издаются преимущественно краткие компилятивные жития (брошюры по 10–20 с.) и расска-

зы о чудесах (в т. ч. от икон) наиболее популярных в Египте святых: ап. Марка, вмч. Георгия, вмч. Мины, преподобных Антония Великого и Макария Египетского, святителей Афанасия Александрийского, Иоанна Златоуста и др.

Крупнейший коптский духовный писатель и общественный деятель XX в. — мон. Матта аль-Маскин (1919–2006), настоятель монастыря прп. Макария Великого в Вади-эн-Натрун. Ему принадлежит более 50 крупных сочинений и сотни статей и проповедей, переведенных более чем на 15 языков и посвященных в основном духовной жизни, богословию обожения и экуменическому диалогу. Среди основных трудов Матты аль-Маскина — 16-томное толкование на НЗ, сочинения о свт. Афанасии Великом и ап. Павле, о егип. монашестве времен прп. Макария Великого, трактат о Евхаристии и др. Во многом благодаря его деятельности в мон-рях К. Ц. возросло число образованных монахов; они каталогизируют монастырские рукописные собрания, создают новые тексты, преимущественно касающиеся духовной жизни, догматики, библейских исследований и агиографии. Литературное творчество патриарха Шенуды III (1971–2012) представлено более чем 100 публикациями, в основном статьями и проповедями. Наиболее важным его произведением является кн. «Взлет духа» (*Inṭilāq ar-rūḥ*), которую он написал еще до принятия Патриаршества. После смерти патриарха было издано 2 сборника его стихотворений (2012).

Сохраняется повышенный интерес коптов к собственной истории и копт. языку. Памятники исторической и филологической лит-ры во 2-й пол. XX в. приобрели черты исследований, основанных на анализе источников, которые постепенно вводятся в научный оборот благодаря каталогизации копто-арабских рукописей Каирского музея, Коптского Патриархата и ряда мон-рей Египта. Особенно большой вклад в дело изучения рукописного наследия внесли: Клавдий Лабиб († 1918), коптолог, издатель мн. библейских и литургических текстов; Маркус Симайка († 1944), основатель Коптского музея, историограф и архивист; Ясса Абд аль-Масих († 1959), коптолог и архивист; Георгий Соби († 1964), автор ряда монографий



и статей по истории копт. языка; Мурад Камилль († 1975), историк и семитолог; Ирис Хабиб аль-Масри († 1994), автор многотомной «Истории Коптской Церкви», и др.

Литература по догматическому богословию издается в основном в мон-ре Дейр-эс-Суриан. Община «Дом посвящения [служению проповеди]» (Байт ат-такрис), основанная Маттой аль-Маскином в 1959 г. в Хелуане (пригород Каира), специализируется на малотиражных изданиях литературы духовного содержания. Авторами, как правило, выступают члены общины, монахи или миряне, публикующие свои исследования или дипломные работы. Матта аль-Маскин имеет сотни последователей, которые хорошо знают новые и древние языки и способны изучать библейские и святоотеческие тексты в оригинале. В 1950 г. ученик Матты диак. Ноши аш-Шахид основал в районе г. Гелиополь Центр патрологических исследований, главной целью к-рого является изучение оригинального копт. наследия и публикация новых араб. переводов творений св. отцов. Лит.: *библиогр.*: Samir S. K. Bibliographie du dialogue islamo-chrétien: Auteurs arabes chrétiens (XI^e-XII^e siècles) // Islamochristiana. R., 1976. Vol. 2. P. 201-249; 1979. Vol. 5. P. 299-317; Sidarus A. Y. Bibliographical Introduction to Medieval Coptic Linguistics // Bull. de la Société d'archéologie copte. Le Caire, 1990. Vol. 29. P. 83-85; Gabra G. Christian Arabic Literature of the Copts: Notes on the State of Research, 1988-1992 // Acts of the Vth Intern. Congress of Coptic Studies / Ed. T. Orlandi. R., 1993. Vol. 1. P. 51-54; Heijer J., den. Recent Developments in Coptic-Arabic Studies (1992-1996) // Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit / Hrsg. S. Emmel, M. Krause. Wiesbaden, 1999. Bd. 2. S. 49-64; Swanson M. N. Recent Developments in Copto-Arabic Studies (1996-2000) // Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium: Proc. of the VIIth Intern. Congress of Coptic Studies, Leiden, 27 Aug.- 2 Sept. 2000 / Ed. M. Immerzeel e. a. Leuven, 2004. Vol. 1. P. 239-268; *idem*. Recent Developments in Copto-Arabic Studies (2000-2004) // VIII^e congrès intern. d'études coptes (Paris, 2004): Bilans et perspectives, 2000-2004 / Éd. A. Boud'hors, D. Vaillancourt. P., 2006. P. 225-240; Teule H. G. B., Schepens V. Christian Arabic Bibliography, 1990-1995 // JECS. 2005. Vol. 57. N 1/2. P. 129-174; *idem*. Christian Arabic Bibliography, 1996-2000 // Ibid. 2006. Vol. 58. N 3/4. P. 265-299; *idem*. Christian Arabic Bibliography, 2001-2005 // Ibid. 2010. Vol. 62. N 3/4. P. 271-302; *рукописная традиция*: Graf G. Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire. Vat., 1934; Simaika M. P., 'Abd al-Masih Y. Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate, the Principal Churches of Cairo and Alexandria and the Monasteries of Egypt. Cairo, 1939. 2 vol.; Burmester O. H. E., Khater A.

Catalogue of the Coptic and Christian Arabic MSS. Cairo, 1967. Vol. 1: Preserved in the Cloister of Saint Menas at Cairo; 1973. Vol. 2: Preserved in the Library of the Church of the All-Holy Virgin Mary known as Qasriat ar-Rihan at Old Cairo; 1977. Vol. 3: Preserved in the Library of the Church of Saints Sergius and Bacchus known as Abu Sargah at Old Cairo; Troupeau G. Catalogue des manuscrits arabes / Bibliothèque nationale, département des manuscrits. P., 1972-1974. Pt. 1: Manuscrits chrétiens. 2 t.; Katalū maḥṭūṭāt Dayr al-Anbā Antūniyūs bi-l-Baḥr al-Aḥmar. [Al-Qāhira, s. a.]; Abd el-Shaheed Abd el-Nour S. Supplement to the Catalogue of Manuscripts in the Coptic Museum // Bull. de la Société d'archéologie copte. Le Caire, 1993. Vol. 32. P. 149-160; 1995. Vol. 34. P. 3-69; 1997. Vol. 36. P. 143-156; 1998. Vol. 37. P. 80-89; 2000. Vol. 39. P. 181-200; 2002. Vol. 41. P. 41-52; 2003. Vol. 42. P. 65-72; 2005. Vol. 44. P. 69-80; 2006. Vol. 45. P. 95-105; Zanetti U. Supplément à l'Inventaire des manuscrits de Saint-Macaire // Ibid. 2006. Vol. 45. P. 153-195; *исследования*: Vansleb J. M. Histoire de l'église d'Alexandrie, fondée par S. Marc, que nous appelons celle des Jacobites Coptes d'Egypte. P., 1677 [вначале (без пагинации) — краткий кат. копт.-араб. авторов]; Guidi I. Gli Atti Apocriphi degli Apostoli nei testi copti arabi ed etiopici // Giornale della Società asiatica italiana. Firenze, 1888. Vol. 2. P. 1-66; *idem*. Le traduzioni degli Evangelii in arabo e in etiopico // MRAL. Ser. 4. 1888. Vol. 4. Pt. 1. P. 5-76; Burkitt F. C. Arabic Versions // A Dictionary of the Bible / Ed. J. Hastings. N. Y.; Ebinb., 1898. Vol. 1. P. 136-138; Riedel W. Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abu 'l Barakat' // NGWG. 1902. H. 5. S. 635-706; Mallon A. Une école de savants égyptiens au Moyen Âge // MFO. 1906. Vol. 1. P. 109-131; 1907. Vol. 2. P. 213-264; Hyvernat H. Arabes (versions) // Dictionnaire de la Bible / Éd. F. Vigouroux. P., 1912. T. 1. Col. 851-856; Vaccari A. Le versioni arabe dei profeti // Biblica. R., 1920. Vol. 1. P. 266-268; 1921. Vol. 2. P. 401-423; Cheikho L. Catalogue des manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam. Beyrouth, 1924; Graf G. Arabische Übersetzungen der Apokalypse // Biblica. 1929. Vol. 10. P. 170-194; *idem*. Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulād al-'Assāl und ihr Schrifttum // Orientalia. N. S. R., 1932. T. 1. P. 34-56, 129-148, 193-204; *idem*. Exegetische Schriften zum Neuen Testament in arabischer Sprache bis zum 14. Jh. // BiblZschr. 1933. Bd. 21. S. 22-40, 161-169; *idem*. Zwei dogmatische Florilegien der Kopten. 2: Das Bekenntnis der Väter // OCP. 1937. Vol. 3. P. 345-402; *idem*. Geschichte. 1944-1953. 5 Bde; Kamil Šalih Nahla. Silsilat tariḥ al-bābawāt baṭārikat al-kursī al-Iskandari. Wādī al-Naṭrūn, 1951. Al-Qāhira, 2002². Fasc. 1; Thompson J. A. The Origin and Nature of the Chief Printed Arabic Bibles // The Bible Translator. L., 1955. Vol. 6. N 1. P. 2-12; N 2. P. 51-55; N 3. P. 98-106; N 4. P. 146-150; Bishai W. B. The Transition from Coptic to Arabic // The Muslim World. Hartford, 1963. Vol. 53. N 2. P. 145-150; Meinardus O. F. A. A Comparative Study on the Sources of the Synaxarium of the Coptic Church // Bull. de la Société d'archéologie copte. 1963/1964. Vol. 17. P. 111-156; Samir K. [Kussaim S.] Contribution à l'étude du moyen arabe des Coptes // Le Muséon. 1967. Vol. 80. P. 153-209; 1968. Vol. 81. P. 5-78; *idem*. Trois versions arabes du Livre des Juges: Réflexions critiques sur un livre récent // Oriens Chr. 1981. Bd. 65. S. 87-

101; *idem*. Arabic Sources for Early Egyptian Christianity // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. B. A. Pearson, J. E. Goehring. Phil., 1986. P. 82-97; *idem*. Old Testament, Arabic Versions // CoptE. 1991. Vol. 6. P. 1827-1836; *idem*. La version arabe des évangiles d'Al-As'ad Ibn al-'Assāl // PdO. 1994. Vol. 19. P. 441-551; Giamberardini G. Orientamenti teologici della Chiesa copta // Antonianum. R., 1972. Vol. 47. P. 213-294; Knutsson B. Studies in the Text and Language of Three Syriac-Arabic Versions of the Book of Judicum with Special Reference to the Middle Arabic Elements. Leiden, 1974; Metzger B. M. The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission and Limitations. Oxf., 1977. P. 257-268 (рус. пер.: Мецгер Б. М. Ранние переводы Нового Завета: Их источники, передача, ограничения. М., 2004. С. 281-286); Sidarus A. Y. Coptic Lexicography in the Middle Ages: The Coptic Arabic Scaelae // The Future of Coptic Studies / Ed. R. McL. Wilson. Leiden, 1978. P. 125-142; *idem*. La philologie copte arabe au Moyen Âge // La signification du bas Moyen Âge dans l'histoire et la culture du Monde Musulman: Actes du 8^e Congr. de l'Union européenne des arabisants et islamisants. Aix-en-Provence, 1978. P. 267-281; *idem*. Les lexiques onomasiologiques gréco-copto-arabes du moyen-âge et leurs origines anciennes // Lingua restituta orientalis: Festgabe für J. Assfalg / Hrsg. R. Schulz, M. Görg. Wiesbaden, 1990. S. 348-359; *idem*. La lexicographie copte médiévale // Le Monde Copte. 1994. Vol. 24. P. 51-58; *idem*. L'influence arabe sur la linguistique copte // History of the Language Sciences / Ed. S. Auroux et al. B.; N. Y., 2000. Vol. 1. P. 321-325; *idem*. Onomastica aegyptiaca: The Tradition of Thematic Lexicography in Egypt through the Ages and Languages // Bull. de la Société d'archéologie copte. Le Caire, 2000. Vol. 39. P. 11-22; *idem*. La tradition sahidique de philologie gréco-copto-arabe: Manuscrits des XIII^e-XV^e siècles // Études Coptes VII: Neuvième Journée d'Études (Montpellier, juin 1999) / Éd. N. Bosson. P.; Louvain, 2000. P. 265-304; *idem*. Medieval Coptic Grammars in Arabic: The Coptic «Muqaddimāt» // J. of Coptic Studies. Leuven, 2001. Vol. 3. P. 63-79; *idem*. The Copto-Arabic Renaissance in the Middle Ages: Characteristics and Socio-Political Context // Coptica. Los Ang., 2002. Vol. 1. P. 141-160; *idem*. Le modèle arabe en grammaire copte: Une approche des «muqaddimāt» copto-arabes médiévales // Le voyage et la langue: Mélanges en l'honneur d'A. Louca et d'A. Roman. Damas, 2003. P. 253-267; *idem*. La pré-renaissance copte arabe du Moyen Âge (deuxième moitié du XII^e / début du XIII^e siècle) // Eastern Crossroads: Essays on Medieval Christian Legacy / Ed. J. P. Monferrer-Sala. Piscataway (N. J.), 2007. P. 191-216; *idem*. Encyclopédisme et savoir religieux à l'âge d'or de la littérature copte arabe (XIII^e-XIV^e siècle) // OCP. 2008. Vol. 74. P. 347-361; *idem*. La renaissance copte arabe du moyen-âge // Syriac Renaissance / Ed. H. Teule et al. Leuven, 2010. P. 311-340; *idem*. Families of Coptic Dignitaries under the Ayyubids and the Golden Age of Coptic Arabic Literature // J. of Coptic Studies. 2013. Vol. 15. P. 189-208; *idem*. Place et rôle de l'Antiquité gréco-romaine dans la littérature copto-arabe // Graeco-Latina et Orientalia: Studia in honorem Angeli Urbani heptagenarii / Ed. S. K. Samir, J. P. Monferrer-Sala. Cordoba, 2013. P. 327-358; *idem*. Les débuts de la littérature copte de langue arabe (mi-X^e - mi-XII^e siècle) // XV^e Journée



d'études coptes: Louvain-la-Neuve, 12–14 mai 2011 (в печати); *Zanetti U.* Homélie copto-arabes pour la Semaine Sainte // *Augustinianum*. R., 1983. Vol. 23. P. 517–522; *idem.* Les lectionnaires coptes annuels: Basse-Égypte. Louvain-la-Neuve, 1985; *idem.* Les lectionnaires coptes // La lecture liturgique des Épîtres catholiques dans l'Église ancienne / Éd. Chr.-B. Amphoux, J.-P. Bouhot. Lausanne, 1996. P. 141–196; *Takla H. N.* Bibliography of Coptic Martyrs // *St. Shenouda Annual Bull.* Los Ang., 1983/1984. Vol. 1. P. 143–229; *MacCull L. S. B.* Three Cultures under Arab Rule: The Fate of Coptic // *Bull. de la Société d'archéologie copte.* 1985. Vol. 27. P. 61–70; *Wadi A.* Bibliografia commentata sugli Aulād al-'Assāl, tre fratelli scrittori copti del sec. XIII // *SOC.Coll.* 1985. Vol. 18. P. 31–80; *idem.* La traduction des quartes Évangiles d'al-'As'ad Ibn al-'Assāl (XIII^e s.) // *Ibid.* 1991. Vol. 24. P. 217–224; *idem.* Introduzione alla letteratura arabo-cristiana dei Copti // *Ibid.* 1998. Vol. 29/30. P. 441–491 (на араб. яз.); *Rubenson S.* Arabic Sources for the Theology of the Early Monastic Movement in Egypt // *PdO.* 1990/1991. Vol. 16. P. 33–47; *idem.* The Transition from Coptic to Arabic // *Égypte: Monde arabe.* Le Caire, 1996. N 27/28. P. 77–92; *idem.* Translating the Tradition: Some Remarks on the Arabization of the Patristic Heritage in Egypt // *Medieval Encounters.* Leiden; N. Y., 1996. Vol. 2. P. 4–14; *Atiya A. S.* Literature, Copto-Arabic // *CoptE.* 1991. Vol. 5. P. 1460–1467; *Qanawati J. S.* [Anawati G. S.] Al-Masḥūya wa-l-ḥaḍāra al-'arabiyya. Al-Qāhira, 1992². P. 255–297; *Coquin R.-G.* Langue et littérature arabes chrétiennes // *Christianismes orientaux: Intrad. à l'étude des langues et des littératures* / Éd. M. Albert. P., 1993. P. 35–106; *Naguib S. A.* The Martyr as Witness Coptic and Copto-Arabic Hagiographies as Mediators of Religious Memory // *Numen.* Leiden, 1994. Vol. 41. P. 223–254; *Rizkalla S.* From the Arabic Christian Heritage: Awlād al-'Assāl // *Coptic Church Review.* Lebanon (Penn.), 1996. Vol. 17. P. 97–101; *Esbroeck M., van.* Les versions orientales de la Bible: Une orientation bibliographique // *Interpretation of the Bible: The Intern. Symp. in Slovenia (Ljubljana, 17–20 Sept. 1996)* / Ed. J. Krašovec. Sheffield, 1998. P. 399–509; *Voile B.* Hagiographie et communauté copte au XX^e siècle: Naissance d'un courant éditorial // *Le Saint et son milieu* / Éd. R. Chih, D. Gril. Le Caire, 2000. P. 187–201; *idem.* Les miracles des saints dans la deuxième partie de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie: Historiographie ou hagiographie? // *Miracle et karama* / Éd. D. Aigle. Turnhout, 2000. P. 317–330; *Gabra G.* The Importance of the Hagiographie Texts for the Continuity of the Coptic Church // *Religiöser Text und soziale Struktur* / Hrsg. W. Beltz, J. Tubach. Halle, 2001. S. 167–173; *Lent J., van.* Koptische apocalypsen uit de tijd na de Arabische verovering van Egypte. Leiden, 2001; *idem.* Coptic Apocalyptic Writings from the Islamic Period: Diss. / Leiden Univ. Leiden (в печати); *Martinez F. J.* La literatura apocalíptica y las primeras reacciones cristianas a la conquista islámica en Oriente // *Europa y el Islam* / Ed. G. Anes y Álvarez de Castrillón. Madrid, 2003. P. 143–222; *Heijer J., den.* Relations between Copts and Syrians in the Light of Recent Discoveries at Dayr as-Suryān // *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium.* Leuven; P.; Dudley (Mass.), 2004. Vol. 2. P. 923–938; *Suermann H.* Koptische arabische Apokalypsen // *Studies on the Christian Arabic Heritage in Honour of Prof. Dr.*

S. Kh. Samir S. J. at the Occasion of His 65th Birthday / Ed. R. Ebied, H. Teule. Leuven etc., 2004. P. 25–44; *Papaconstantinou A.* Historiography, Hagiography, and the Making of the Coptic «Church of the Martyrs» in Early Islamic Egypt // *DOP.* 2006. Vol. 60. P. 65–86; *Szilágyi K.* Christian Books in Jewish Libraries: Fragments of Christian Arabic Writings from the Cairo Genizah // *Ginzei Qedem.* Jerusalem, 2006. Vol. 2. P. 107–162; *Atanásiyus al-Maqārī.* Al-Tārīḥ al-taqsi li-sirr al-tawba wa-l-i'tirāf. Al-Qāhira, 2007; *Zaborowski J. R.* From Coptic to Arabic in Medieval Egypt // *Medieval Encounters.* 2008. Vol. 14. P. 15–40; *Christian-Muslim Relations: A Bibliogr. History* / Ed. D. Thomas, B. Roggema [et al.]. Leiden; Boston, 2009–2013. Vol. 1–5; *Sadek el-Gendi Sh.* Histoire de l'imprimerie et de la presse coptes // *Proche-Orient Chrétien.* Jérusalem, 2011. Vol. 61. P. 60–97; *Swanson M. N.* Arabic Hagiography // *Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography* / Ed. S. Euthymiadis. Aldershot; Burlington (Vermont), 2011. Vol. 1. P. 345–368; *idem.* Copto-Arabic Literature // *Coptic Civilization: Two Thousand Years of Christianity in Egypt* / Ed. G. Gabra. Cairo; N. Y., 2014. P. 153–162; *Kashouh H.* The Arabic Versions of the Gospels: The Manuscripts and Their Families. B.; Boston, 2012. P. 258–274.

Е. В. Ткачёв

Каноническое право. В отличие от ряда Церквей, к-рые систематизировали каноническое право в новых сборниках, К. Ц. не пересматривала и не унифицировала свое законодательство в совр. эпоху. Главная причина в том, что Египет находился в Османской империи, политический режим к-рой предусматривал уважение права «покоренных народов» (зиммиев) в сфере, касающейся права лиц; изменять что-либо при османском правлении было и трудно и опасно, поэтому правовые нормы были оставлены в прежнем виде; это положение сохраняется до наст. времени, хотя область отношений, регулируемых правом лиц, все более и более сокращалась в последние 60 лет. Законодательный свод, на к-рый опирается К. Ц., представляет собой, как и у др. вост. Церквей, совокупность канонов, переданную по традиции. Однако, поскольку мн. юридические нормы, некогда установленные, оказываются устаревшими, а другие должны быть согласованы между собой, решение, какие каноны должны быть применены, а какие — оставлены без внимания, зависит от судьи (на практике же — от церковных властей). К этой совокупности канонов добавляются решения патриархов, епископов или, в совр. эпоху, Совета общины (Маджлис аль-мили) по определенным вопросам. При этом необходимо отметить, что коптские патриархи не обладают законодательной властью,

она принадлежит только Соборам. Патриархи могут лишь издавать постановления в соответствии с уже существующими законами (см.: *Mason.* 1968).

Источники канонического права (общие сведения). Фундаментальные источники канонического права К. Ц. в значительной мере такие же, как у мелькитов (у которых, как правило, заимствовалась араб. версия, даже если она дублировала уже имевшуюся копт. версию): различные псевдоапостольские тексты (см.: *CPG, N 1730–1743*); соборные каноны (до Ефесского, III Вселенского, Собора включительно); каноны, заимствованные у отцов Церкви; «каноны царей» (визант. императоров), заимствованные коптами у мелькитов и приписанные Никейскому, I Вселенскому, Собору; кроме того, каноны копт. патриархов (от средневековья до наших дней). К ним следует добавить канонические сборники, в особенности Номоканон, составленный в XIII в. ас-Сафи Абу-ль-Фадаилем ибн аль-Ассалем и названный «Сборник ас-Сафи». В части, касающейся гражданского права, отмечается также влияние мусульм. права в интерпретации егип. школы маликитов.

Древние источники дошли до нас различными путями. Довольно часто один и тот же канон встречается неоднократно, но в разной форме, поскольку сохранился в различных памятниках, что в особенности характерно для псевдоапостольских текстов. Это осознавали уже средневек. копт. канонисты.

В античности греческий был языком интеллектуальных кругов Александрии; после Халкидонского Собора и раскола, последовавшего за ним, копт. язык получил преимущество, особенно в В. Египте, так же как и в монашеской среде Н. Египта; с X в. араб. язык постепенно взял верх, и именно на арабском были составлены большие канонические сборники, на к-рые обычно ссылаются. Каноны К. Ц., передающиеся на арабском, могли быть, следов., переведены с коптского, но они также часто непосредственно заимствовались из др. источников на араб. языке (в особенности мелькитских и сирийских). По этой причине араб. текст не совпадает с коптским, как это видно, напр., в «канаонах Афанасия»; проф. Р. Ж. Кокен также показал в своей статье различия, к-рые могут суще-





ствовать между опубликованным им копт. текстом и источниками на араб. языке (*Coquin*. 1981).

Только один древний канонический сборник сохранился до настоящего времени почти целиком на коптском: он был реконструирован и опубликован У. Ю. Крамом (*Der Papyruscodex*. 1915), дополнен Кокеном (*Coquin*. 1981). Эту скудость копт. канонических источников можно отчасти объяснить тем, что в К. Ц., как и в др. Церквах, право продолжало развиваться в средние века, т. е. в эпоху, когда коптский уже не был разговорным языком, а отчасти — состоянием, в котором дошло до нас большинство копт. рукописей (обычно только во фрагментах). Еще одна причина, видимо, в том, что ряд древних канонических текстов передавался в составе сборников лит. текстов вместе с гомилиями или житиями святых. Вполне возможно, именно отсутствием канонических текстов на копт. языке объясняется тот факт, что позднее в К. Ц. обращались к мелькитским каноническим сборникам, составленным на араб. языке. В то же время изучение остраконов и папирусов (см.: *Kaufhold*. 2012. P. 265–266) позволяет увидеть, как законодательство К. Ц. применялось на практике: это «действующее право».

Косвенные свидетельства также помогают воссоздать историю коптского канонического права. Так, «аксумский» канонико-литургический сборник на эфиоп. языке, открытый А. Баузи, происходит из Египта, где он должен был иметь хождение на греч. языке, который в ту эпоху был языком интеллектуалов (*Bausi*. 2006).

Источники канонического права (тексты). Представление о совокупности текстов, вошедших в корпус копт. законодательства, дает их перечисление в «Сборнике Макария» (1-я пол. XIV в.): постановления апостолов, собравшихся на Сионе; псевдоапостольские каноны (CPG, N 1740); псевдоапостольские каноны о духовенстве — копт. сборник 127 псевдоапостольских канонов (заимствованных из *Const. Ar. VIII*; см.: CPG, N 1730); «*Дидаскалия апостолов*» (CPG, N 1730, versio Arabica «a»; содержит 39 глав, переведена с бохайрского диалекта не позднее XI в.; существует и др. араб. версия «*Дидаскалии апостолов*», в 44 главах, более поздняя (1295), — перевод, сделанный с саидского диалек-

та свящ. Абу Исхаком ибн Фадлаллахом (CPG, N 1730, versio Arabica «b»); обе версии основаны на книгах I–VII Апостольских постановлений); каноны Климента (или Послание Петра Клименту); изречения из «Заповедей Ветхого Завета» (выборка правовых норм из Пятикнижия, содержащая также христ. интерполяции; см.: *Graf*. Geschichte. Bd. 1. S. 584–585). Затем идут каноны Соборов, признанных К. Ц.: Анкирского, «Карфагенского» (в действительности — Неокесарийского), Гангрского, Антиохийского, Никейского (I Вселенского), II и III Вселенских, Лаодикийского, Сардикийского. Далее — каноны, приписанные Ипполиту Римскому, а также каноны под именем Василия Великого и другие, извлеченные из «Аскетикона» свт. Василия (2 серии, содержащие 13 и 106 канонов; см.: CPG, N 2977; *Kaufhold*. 2012. P. 275–276). Вторая часть состоит из «канонов царей», заимствованных (через араб. переводы, дошедшие при посредстве мелькитов) соответственно из «*Прохирона*», Сирийско-римского законника, псевдоэпиграфических постановлений I Вселенского Собора (т. н. Духовных канонов; CPG, N 8523.4) и Эклоги императоров Льва III и Константина V и «Заповедей Ветхого Завета» (см.: *Kaufhold*. 2012. P. 276–277). Следом идут каноны, приписанные Дионисию, Христудулу и Тимофею Александрийским, а также святителям Григорию Нисскому и Иоанну Златоусту.

Свод канонов, представляющий собой перевод с греческого на саидский диалект копт. языка (создан не ранее V–VI вв., сохр. в единственной рукописи 1003 г.; см.: *Ibid*. P. 271–273), был гораздо меньше: каноны Никейского и др. Соборов, включающие ряд текстов догматического характера (напр., Символы веры Никейского и К-польского Соборов); послания Епифания Кипрского и Руфина Аквилейского; «Исповедание веры» Псевдо-Агафоника Тарсийского и его «Диалоги» (с Иустином Самарянином и с киликийцами) (CPG, N 5621–5624); канонические ответы Тимофея Александрийского (CPG, N 2520) (ср.: *Coquin*. 1981. P. 42–43).

Тем не менее сохранились на коптском (по крайней мере частично) многочисленные псевдоапостольские каноны, дошедшие через посредство др.

памятников: «Церковные каноны апостолов» и «Апостольские правила» на саидском и бохайрском диалектах (CPG, N 1739, 1740), а также каноны, приписанные свт. Афанасию Александрийскому (CPG, N 2302). Каноны, приписанные апостолам, имеют крайне сложную рукописную традицию, в к-рой различные фрагменты пересекались, влияя друг на друга (см. библиографию в: CPG, N 1732, 1733; *Kaufhold*. 2012. P. 267–269). Каноны, приписанные свт. Афанасию, не являются подлинными, хотя и современны ему, — вероятно, они составлены на греческом до сер. IV в. (составителям еще неизвестен праздник Рождества); их копт. текст (он сохр. лишь частично на саидском диалекте) является сплошным, тогда как в араб. версии текст разделен на 107 канонов. Часто встречаются различия, порой существенные, между копт. и араб. текстами, показывающие, что араб. версия, возможно, не была переведена с коптского, а является редакцией какого-то др. араб. источника (см.: *The Canons of Athanasius of Alexandria*. 1904; *Coquin R.-G. Canons, Apostolic // CoptE. Vol. 2. P. 451–453; Idem. Canons, Ecclesiastical // Ibid. P. 453–456; Idem. Canons of Pseudo-Athanasius // Ibid. P. 458–459; CPG, N 1730–1743*).

«Каноны Ипполита» (CPG, N 1742; произошли из «Апостольского предания») были составлены на греческом незадолго до 340 г., но сохранилась только араб. версия, переведенная с коптского (ок. 500), коптская же версия не сохранилась. Датировка их греч. оригинала была установлена Кокеном на основании различных данных, в особенности того факта, что им еще известен 40-дневный пост после Богоявления, не зависящий от Пасхи, который сократился в посл. до 6 дней (см.: *Les canons d'Hippolyte*. 1966; *Coquin R.-G. Canons of Hippolytus // CoptE. Vol. 2. P. 458*).

Др. серии канонов, сохранившиеся только на арабском, по-видимому, дошли через мелькитов: каноны Климента (или Послание Петра Клименту); каноны Епифания (в действительности — патриарха К-польского Епифания (520–535)); из 2 редакций, распространенных среди мелькитов и насчитывающих 137 и 45 канонов, К. Ц. была заимствована краткая; каноны свт. Григория Нисского (ср.: CPG, N 3148); каноны свт. Иоанна Златоуста (о священстве)





(см.: *Coquin R.-G. Canons of Clement // CoptE. Vol. 2. P. 456; Idem. Canons of Epiphanius // Ibid. P. 456–457; Idem. Canons of Gregory of Nyssa // Ibid. P. 457; Idem. Canons of Hippolytus // Ibid. P. 458; Idem. Canons of St. John Chrysostom // Ibid. P. 459–460; Kaufhold. 2012. P. 276).*

Некоторые каноны мелькитского происхождения, принятые без изменений в копт. канонические сборники, не применяются, если правило, к-рое они устанавливают, отличается от копт. практики. Так, Лаодик. 51, отменяющий пост в дни праздника Сорока мучеников Севастийских и в день Благовещения (хотя они приходятся на время Великого поста), не соблюдается коптами: Великий пост у них имеет преимущество перед праздничными днями.

Каноны патриархов. После древних источников каноны, изданные патриархами Александрийскими (или Соборами К. Ц. под их председательством) во II тыс., продолжают развивать законодательство К. Ц. Они дошли до нас через посредство хронологических канонических сборников; наиболее древние из них были опубликованы О. Бурместером в различных статьях.

I. Христодул, патриарх в 1046–1077 гг., издал в 1048 г. сборник из 31 канона (опубл.). Они посвящены гл. обр. литургическим вопросам (Крещению, Евхаристии, Великому посту, Страстной седмице, Пятидесятнице, воскресным дням, Петрову и Рождественскому постам, посту в среду и пятницу, всенощному бдению, совершению брака), а также взаимоотношениям клириков и запрету обращаться в светский суд для разрешения споров между христианами (*Burmester. 1932; ср.: Graf. Geschichte. Bd. 2. S. 321; Kaufhold. 2012. P. 277).*

II. Кирилл II, патриарх в 1078–1092 гг., издал в 1086 г. пастырское послание с присоединенными к нему 34 канонами, обращенными преимущественно к епископам, к-рых патриарх хотел побудить к пастырской ревности. Они направлены прежде всего против симонии. Эти каноны также призывают епископов заботиться об управлении церковным имуществом, о богослужении, о храмовом благолепии, о совершении пастырских визитов, требовать от клира безупречной жизни и почитания воскресных дней; наконец, они упорядочивают канонические

нормы о церковной юрисдикции, о дисциплине поста, об обрезании (к-рое допускается до крещения, а не после него) и о нравственной жизни христ. народа (*Burmester. 1936; ср.: Graf. Geschichte. Bd. 2. S. 323–324; Kaufhold. 2012. P. 277–278).*

III. Макарий II, патриарх в 1102–1128 гг., издал канон, посвященный служителям церкви; этот канон не сохранился, за исключением отрывка, упомянутого Абу-ль-Баракатом (*Riedel. 1900. S. 66; ср.: Graf. Geschichte. Bd. 2. S. 324; Youssef. 2009).*

IV. Гавриил II ибн Турайк, патриарх в 1131–1145 гг., издал 3 серии канонов (все опубл.). Первая группа, из 32 канонов, содержит пастырские правила, предназначенные для епископов и священников, чтобы побудить их упорядочить собственное поведение и исключить правонарушения как среди клириков, так и среди мирян; в частности, эти каноны требуют, чтобы верующим обучали основным литургическим молитвам на народном языке (т. е. на арабском, поскольку коптский становился все менее и менее понятным); они также запрещают христианам В. Египта, к-рые до того времени использовали большое число анафор, употреблять отныне к.-л. иные анафоры, кроме 3, применявшихся в Н. Египте, а именно анафор святых Василия, Григория и Кирилла. Вторая серия, из 10 канонов, посвящена вопросам, связанным с совершением богослужения. Наконец, краткое постановление о наследовании (основанное на правилах, извлеченных из Свящ. Писания, «канонов царей» и нек-рых др. источников церковного права) устанавливает главные нормы по этому трудному вопросу, относящемуся к общинной юрисдикции. Гавриил II также издал Номоканон (*Burmester. The Canons of Gabriel. 1933; Idem. The Canons of Gabriel. 1935; Idem. The Laws. 1935; ср.: Graf. Geschichte. Bd. 2. S. 324–326; Kaufhold. 2012. P. 278).*

V. Кирилл III ибн Лаклак, патриарх в 1235–1243 гг., издал в 1238–1240 гг. многочисленные решения по различным вопросам, они были опубликованы в приложении к «Сборнику ас-Сафи» (отдельно изданы Бурместером). Эти постановления посвящены статусу епископа (проведение епископских соборов дважды в год: один — в Н. Египте, другой — в В. Египте; совершение таинств Крещения, Священства, Брака; приня-

тие в К. Ц. христиан из др. конфессий; отпущение грехов и отлучение), а также проблемам наследования, управления церковными землями и благотворительными учреждениями, судопроизводства (*Graf. 1924; Burmester. 1946/1947; Riedel. 1900. S. 64–65; ср.: Graf. Geschichte. Bd. 2. S. 360–364; Kaufhold. 2012. P. 278–279).* Кирилл III является также автором пенитенциала (при участии Булуса аль-Буши и аль-Асада ибн аль-Ассалья) — сборника под названием «Книга исповеди» (*Kitāb al-i'tirāf*) или «Книга учителя и ученика» (*Kitāb al-mu'allim wa-t-tilmīḡ*). В К. Ц. существовали и др. сборники подобного рода (*Kaufhold. 2012. P. 279).*

Монашеские уставы и правила. Монашеская лит-ра К. Ц. включает помимо прочего ряд текстов, затрагивающих вопросы правового статуса монахов и мон-рей: правила и наставления прп. Антония Великого (см.: *CPG, N 2349.3; Graf. Geschichte. Bd. 1. S. 457–458);* правила прп. Пахомия Великого (*CPG, N 2353);* правила прп. Орсисия Тавеннисийского (см.: *CPG, N 2365, 2367; Veilleux A. Horsiesios, saint // CoptE. Vol. 4. P. 1257–1258);* каноны аввы Шенуте (см.: *Kuhn K. H. Shenute, saint // CoptE. Vol. 7. P. 2131–2133);* заповеди аввы Исаии новоначальным монахам (см.: *Graf. Geschichte. Bd. 1. S. 402–403)* и др. (*Kaufhold. 2012. P. 280–281).*

Коптские канонические сборники на арабском языке. За исключением вышеупомянутого свода канонов, все канонические сборники К. Ц. сохранились на араб. языке (содержащиеся в них каноны переведены с коптского, а также, возможно, с греч. и сир. языков). Нередко текст канонов в этих сборниках заметно отличается от оригинала: подлинные каноны Соборов (напр., I Вселенского) сопровождаются псевдоэпиграфическими дополнениями, каноны Антиохийского и Лаодикийского Соборов могут быть объединены (как будто были изданы одним и тем же Собором) и т. д. (*Ibid. P. 273–274).* Некоторые сборники следуют хронологическому порядку, другие упорядочивают каноны на основании их содержания (предметные сборники).

I. Канонические сборники хронологического типа. Именно благодаря хронологическим сборникам можно ознакомиться со всем законодатель-





ным сводом К. Ц.; они сохранили ряд текстов, к-рые не дошли до наст. времени в изолированном виде.

«Сборник Макария» был составлен мон. Макарием из монастыря св. Иоанна Колова в Скитской пуст., вероятно, в 1-й пол. XIV в. Он сохранился во многих рукописях, 2 наиболее ранние датируются 1350 и 1353 гг. (*Riedel*. 1900. S. 121–129).

Анонимный сборник, называемый «Берлинским» (находится в ркп. *Verolin. arab.* 10181. Fol. 51–219), описан В. Риделем — *Riedel*. 1900. S. 129–135), содержит псевдоапостольские каноны, каноны Соборов, приписанные св. отцам канонические сочинения, сборники светского права («каноны царей») и серии канонов, изданных копт. патриархами в XI–XII вв. Конец рукописи отсутствует.

«Анонимный яковитский сборник» (так его называет Ридель — *Ibid.* S. 136) также засвидетельствован многочисленными рукописями; по содержанию он похож на 2 предыдущих сборника. Возможно, что анонимный «Берлинский» сборник и «Анонимный яковитский сборник» представляют собой различные редакции «Сборника Макария» (или экскерпты из него) (*Kaufhold*. 2012. P. 282–283).

II. Предметные сборники. В наст. время засвидетельствовано существование подобных сборников только на араб. языке. Нет доказательств, что они когда-либо существовали в таком виде на коптском языке, но ясно, что многие из составителей араб. предметных сборников переводили с коптского по крайней мере какую-то часть своих источников. В совр. научной лит-ре эти сборники обычно именуется «номоканонами» (по аналогии с визант. церковно-правовыми сборниками; см.: *Cocquin R.-G.* *Nomocanons, Copto-Arabic // CoptE.* Vol. 6. P. 1799).

Первый предметный канонический сборник был составлен Абу Сулхом Юаннисом ибн Абдаллахом не позднее 1028 г.; он сохранился в составе «Сборника Макария». Речь идет о компиляции, составленной путем перевода канонических источников с коптского (или греческого) на араб. язык, снабженной предисловием, в к-ром подчеркивается необходимость соблюдения законов Церкви. Автор обращается гл. обр. к псевдоапостольской лит-ре и к постановлениям Соборов. Этот довольно краткий сборник разделен на

48 глав; он содержит нормы о статусе епископов, о порядке богослужения, об отношениях с иудеями и еретиками, о браке и проч. Сборник не опубликован (*Riedel*. 1900. S. 80–89 [пер. предисловия]; ср.: *Graf. Geschichte.* Bd. 2. S. 320–321; *Kaufhold*. 2012. P. 283).

Патриарх Гавриил II ибн Турайк кроме изданных им канонов составил Номоканон в 74 главах, присоединив к нему в виде приложения выборку из «канонов царей» (в основном из Сирийско-римского законника). Это произведение, к-рое считалось утраченным, было обнаружено Кокеном в б-ке Патриархии К. Ц. в Каире в неполной рукописи *Saïr. Copt. Patr. Canon.* 13 (она заканчивается на 57-м каноне из перечня, приведенного Риделем). В данном сборнике использованы псевдоапостольские и соборные каноны, а также каноны, приписанные свт. Василию Великому и другим св. отцам. Рассматриваемые в нем вопросы касаются церковей и церковнослужителей (епископов, священников, диаконов, др. клириков), совершения богослужений, чтения Свящ. Писания, попечения о сиротах, богослуженного времени, милостыни, брака и мн. др. аспектов повседневной жизни, включая запрет ходить к еретикам, язычникам и прорицателям. В полном варианте сборника за этой совокупностью норм следовало 11 предисловий, взятых из «канонов царей»: о семейных отношениях, о наследовании, о рабах и т. д. (см.: *Le Nomocanon du patriarche copte.* 1993; *Riedel*. 1900. S. 61–64 [перевод перечня глав полного варианта сборника, находящегося в энциклопедии Абу-ль-Бараката]; *Les canons d'Hippolyte.* 1966. P. 280; ср.: *Graf. Geschichte.* Bd. 2. S. 326. N 4; *Kaufhold*. 2012. P. 283–284).

Михаил Дамиеттский († после 1208) был 1-м коптским епископом, носившим титул митрополита, пожалованный ему патриархом Марком III (1166–1189); известен прежде всего спором со свящ. Марком ибн аль-Кунбаром, который хотел вновь ввести в К. Ц. практику sacramentalной исповеди, вышедшей тогда из употребления, чему митр. Михаил активно противостоял во имя традиции (спор был разрешен патриархом Кириллом III ибн Лаклаком, к-рый предписал совершать исповедь в случае тяжких грехов). Михаил Дамиеттский является также

автором Номоканона, который, вероятно, был составлен в 1188 г. (см.: *Kaufhold*. 2012. P. 284). Номоканон (не опубликован) сохранился по крайней мере в 3 рукописях (в 2 различных редакциях). В нем говорится об иерархии, о храме, Свящ. Писании, клире, богослужении, монашествующих, мирянах, таинствах, о запрете посещать язычников, идолопоклонников и колдунов, о браке, рабах, наследовании и др. В конце сборника воспроизведено приложение к Номоканону Гавриила ибн Турайка (извлечение из «канонов царей») (*Riedel*. 1900. S. 891–115 (в т. ч. перевод предисловия и детальное описание 72 титулов); *Les canons d'Hippolyte.* 1966. P. 281–282; ср.: *Graf. Geschichte.* Bd. 2. S. 333. N 1; 335. N 4; *Kaufhold*. 2012. P. 284–285). Сохранились также полемический трактат Михаила Дамиеттского об обычаях К. Ц., направленный против Марка ибн аль-Кунбара, и извлечение из него, разделенное на 10 канонов (*Kaufhold*. 2012. P. 278).

Ас-Сафи Абу-ль-Фадаиль ибн аль-Ассаль, о котором известно, что он был мирянином или диаконом, составил Номоканон, получивший большой авторитет в К. Ц. Он существует в 2 редакциях: одна, завершенная 15 мая 1236 г., атрибутирована в рукописях 3 братьям Ибн аль-Ассаль; другая (окончена в сент. 1238, во время Собора епископов, сованного патриархом Кириллом III ибн Лаклаком, у которого ас-Сафи был секретарем и советником по каноническим вопросам) — только ас-Сафи. По всей вероятности, Номоканон был составлен по просьбе патриарха; видимо, 1-я редакция, законченная в 1236 г., не отвечала пожеланиям патриарха, и поэтому ученый копт подготовил 2-е издание, менее пространное и более практичное. Оно было утверждено и получило силу закона. Его успех исключил использование предшествующих сборников, в особенности Номоканонов Гавриила ибн Турайка и Михаила Дамиеттского.

Следует прежде всего отметить, что «Сборник ас-Сафи» не содержит текста канонов (апостольских, соборных и др.), на к-рые он ссылается, но ограничивается изложением их сути и сокращенными ссылками; система сокращений объяснена в предисловии к книге (а также воспроизведена Абу-ль-Баракатом, см.: *Abū-l-Barakāt Ibn Kabar.* 1971.





Р. 206–207). Этот сборник предполагает, т. о., существование отдельного хронологического сборника, в котором юрист может найти текст канонов.

Учитывая необходимость снабдить христиан законодательным сводом, распространяющимся как на религ. вопросы, так и на светское право (статус лиц), ас-Сафи ибн аль-Ассаль предусмотрел 2 части: 1-я посвящена церковному праву в собственном смысле, тогда как 2-я предназначена церковным судам в качестве руководства при рассмотрении споров между христианами, касающихся частнопроводных отношений; этот сборник тем самым вполне заслуживает названия «Номоканон». Его источниками являются, с одной стороны, древние церковные каноны (псевдоапостольские каноны, каноны первых Соборов, каноны из сочинений отцов Церкви, правила, заимствованные из Свящ. Писания), с другой — «каноны царей», т. е. нормы, заимствованные из визант. светского права (причем использованы все 4 книги этих «канонов»), а также постановления, принятые копт. патриархами.

«Сборник ас-Сафи» был переведен на классический эфиоп. язык (геэз) под названием «Закон царей» (ጳጳሳ: ክሥት) и т. о. попал в Эфиопию, где служил законодательным сводом до конца существования империи (1974). При посредничестве еп. Абдаллаха Караали Номоканон ас-Сафи с кон. XVIII в. вошел в систему законодательства *Маронитской католической Церкви* (ср.: *Tzadia P. Fəṭḥa Nägāst* // *EncAeth. Vol. 2. P. 534–535; Al-Ṣafi Ibn al-'Assāl. 1985. P. 641*). Кроме того, имеются переводы этого Номоканона на сир. язык.

Существуют 2 эквивалентные рубрики «Сборника ас-Сафи»: в одной он делится на 51 главу, в другой — на 2 части, содержащие соответственно 22 и 29 глав. Во 2-й рубрикации 1-я книга посвящена духовным обязанностям христиан и рассматривает последовательно: § 1 — храм; § 2 — книги Свящ. Писания (дается их перечень); § 3 — крещение; § 4–11 — различные степени иерархии (патриарх, епископ, священник, диакон, низшие клирики: иподиакон, чтец, певец, привратник, диаконисса); правила, касающиеся клира; статус монашествующих, вдов и аскетов; правила, касающиеся мирян; § 12–13 — Бо-

жественную литургию; § 14 — молитву; § 15 — пост; § 16 — милостыню; § 17 — управление делами милосердия; § 18 — приношения плодов, десятины, обеты и дарения; § 19 — воскресенья, субботы, праздники и паломничества; § 20 — мучеников, исповедников и отступников; § 21 — больных; § 22 — умерших.

Вторая книга охватывает вопросы личного статуса христиан: § 1 — христ. образ жизни (питание, одежда, жилище, занятия); § 2–3 — обручение и брак; § 4–8 — договоры дарения, займа, ссуды, хранения, статус поверенных (агентов, которые делают что-либо от имени другого: посредники при покупке и т. д.); § 9 — свободное состояние, рабство и освобождение рабов; § 10 — опека; § 11–14 — торговые операции; § 15 — дороги, строительство и каналы; § 16 — денежные займы; § 17 — признание (вины или долга); § 18 — пропавшее имущество или лица; § 19 — завещание в денежной форме; § 20 — наследование; § 21 — судья, судопроизводство и свидетели; § 22 — статус царей; § 23 — взаимодополняющие предписания, извлеченные из ВЗ и НЗ; § 24 — наказания, предусмотренные за идолопоклонничество, магию и прорицания; § 25 — убийства; § 26 — блуд и прелюбодеяние; § 27 — кража; § 28 — мн. преступления, в т. ч. пьянство и ростовщичество; § 29 — различные вопросы, в т. ч. обрезание, обязанность соблюдать каноны и т. д. В некоторых изданиях находят также вопросы, адресованные Христодулом, митр. Дамиеттским, патриарху Кириллу III ибн Лаклаку, и постановления этого патриарха (изд.: *Al-Maḡmū' al-ṣafawī. 1908; Murqus Girgis. 1927; см. также: Riedel. 1900. S. 115–119; Jargy S. 'Ibn 'al-'Assal // DDC. T. 5. Col. 1237–1242; Les canons d'Hippolyte. 1966. P. 282–283; Graf. Geschichte. Bd. 2. S. 398–403; Kaufhold. 2012. P. 285–286*).

Михаил, еп. Атрибский и Малиджский, автор XIII в., составил трактат по нравственному и пастырскому богословию в 47 главах под названием «Книга духовного врачевства для исцеления недуга души» (*Kitāb aṭ-ṭibb ar-rūḥānī fī 'ilāḡ ad-dā'an-naḡsānī*); он хотел, в частности, чтобы его труд послужил руководством для духовников. В сборнике говорится о различных грехах и наказаниях за их совершение; также содержатся нормы о крещении, посте, богослужении. Араб. текст, за-

писанный *каршун*, опубликован Ф. Й. Кёльном (*Cōln. 1906–1908*); также был опубликован в Каире в 1925 г. (это издание, не упомянутое Г. Графом, в 2000 перепечатано Анбой Самуилом) в качестве 4-й части сочинения диака. Михаила Шихаты «Таинство покаяния» (*Sirr at-tawba*). «Книга духовного врачевства» была переведена в XVII в. на эфиопский в 2 вариантах под названием «Духовное врачевство» (ፈውስ: መንፈሳዊ) (ср.: *Graf. Geschichte. Bd. 2. S. 420–426; Kleiner M. Fäws mänfäsäwi // EncAeth. Vol. 2. P. 509–510; Kaufhold. 2012. P. 286*).

Фараджаллах аль-Ахмими (из Ахмима в В. Египте) является автором Номоканона в 2 частях (76 глав), составленного из фрагментов «Книги духовного врачевства» Михаила Малиджского и «Сборника ас-Сафи» с использованием плана последнего; Фараджаллах также привлек источники восточносир. происхождения. Текст сохранился лишь в одной рукописи, датированной 1356/57 г.; т. о., Фараджаллах должен был жить в период между временем составления использованных им источников и годом, которым датируется рукопись его труда, т. е. во 2-й пол. XIII в. или в 1-й пол. XIV в. (ср.: *Graf. Geschichte. Bd. 2. S. 427–428; Kaufhold. 2012. P. 286–287*).

«Книга, [содержащая] свидетельство о совершенных канонох и находящихся в пренебрежении нормах» (*Kitāb al-burhān fī al-qawānīn al-mukmala wa-l-farā'id al-muhmala*) Абу Шакира ибн ар-Рахиба, хотя и обращена также к каноническим и литургическим вопросам, отводит больше места апологетической, философской и доктринальной проблематике, нежели собственно канонам. Автор составил 3 редакции — в 1270, 1281 и 1282 гг.; сохранился оригинал редакций 1270 и 1282 гг. Это произведение еще не опубликовано (*Sidarus. 2010; ср.: Graf. Geschichte. Bd. 2. S. 431–432*).

Существовали также др. канонические сборники, анонимные или пока неизвестные; один такой сборник был обнаружен в рукописи монастыря св. Макария (в Скитской пуст.) и кратко описан, но еще не исследован. Текст Номоканона начинается в рукописи с 3-й гл. и оканчивается 88-й. По содержанию он столь же обширен, как и «Сборник ас-Сафи», однако в нем не использованы источники светского происхождения;





главы, посвященные светским правовым институтам, включают только заголовки и в ряде случаев поддержки из канонических памятников (Zanetti. 1990/1991; Kaufhold. 2012. P. 287).

«Личный статус». Согласно мусульм. праву, «люди Писания», не являющиеся мусульманами (напр., христиане и иудеи), имеют статус зиммиев, обязанных платить подушную подать, но сохраняют право исповедовать свою религию, включая право следовать своим религ. нормам в нек-рых областях, относящихся к светскому праву; в частности, сюда относятся религ. законы о браке и (при необходимости) о разводе, о содержании детей, об их воспитании и об опеке над сиротами, об алиментах и даже (отчасти) о наследовании. Если в сфере наследования христианам приходилось использовать различные понятия мусульм. права (к-рые можно найти, напр., в Номоканоне Ибн аль-Ассала), то в остальном община имела право руководствоваться собственными законами в «личных вопросах» и располагала собственным судом. В Египте религ. суды были упразднены в 1955 г., но сохраняются особенности личного статуса христиан (см.: Masson. 1962); в 1980 г. круг отношений, связанных с этим личным статусом, был ограничен обручением, браком и его расторжением (путем развода или раздельного проживания супругов), причем только в тех случаях, когда обе стороны принадлежат к одной конфессии (поэтому если один из супругов является, напр., православным, а другой — католиком, то применяется светское право, заимствованное из шариата, т. е. мусульм. права; эта ситуация иногда вызывает «обращение» в ислам с единственной целью — облегчить развод, особенно с тех пор, как патриарх Шенуда III резко ограничил возможность получения канонического развода, хотя введенные им изменения не были признаны правительством) (Ghattas I. Personal Status Law // CoptE. Vol. 6. P. 1941–1943; Masson. 1977).

Др. серьезное ограничение связано с тем, что избрание патриарха регулируется президентским указом 1957 г., одобренным проектом К. Ц. и упразднившим предшествующие указы 1942 и 1946 гг.: в частности, избранный патриарх не может выполнять свои функции без мандата

министра внутренних дел (именно на основе этого принципа патриарх Шенуда III был отстранен от власти президентом А. Садатом в 1981–1985).

Кроме того, разрешение президента требуется на строительство или реставрацию церкви. Это обязательство восходит к т. н. Имперскому эдик-



Избрание по жребью
Патриарха Коптской Церкви
Феодора II.
Фотография.
4 нояб. 2012 г.

ту (Хатт-и хумаюн) 1856 г. В 1933 г. премьер-министр Абдель Фаттах Яхья-паша сформулировал 10 условий, необходимых, чтобы получить разрешение на строительство храма. В 1998 г. Х. Мубарак декретом № 13 передал право выдавать разрешение на реставрацию губернаторам, однако разрешение на строительство оставил за президентом. Это ограничение свободы отправления культа явилось причиной постоянных конфликтов.

Исследования. Если исключить исследования личного статуса христиан при мусульм. режиме, к-рые не относятся собственно к каноническому праву, есть лишь неск. работ (по крайней мере на зап. языках), касающихся конкретных канонических вопросов. Две проблемы, ставшие объектами докторских диссертаций, были рассмотрены углубленно (Brogi. 1971; Masson. 1976). В наст. время, вероятно, наиболее актуальным является издание источников. Среди источниковедческих работ справочного характера — монография Риделя (Riedel. 1900), статьи Кёльна (Cöln. 1914; Idem. 1917), «История христианской арабской литературы» Графа (Graf. Geschichte), энциклопедические статьи Ш. де Клерка (Clercq. 1949) и Кокена (см.: CoptE. Vol. 2. P. 449–460), а также новейший очерк Г. Кауфхольда (Kaufhold. 2012).

Существует неск. исследований на араб. языке. В частности, следует

отметить, что офиц. печатный орган К. Ц. ж. «аль-Кираза» в 2008–2009 гг. опубликовал ряд статей патриарха Шенуды III под названием «Церковные каноны». В первой из них (2008. № 7/8. С. 16) патриарх перечисляет источники права (Библия, литургические книги, церковная история, церковные традиции) и формулирует 2 принципа: нужно «понимать дух законов, а не сводить их только к букве» и «отличать не-

изменные законы от законов, вызванных определенным временем». Во 2-й статье (2009. № 7/8. С. 14–15) Шенуда III пе-

речисляет своды церковного права: 1) постановления апостолов; 2) правила 3 первых Вселенских Соборов; 3) правила Поместных Соборов: Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского, Лаодикийского, Сардикийского, Карфагенского; 4) правила отцов Церкви: Дионисия Александрийского, Петра, «печати мучеников» (сщмч. Петра Александрийского), Афанасия, Тимофея, Феофила и Кирилла Александрийских, Григория Чудотворца, Василия Великого, Григория Нисского, Иоанна Златоуста; 5) правила копт. Соборов: 3 серии при Гаврииле II ибн Турайке, 5 серий при Кирилле III ибн Лаклаке; 5) большие своды, наиболее известные из к-рых «Сборник ас-Сафи» и «Светильник во тьме...» Абу-ль-Бараката; 6) монашеские правила: святых Пахомия, Василия, Шенуте, а также сб. «Сад монахов». 3-я статья (2009. № 9/10. С. 10–11) содержит критику свода Ибн аль-Ассала с акцентом на неаутентичных канонах и правилах, противоречащих учению К. Ц. Последняя, 4-я статья (2009. № 11/12. С. 14–15) озаглавлена «Церковные наказания» с подзаголовком «Наказания клириков», однако она не содержит указаний ни на один текст закона.

Эта серия статей является ответом на рекомендации, высказанные на 1-м копт. Конгрессе мирян в Каире (15–16 нояб. 2006), к-рый должен был стать своего рода продолжением



знаменитого Асьютского конгресса 1911 г. Перед лицом усиленной клерикализации К. Ц., осуществленной патриархом Шенудой III, конгресс требовал пересмотра вопроса о статусе мирян в Церкви. Ввиду произвола в наложении прещений на клириков конгресс также просил о создании четких правил в этой области церковного права. Хотя еще до конгресса К. Ц. предприняла попытку уточнить свои юридические нормы, выработав в 1985 г., впервые за свою историю, устав Свящ. Синода (изд. в «Синодальных декретах», 2-е изд. в 2001), дальнейших шагов в этом направлении предпринято не было. К. Ц. по-прежнему опирается преимущественно на традиции, оставая сферу канонического права в состоянии нек-рой неопределенности.

Ист.: Riedel W. Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Lpz., 1900. Aalen, 1968; The Canons of Athanasius of Alexandria: The Arabic and Coptic Versions / Ed. and transl. with introd., not. and append. by W. Riedel, W. E. Crum. L., 1904. (Text and Translation Soc.; 9); Cohn F. J. Der Nomokanon Mihâ'ls von Malig // Oriens Chr. 1906. Bd. 6. S. 70–237; 1907. Bd. 7. S. 1–135; 1908. Bd. 8. S. 110–229; Al-Magmû' al-safawî / Par les soins de G. Filutâ'us 'Awad. Le Caire, 1908, 1990. 2 vol.; Der Papyruscodex saec. VI–VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham: Koptische theologische Schriften / Hrsg., Übers. W. E. Crum; mit einem Beitrag von A. Ehrhard. Strassburg, 1915. (Schriften der wissenschaftl. Ges. in Strassburg; 18); Murqus Girgis. Kitâb al-qawânin. Al-Qâhira, 1927; Burmester O. H. E. The Canons of Christodulos, Patriarch of Alexandria // Le Muséon. Louvain, 1932. T. 45. P. 71–84; idem. The Canons of Gabriel Ibn Turaik, LXX Patriarch of Alexandria // Ibid. 1933. T. 46. P. 43–54; idem. The Canons of Gabriel Ibn Turaik, LXX Patriarch of Alexandria (First Series) // OCP. 1935. Vol. 1. P. 5–45; idem. The Laws of Inheritance of Gabriel Ibn Turaik, LXX Patriarch of Alexandria // Ibid. P. 315–327; idem. The Canons of Cyril II, LXVII Patriarch of Alexandria // Le Muséon. 1936. T. 49. P. 245–258; idem. The Canons of Cyril III Ibn Laqlaq, 75th Patriarch of Alexandria // Bull. de la Société d'archéologie copte. Le Caire, 1946/1947. T. 12. P. 81–136; 1950. T. 14. P. 113–150; Les canons d'Hippolyte / Éd. crit. de la version arabe, introd. et trad. française par R.-G. Coquin. P., 1966. (PO; T. 31. Fasc. 2); Abū-l-Barakât Ibn Kabār. Mişbah al-zulma fi idâh al-hidma. Al-Qâhira, 1971. Pt. 1; Al-Şafi Ibn al-'Assâl. Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation / Introd., texte arabe et trad. avec un index-lexique exhaustif par Kh. Samir. Turnhout, 1985. (PO; T. 42. Fasc. 3); Le Nomocanon du patriarche copte Gabriel II Ibn Turayk (1131–1145) / Introd. par Kh. Samir; étude et éd. crit. par A. Aziz Mina. Jounieh; R., 1993. 2 t. (Patrimoine arabe chrétien; 12–13).

Лит.: Cohn F. J. Legal Literature among the Arabic-speaking Churches // The Catholic University Bull. Wash., 1914. Vol. 20. N 6. P. 443–456; idem. The Nomocanon Literature of the Copto-Arabic Church of Alexandria // The Ecclesi-

astical Rev. Phil., 1917. Vol. 56. N 2. P. 113–141; Graf G. Liturgische Anweisungen des koptischen Patriarchen Kyrillos ibn Laklak aus dem Arabischen übersetzt // JbLW. 1924. Bd. 4. S. 119–134; idem. Geschichte; Clercq C., de. Copte (droit canonique) // DDC. 1949. T. 4. Col. 594–601; Masson J. Canon du Statut personnel des coptes orthodoxes // OCP. 1962. Vol. 28. P. 49–74, 336–361; idem. Le pouvoir législatif du Patriarche copte d'Alexandrie // I Patriarcato orientali nel primo millennio. R., 1968. P. 87–114. (OCA; 181); idem. Histoire des causes du divorce dans la tradition canonique copte (des origines au XIII^e s.). Cairo, 1976. (SOC.Aeg); idem. À la suite de la réforme du droit copte sur le divorce // OCP. 1977. Vol. 43. P. 442–449; Brogi M. Il patriarca nelle fonti giuridiche arabe della Chiesa Copta (dal sec. X al sec. XIII). Cairo, 1971. (SOC.Aeg); Coquin R.-G. Le «Corpus canonum» copte: Un nouveau complément: Le manuscrit IFAO, copte 6 // Or. N. S. 1981. Vol. 50. P. 40–86; Zanetti U. Le Nomocanon du ms. St.-Macaire 267 (can. 6) // PdO. 1990/1991. Vol. 16. P. 189–206; Bausi A. La Collezione aksumita canonico-liturgica // Il Patriarcato di Alessandria nella tarda antichità / A cura di A. Camplani. Brescia, 2006. P. 43–70; Youssef Y. N. The Patriarch Macarius II and His Canons // J. of Coptic Studies. 2009. Vol. 11. P. 115–125; Sidanus A. Les sources d'une somme philosophico-théologique copte arabe (Kitâb al-burhân d'Abū Şakir Ibn al-Râhib, XIII^e s.) // Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae. Vat., 2010. Vol. 17. P. 127–164. (ST; 462); Kaufhold H. Sources of Canon Law in the Eastern Churches // The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500 / Ed. W. Hartmann, K. Pennington. Wash., 2012. P. 215–342. (History of Medieval Canon Law; [4]).

Богослужение. Копт. литургическая традиция является наследницей *александрийского богослужения*. Двужычие, характерное для Египта со времени его завоевания Алек-



Чин освящения новой церкви.
Разворот
из копто-араб. рукописи.
XIV в.
(Mingana. Chr. arab. 61.
Fol. 3v – 4)

сандром Македонским, сохраняется в К. Ц. и сегодня, наряду с коптским и арабским употребляется греч. язык (прежде всего в диаконских аккламациях литургии). Так было и в древности: в I тыс. греч. и копт. языки в богослужении Египта сосуществовали, а со II тыс. к ним добавился еще и арабский (достаточно поздняя по сравнению со временем перехода на арабский в быту дата проникнове-

ния араб. языка в богослуженные книги К. Ц. обусловила то, что он редко встречается в рукописях из В. Египта, среди к-рых мало поздних). Изменения происходили постепенно: в то время как наиболее древние литургические тексты, в т. ч. чины евхаристических литургий и ряд песнопений, были написаны на греческом, с нач. VII в. появляются как их переводы на копт. язык, так и новые тексты (хотя коптский употреблялся и ранее для богослуженных чтений в тех регионах, где часть населения не понимала греческого). Тем не менее греческий продолжали использовать по крайней мере в торжественных богослужениях и в основном в Н. Египте; в В. Египте, напротив, после VIII в. употребление молитв на греческом не засвидетельствовано (за редкими исключениями: Тураев. 1900). В XIII–XIV вв. арабский сначала становится языком рубрик богослуженных книг, затем языком чтений, но и те, прежде чем состоялся переход только на арабский, еще долго звучали и по-коптски (хотя бы неск. начальных стихов отрывка; такая практика сохр. при торжественных службах даже в наст. время), и по-арабски. Священнические молитвы стали переводить на арабский сначала в качестве простого подстрочника для клириков, уже плохо понимавших коптский; в наши дни одни молитвы произносятся по-коптски, другие — по-арабски, а некоторые можно услышать частично на одном, час-

тично на др. языке (ср.: Brakmann. Neue Funde. 2004. P. 583–584; Idem. Fragmenta. 2004. S. 121 sq.; Idem. 2006. P. 134 sq.). Как правило, священники, да и мн. верующие, знают наизусть текст на 2 языках, даже если они не понимают коптский.

Современное коптское богослужение. В центре богослужения К. Ц., как и в традициях др. древних христ. Церквей, находятся *Евхаристия* и др. таинства (описание см.: Burmester. 1967. P. 111–320), а его основой являются службы *сумочного бого-*



служебного круга, выражающие идею непрерывного предстания пред Богом. О копт. годовом круге см. в ст. *Год церковный*.

Обычный цвет литургических облачений белый; облачения др. цвета, как правило, не используются, праздничные облачения могут быть сделаны из более дорогих тканей. Для совершения Евхаристии священники и диаконы надевают белый стихарь (*tūnya*); священники надевают также белый головной убор *šamla* либо *taylasân*, который в наст. время используется чаще и имеет форму лат. (католич.) или арм. митры с длинным шлейфом; диаконы — орарь, часто красного цвета и/или белый головной убор. Патриарх Шенуда III предписал монахам в священном сане носить при совершении богослужения монашеский головной убор в виде капюшона (*qalansūwa*) белого цвета (вместо обычного черного); поверх него епископы могут надевать белый епископский тюрбан, как правило украшенный, вместо обычного черного; патриарх надевает митру наподобие митры правосл. епископов. Для неевхаристических богослужений священник надевает епитрахиль (*batrašīl*, греч. ἐπιτραχήλιον) или служит без облачения (подробнее см.: *Кравченко*. 1994. С. 109–113). Хотя в рубриках богослужебных книг говорится о снятии головного убора священниками в определенные моменты службы, в наст. время священники его не снимают. При этом все, кто входят в алтарь: епископы, священники, диаконы, — должны предварительно снять обувь (при необходимости для богослужения могут использоваться специальные литургические сандалии, к-рые всегда остаются в церкви). Входят в алтарь с правой ноги, а выходят, пятясь, с левой. Миряне не должны входить в алтарь, но дети, мальчики и девочки, могут — во исполнение слов Христа: «Пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне» (Мф 19. 14).

I. Суточный круг у коптов устроен иначе, чем в совр. православной Церкви: полный цикл служб (*agbīya* — Часослов) осмысливается скорее как повседневное молитвенное правило каждого верующего, при этом торжественные общинные службы вечером и утром (которые соответствуют визант. *вечерне* и *утрене*; однако в *agbīya* имеются свои чины этих времен суток) не

являются его частью и образуют самостоятельную вечернюю и утреннюю службы «приношение кадила»; в монашеском богослужении коптов также имеется особая общинная служба «псалмодии» (этот копт. термин не имеет с аналогичным греческим ничего общего) ночных часов.

1. *Agbīya*, или Часослов. Термин *agbīya* соответствует греческому ὥρολόγιον — Часослов: он происходит от коптского *ахп-* (час; см.: *Crum W. E. A Coptic Dictionary*. Oxf., 1939. P. 777b) и обычно произносится *agbiyya* или *agbīyya* (хотя Граф транскрибирует иначе: *agabiyya* — *Graf*. 1954. P. 4). Как правило, входящие в Часослов последования вычитывают без пения. Их порядок основан на монашеской традиции Н. Египта (которая затем распространилась по всему копт. Египту). Чтение служб Часослова должны совершать все копты-христиане, будь то клирики или миряне; монахи добавляют к ним час, называемый «молитва завесы».

Совр. форма *agbīya*, к-рая хорошо засвидетельствована в рукописях уже в XIV в., очевидно, возникла раньше. Службы Часослова состоят гл. обр. из псалмов, к ним добавляются библейские чтения, тропари и др. элементы; они строго одни и те же, без изменяемых частей, в любой день (за исключением Пасхи, Богоявления и Рождества, когда *agbīya* не читается, а также Страстной седмицы, имеющей особые службы).

Древним обычаем Н. Египта, как сообщает прп. Иоанн Кассиан Римлянин, было чтение 12 псалмов каждый час (*Ioan. Cassian. De inst. coenob.* II 5; ср.: *Taft. Liturgy of the Hours*. P. 58–62, а также р. 72, по поводу свидетельства Палладия Еленопольского: *Pallad. Hist. Laus. (Bartelink)* 32); эта традиция еще продолжалась в XIV в., как известно из свидетельства Абу-ль-Бараката (ср.: *Villecourt. 1924. Vol. 37. P. 232*) и из рукописей. Со временем к последованию утрени были добавлены 7 псалмов, а к циклу суточных служб — ранее не существовавшая «молитва завесы» (см.: *Quecke. 1970. S. 20–42; Burmester. 1967. P. 99–107; Idem. 1936; Taft. Liturgy of the Hours. P. 252–253 (схема); Zanetti. 1990. P. 337–341 (только о псалмах); ср.: Idem. 1995. P. 85–87*).

Наибольшее распространение имеют издания *agbīya* на арабском языке; двуязычные издания на коптском

и арабском также существуют, но найти их сложнее; копт. общины диаспоры разработали переводы для эмигрантов. Главной характеристикой цикла служб Часослова является ежедневное прочтение одних и тех же 76 псалмов (нек-рых из них — неоднократно, поскольку они присутствуют в дополнительных частях служб). 74 псалма, к-рые не попали в это число, называются «неизбранные псалмы»; это, согласно нумерации Септуагинты, Пс 7, 9, 10, 13, 16–17, 20–21, 27, 30–32, 34–39, 41, 43, 47–52, 54–55, 57–59, 61, 63–65, 67–68, 70–82, 87–89, 91, 93–94, 101–108, 113, 134–135, 138–139, 143–144, 148–150 (а также 151-й, к-рый помещается в Псалтирь, но никогда не читается на службе). Эти псалмы используются в других богослужебных последованиях: напр., Пс 135 и 148–150 входят в состав утренней псалмодии.

Каждая служба совр. *agbīya* открывается вступительными молитвами и гимном, соответствующим времени суток, затем следуют псалмы (согласно нумерации LXX):

на утрени (19 псалмов): Пс 1–6, 8, 11–12, 14–15, 18, 24, 26, 62, 66, 69, 112, 142;

в 3-й час (12 псалмов): Пс 19, 22–23, 25, 28–29, 33, 40, 42, 44–46;

в 6-й час (12 псалмов): Пс 53, 56, 60, 62, 66, 69, 83–86, 90, 92;

в 9-й час (12 псалмов): Пс 95–100, 109–112, 114–115;

на вечерне (12 псалмов): Пс 116–117, 119–128;

на повечерии (12 псалмов): Пс 129–133, 136–137, 140–141, 145–147;

на службе «молитва завесы» (29 псалмов): Пс 4, 6, 12, 15, 24, 26, 66, 69, 22, 29, 42, 56, 85, 90, 96, 109, 114–115, 120, 128–133, 136, 140, 145 и Пс 118. 153–176;

на ночной службе (31 псалом), состоящей из 3 полунощниц:

1-й (9 псалмов): Пс 3, 6, 12, 69, 85, 90, 116–118;

2-й (10 псалмов): Пс 119–128;

3-й (12 псалмов): все псалмы повечерия.

Кроме того, каждая служба включает короткий отрывок Евангелия, тропари палестинского происхождения, к-рые часто имеют соответствия в совр. визант. богослужении (указание соответствий см. в работах: *Burmester. 1936; Idem. 1973*), 41 раз читается молитва «Господи, помилуй», Трисвятое, «Отче наш», разрешительная молитва и общая





для всех служб заключительная молитва. Нек-рые последования имеют др. добавления (напр., на утрене — великое славословие и Символ веры). Рус. перевод копт. Часослова, не вполне точный, можно найти в работе: *Порфирий (Успенский)*. 1856.



Интерьер ц. св. Феодора
в Эль-Минье

С. 49–94 (здесь же на с. 95–113 содержится перечень церковных праздников согласно копт. календарю; совр. копт. практику также отчасти отражает эфиоп. Часослов — см.: *Тураев*. 1897).

Как правило, последования Часослова верующие знают практически наизусть. Когда их вычитывают в церкви, часто встречается практика распределения псалмов между молящимися, каждый из к-рых тихо произносит по псалму, что значительно ускоряет совершение богослужения в храме; впрочем, вернувшись в кельи, монахи повторяют все прочитанные в церкви последования, уже полностью произнося все псалмы каждого часа.

На Страстной седмице, когда богослужение имеет особый порядок, *agbiya* замещается специальной службой, состоящей из 5 дневных и 5 ночных часов, часто совершаемых вместе.

В древности у коптов существовали и иные варианты ежедневного цикла молитв. Особенно известен обычай вычитывать всю Псалтирь каждый день (см.: *Zanetti*. 1990). Также в Н. Египте имелась вечерняя служба с благословением лампы, очевидно возникшая под палестинским влиянием и подтвержденная немногочисленными свидетельствами (ср.: *Idem*. 1989).

2. Монашеская псалмодия. В то время как *agbiya* составляет повседневное правило монахов и мирян, которое может совершаться также в церкви перед общинным богослужением, существует сугубо монашеская служба, именуемая «псалмодия». При этом следует заметить, что по причине молитвенного усердия эта служба часто совершается и в приходских церквях. Ее предписывается петь «с первыми петухами», т. е. в 3-ю четверть ночи, что соответствует монашескому молитвенному бдению. Основу службы составляют 4 песни-хос (копт. *ꝓꝥꝥ*, букв. — «поющая хвала», термин перешел в араб. язык): 1) *библейская песнь* Моисея и израильтян из кн. Исход (Исх 15. 1–21); 2) Пс 135; 3) *библейская песнь вавилонских отроков* (Дан 3. 52–88); 4) хвалитные псалмы (Пс 148–150). Каждая песнь-хос сопровождается лобш (копт. *ꝓꝓꝓꝓ* — венец), т. е. поэтическим комментарием (ср. визант. гимнографический канон). Между 3-й и 4-й песни-хос звучат призывания имен святых и изменяемые в зависимости от дня церковного года и места совершения богослужения гимны, называемые «доксологии». После 4-й песни-хос следует серия песнопений и молитвословий: (а) псали (гимны, часто акростишные и очень древние по происхождению, которые произносятся нараспев; см.: *Lanne*. 1977); (б) соответствующая дню недели часть теотокки (богородична: в нем 7 частей, по 7–9 строф в каждой), которая также сопровождается лобш; (в) песнопение из кн. «Дифнар» (слово происходит от греч. Ἀντιφωνάριον — Антифонарий; здесь содержатся пса-

чается от предшествующих гимнов с этим названием); (д) наконец, заключение, состоящее из определенного числа неизменных элементов (см.: *Тураев*. Коптские богослуж. каноны. 1907; *Он же*. К вопросу. 1907; *Burmester*. 1967. P. 107–111; *Taft*. Liturgy of the Hours. P. 255–256; *Quecke*. 1970. S. 52–80; ср.: *Zanetti*. 1995. P. 87–89; подробнее см. в ст. *Гимнография*).

Хотя копт. монашеская псалмодия почти не изучена, Г. Квекке показал, что ее корни уходят в глубокую древность; напр., чин, описанный в рукописи кон. IX в. (*Pierpont-Morgan*. 574), можно рассматривать в качестве прообраза этой службы. Абу-ль-Баракат свидетельствует, что в его время существовала практически аналогичная практика богослужения (*Villecourt*. 1924. Vol. 37. P. 226–232).

Помимо ночной есть вечерняя псалмодия, более краткая: Пс 116, 4-я песнь-хос (Пс 148–150), псали, богородичен дня и его лобш, песнопение из «Дифнара» и неизменяемое окончание; можно сказать, что эта служба является частичным повторением ночной.

Описанная псалмодия (итал. пер.: *Broggi*. 1962) называется «годовой», т. к. совершается в течение всего богослужбного года, за исключением месяца хойака (кихака), к-рый полностью посвящен приготовлению к Рождеству, отмечаемому 29 числа этого месяца (25 дек. по ст. ст.). Годовая псалмодия в хойаке также совершается, но в нее включается много элементов, характерных только для этого месяца; все они содержатся в кн. «Псалмодия [месяца] хойака». В частности, 4 воскресенья этого месяца отличаются бдениями, длящимися всю ночь



Патриарх Коптской Церкви
Феодор II
благословляет Дары
на литургии
в Рождественский сочельник
в соборе св. Марка
в Каире.
Фотография. 6 янв. 2015 г.

ли праздникам и святым на каждый день церковного года); (г) тарх (араб. *tarḥ* — толкование; песнопение, к-рое по-коптски также именуется «псали», но существенно отли-

и соблюдаемыми не только в мон-рях, но и во мн. приходских церквях. Эту службу называют «Семь и четыре» (араб. *as-sab'a wa-l-arba'a*), т. к. в эти дни за приходским богослужением верующие могут услышать все 7 богородичных и 4 песни-хос, а также





много др. песнопений (ср.: *Giamberrardini*. 1974–1978. Vol. 2. P. 189–338; *Zanetti*. 1995. P. 89–90; *Ishaq*. 1991).

3. Приходские (или кафедральные) вечерняя и утренняя службы «приношение кадила». Древние церковные правила предписывали верующим обязательно посещать храм утром и вечером (ср.: *Quecke*. 1970. S. 5–13; *Zanetti*. 1985. P. 136–137, 169, 171. Not. 26), а это подразумевает ежедневное совершение в приходских храмах утренней и вечерней служб. Древнее приходское богослужение (для К. Ц. этот термин, без сомнения, более предпочтителен, чем обычное в литургических исследованиях словосочетание «кафедральное богослужение») Н. Египта сохранилось в форме вечерней и утренней служб «приношение кадила». Впрочем, в настоящее время эти службы в приходских храмах в будние дни обычно не совершаются и на практике имеют место только перед Евхаристией, т. е. в субботу вечером и в воскресенье утром. На протяжении нескольких веков чтения службы «приношение кадила» — прокимен и Евангелие — выписывались в Лекционариях вместе с чтениями евхаристической литургии. Однако так было не всегда: в Н. Египте были Лекционарии, в которых содержались чтения только для службы «приношение кадила» или только для евхаристической службы (ср.: *Zanetti*. 2003. P. 129–130. Not. 23–24).

«Приношение кадила» — это понастоящему полная служба приходского типа, возглавляемая священником, при участии диакона и с вовлечением всех присутствующих. Название службы, очевидно, имеет отношение к утреннему и вечернему приношению каждения, которое ежедневно совершалось в Иерусалимском храме (ср.: Исх 30. 1–9; Лк 1. 8–10); оно было «христианизировано» и соотнесено с жертвой Христа, принесшего Себя в «благоухание приятное» Богу, Отцу Своему (ср.: Еф 5. 2).

Вкратце порядок службы таков: (1) открытие завесы; (2) обычные вступительные молитвы; (3) молитва благодарения («Воздадим благодарение Милостивому и Милосердному Богу...»); (4) песнопения в честь Божией Матери, святых или праздников, исполняемые верующими или хором под аккомпанемент кимвалов, во время которых священник (5) благословляет кадило в ал-

таре, а затем (6) перед дверью хора произносит изменяемую тайную молитву над кадилом и кадит св. престол, трижды обходя его кругом и произнося тихим голосом (7) ходатайственные молитвы (об усопших, о болящих, путешествующих, благотворителях); (8) молитва народа (вечером: «Сподоби, Господи»; утром: великое славословие), которая исполняется без пения, но сопровождается песнопениями и славословиями; (9) священник обходит с каждением весь храм, а затем становится во 2-й хор (что напоминает выражение «за стан» из Евр 13. 13) и кадит на 4 стороны света, говоря: «Того, Кто принес Себя в жертву приятную на Кресте ради спасения рода нашего. Его



Престол в копт. церкви

благой Отец принял как благоухание в час вечерний на Голгофе. Он открыл двери рая и вернул Адама в его прежнее достоинство»; (10) торжественное благословение крестом, увенчанным 3 зажженными свечами; (11) [крестный ход в определенные дни, 5 раз в год]; (12) [только на утренней службе в период поста Ионы (подготовительная неделя перед Великим постом) и Великого поста: чтение «пророческих» паремий и ходатайственных молитв, сопровождаемых земными поклонами]; (13) чтение Евангелия, предваряемое специальной молитвой и прокимном; (14) [чтения в честь текущей церковной памяти — синаксарь или гомилия]; (15) ходатайственные молитвы перед вратами алтаря: 2 «малые» (о мире и священстве) и 3 «великие» (о стране и местном населенном пункте, по периоду года, о собраниях); (16) «Отче наш»; (17) 3 молитвы отпущения грехов; (18) лобзание Креста и Евангелия; (19) завершающее благословение и окончание (полное описание чина «приношение кадила» можно найти в работе: *Burmester*. 1967. P. 35–45; порядок этой служ-

бы по рукописям Н. Египта см.: *Zanetti*. 1987).

II. Евхаристия. Обычным названием евхаристического богослужения у коптов, как и у др. арабоязычных христиан, является *quddâs*, от корня *qds* — «святость». На коптском языке, как в Верхнем, так и в Н. Египте, евхаристический чин чаще всего обозначался как синаксис (от греч. слова *συναξίς* — «собрание», перешедшего в копт. язык); это, без сомнения, лучший термин для наименования евхаристического богослужения копт. обряда (хотя в монастырях пахомианской традиции этим словом могли также называть просто монашескую службу, т. е. собрание утром и вечером для совершения общей молитвы), некогда распространенный и у греков в том же значении «евхаристической литургии». Также

встречается греч. термин «анафора» (*ἀναφορά*), перешедший в копт. язык и обозначавший не только евхаристическую мо-

литву (т. е. собственно *анафору*), но и все богослужение Евхаристии. Привычный для визант. традиции термин «Божественная литургия» у коптов не использовался.

В К. Ц. Евхаристия может совершаться в любой день года, за исключением понедельника, вторника, среды и пятницы Страстной седмицы, т. е., в отличие от визант. традиции, и в будние дни Великого поста; более того, пост является практически единственным временем в году, когда в большинстве храмов синаксис совершается ежедневно, тогда как в остальное время года, как правило, — только в воскресные и праздничные дни, а также в особых случаях (напр., в память об усопших). Богослужебные правила предписывают обязательно предварять синаксис вечерней и утренней службами «приношение кадила»; на практике никогда не пропускается по крайней мере утренняя.

Литургию всегда совершает один священнослужитель, епископ или священник, но желательно, чтобы ему помогал др. священник, к-рый совершал бы некоторые молитвы и каждения; также предполагается





участие одного или неск. диаконов и присутствие народа — пусть даже одного мирянина. У алтаря может находиться только один священник (предстоятель или его помощник) — в напоминание о том, что у христиан только один Первосвященник — Христос. Следует отметить очень живой характер совершения богослужения, в к-ром верующие принимают активное участие, часто отвечая на аккламации диакона и молитвы священника, произнося «аминь» или т. п. слова.

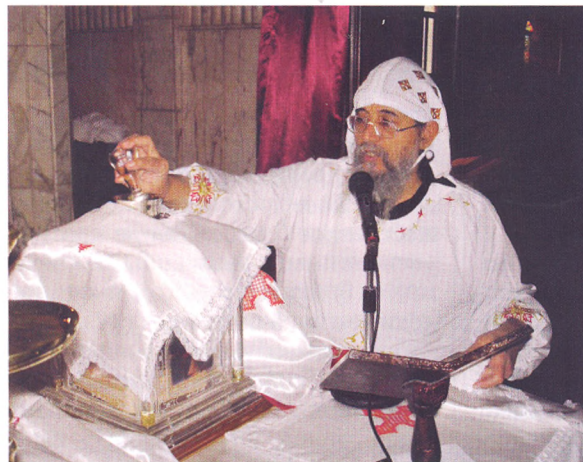
В настоящее время К. Ц. признает только 3 «анафоры» (чина литургии): св. Василия (Великого; СРГ, N 2905; т. н. египетская редакция этой литургии далека от византийской), которая совершается чаще всего; св. Григория (Богослова; СРГ, N 3097) — в основном в праздничные дни; св. Кирилла (Александрийского; СРГ, N 5437) — копт. форму древней александрийской литургии ап. Марка (рус. перевод всех этих литургий см. в кн.: *Порфирий (Успенский)*. 1856. С. 113–230). Структура анафор первых 2 литургий относится не к египетской, а к западно-сир. традиции (т. н. егип. анафоры анатолийского типа; см. ст. *Анафора*), и лишь последняя содержит настоящую егип. евхаристическую молитву (рус. перевод всех сохранившихся молитв этого типа с комментариями и библиографией см. в работе: *Желтов*. 2003), но она уже давно фактически вышла из употребления, хотя в последнее время к ней возрождается интерес и она вновь совершается в нек-рых случаях.

Текст синаксиса на копт. и араб. языках можно найти во многих изданиях (обзор см.: *Malak*. 1964). Лучшим является каирское издание игум. Абд аль-Масиха Салиба аль-Масуди, подготовленное Клавдием Лабибом в 1902 г. (переиздано в 2002 мон-рем Дейр-эль-Барамус с тем же названием, но в др. формате и с др. нумерацией страниц; ср.: *Zanetti*. 1987. P. 409–410). В научной лит-ре чаще всего встречаются ссылки на первопечатное издание копта-католика Руфаила ат-Тухи (Рим, 1736), хотя оно и уступает по качеству указанному выше. Существуют полные или частичные переводы (различного качества) копт. чинов литургии на русский и большинство зап. языков (см.: СДЛ. Вып. 3. С. 47–74; *John, Marquis of Vute*. 1908 и др.); общины коптов-эмигрантов нередко издают сина-

ксис хотя бы с частью текста на коптском и/или араб. языке; в Интернете можно найти не только англ. перевод, но и записи с муз. сопровождением. В работе Бурместера (*Burmes-ter*. 1967. P. 46–80, 91–96) содержится детальное описание евхаристической службы и перевод богослужебных указаний, но без молитв.

Копт. синаксис можно разделить на 5 частей (др. вариант деления см.: *Brakmann*. 1995. P. 131–132), как то: 1) приготовление Даров и начальные священнодействия; 2) литургия Слова; 3) преанафоральная часть; 4) анафора (в узком смысле — евхаристическая молитва); 5) причащение и окончание. Части 1 и 2 соответствуют визант. проскомидии и литургии оглашенных, части 3–5 — литургии верных.

Приготовление Даров начинается с того, что священник читает молитву о своем недостойнстве, облачается и готовится св. престол; народ в это время поет гимн. Затем священник выбирает евхаристический хлеб (называемый Агнцем) и торжественно возглашает: «Слава и честь, честь



Копт. священник
у престола
во время совершения
литургии

и слава Пресвятой Троице — Отцу и Сыну и Святому Духу! Мир и созидание единой, единственной, соборной и апостольской Церкви Божией! Аминь». Эти слова можно назвать кратким содержанием всей предстоящей евхаристической службы. Далее следуют особые молитвы, произносимые тихим голосом, выход с Дарами, торжественное благословение Агнца, сопровождаемое соответствующим антифоном, который поет народ, приготовление священником чаши. Начальную часть литургии завершает *энарксис* (в византийской традиции предшествующие ему обряды отнесены к проскомидии, а энарксис образует начало

литургии оглашенных), состоящий из: молитвы благодарения («Воздадим благодарение Милостивому и Милосердному Богу...»), прерываемой аккламациями диакона и ответами народа; молитвы приношения, включающей обращенную к Сыну Божию эпиклезу, в которой молящиеся просят Его явить Свое лицо на хлебе и вине, чтобы преложить их в Тело и Кровь (ср. Логос-эпиклезу, характерную для александрийской традиции, — напр. в Евхологии Серапиона); молитвы «отпущения грехов Сыном» (обычно произносится тихим голосом, т. к. она уже произносилась до этого громко в конце утренней службы «приношение кадила»); молитвы отпущения грехов священнослужителям (произносится старшим по сану священнослужителем, присутствующим в церкви: епископом, игуменом, другим священником, а при отсутствии другого священника — служащим священником).

Литургия Слова начинается с серии прошений к Богу о прощении грехов, благословения кадила и каждения всего храма. Далее диаконы читают 3 отрывка: из Посланий ап. Павла (*apostolos* или *bûlus*), из Соборных посланий

(*katholikon*) и из кн. Деяния св. апостолов (*praxis*), сопровождаемых тайными молитвами священника и прерываемых небольшими песнопениями

(респонсориями) народа; после чтения отрывка из Деяний св. апостолов священник читает синаксарное сказание о святых, память к-рых празднуется в этот день. Затем поется Трисвятое с христологическими добавлениями («Который был рожден Девой», «Который был распят за нас», «Который воскрес из мертвых и возшел на Небеса» и т. п.) и священник произносит молитву перед Евангелием; поется прокимен и читается Евангелие, после к-рого, если есть время, произносится проповедь. Литургия Слова завершается тайной молитвой священника ходатайственного содержания, молитвой над алтарной завесой и изменяемым пес-





нопением народа. О принятом в К. Ц. распорядке чтений за евхаристическим богослужением см.: *Zanetti*. 1985.

Преанафоральная часть открывается 3 «большими молитвами» («о мире Церкви», «об отцах», т. е. о церковной иерархии, и «о [церковных] собраниях»; часто произносятся тайно). Народ провозглашает Символ веры, священник совершает умовение рук и произносит молитву целования мира (всего есть 8 ее возможных вариантов). Затем происходит целование: тот, кто его получает, кладет свои сложенные руки в сложенные, но открытые руки того, кто «дает мир», затем все целуют свои руки в знак уважения; в это время народ под аккомпанемент кимвал поет *aspasmos* — «[гимн на] целование» (изменяемый). До этого момента все 3 копт. евхаристических чина (святых Василия, Григория и Кирилла) совпадают друг с другом, далее их тексты различаются.

Евхаристическую молитву (анафору — в узком смысле слова) от начала и до конца громко, для всего народа, произносит совершающий службу священник. Как и в др. традициях, она открывается диалогом: «Ввысь [устремим] сердца! — Возблагодарим Господа! — Достоинно и праведно», затем следуют прочие обычные части: *praefatio* (начальный раздел анафоры); *Sanctus* (т. е. библейское Трисвятое (Ис 6. 3), к-рое поет народ, причем в египетской форме — без прибавления «Осанна в вышних! Благословен Грядый...»); рассказ об истории домостроительства спасения; *institutio* (рассказ о Тайной вечере); *anamnesis* (переход от воспоминания к прошениям); *эпиклеза* (прошение об освящении Даров; после эпиклезы, пока на св. престоле находятся освященные Дары, священник не осеняет верующих крестным знаменем, он лишь простирает правую руку к народу для благословения и приветствия «Мир всем», а левую — к Св. Телу); *intercessio* (прошения о Церкви и церковноначалии, по времени года (с июня по окт.: о прибавлении вод Нила; с окт. по янв.: о семенах, растениях и об урожае с полей; с янв. по июнь: о чистоте воздуха и о плодах земных), о тех, за кого приносилась эта Жертва; затем поминовение святых, чтение *диптихов* и поминовение живых и усопших; в анафоре св. Кирилла эта часть предшествует *Sanctus*). В теории поминовение святых включает дипти-

хи с именами всех почивших копт. Александрийских патриархов (на сегодняшний день — 117 имен). Как анафора, так и последующие молитвы часто прерываются аккламациями диакона и народа.

После завершения собственно анафоры следует молитва перед преломлением Св. Тела, завершающаяся исповеданием веры в Св. Дары. Священник произносит изменяемую молитву преломления и, поочередно благословив Св. Дары, совершает его. Народ произносит молитву Господню «Отче наш», священник прибавляет к ней несколько прошений. Далее диакон призывает молящихся склонить головы, а священник тайно читает *главопреклонную молитву* и молитву «отпущения грехов Отцом». Произносятся, как тайно, так и гласно, неск. кратких прошений, и священник возглашает: «Святая [т. е. Святыня] — святым! Благословен Господь, Иисус Христос, Сын Божий, освящение Святого Духа. Аминь», а народ отвечает: «Един Свят Отец; един Свят Сын; един Свят Дух. Аминь». Священник осеняет потир частью Св. Тела (очень торжественно, сопровождая это священнодействие диалогом), к-рую затем вкладывает в него.

Причащение начинается с того, что священник, подняв дискос, очень торжественно читает исповедание веры: «Аминь. Аминь. Аминь. Верую, верую, верую и исповедую до последнего издыхания, что сие есть Животворящее Тело, Которое Твой Единородный Сын, Господь наш, и Бог, и Спаситель Иисус Христос, принял от нашей Владычицы и Госпожи всех нас, Пречистой Богородицы, Святой Марии. Он соединил его со Своим Божеством без примеси, без смешения, без изменения» (ср.: *ἀσυυχῆτος, ἀτρέπτος*) — и т. д. Следует причащение клира, а затем верующих, к-рые вначале получают от служащего священника Св. Тело, а потом отдельно — Св. Кровь от помогающего священника или диакона, с использованием лжицы. Во время причащения народ поет Пс 150 с припевом «Аллилуия». Затем в алтаре священнослужители потребляют все, что осталось от Св. Даров, поскольку их, подобно ветхозаветной манне (ср.: Исх 16. 19), считается непозволительным хранить; запасные Дары, т. о., в копт. традиции не приготовляются (но болящим причастие могут отнести сразу после службы).

В это время народ поет песнь причащения.

Евхаристическое богослужение завершается благодарственной молитвой и молитвой «возложения рук», к-рую произносит священник над склонившими головы верующими. Затем он оmyвает священные сосуды и свои руки, после чего окропляет народ последними каплями воды. Раздавая всем благословенный хлеб (евлогию, ср. *антидор* в визант. традиции), священник читает длинную молитву отпуста; наконец, он благословляет народ и произносит отпуст.

III. Другие чинопоследования. Чинопоследование *Крещения* и *Миропомазания* сопоставимо с визант. традицией. Оно состоит из: (1) оглашения, отречения от сатаны, исповедания веры и экзорцизмов; (2) приготовления и освящения крещальной воды священником с призыванием Св. Духа и добавлением св. мира в воду; Крещения — 3-кратного погружения крещаемого во имя Отца, и Сына, и Св. Духа; наконец, «разрешения» (лишения сакральности) воды священником перед ее выливанием на землю; (3) помазания св. миром; (4) облачения новокрещеного в белые одежды и увенчания его венцом; (5) причащения Св. Даров и 3-кратного обхождения крещальной купели. До и после основного чина совершается еще ряд других: отпущение грехов роженице на 40-й день (если она родила сына) или на 80-й (если дочь); служба *laqân*, предназначенная для того, чтобы дать имя новорожденному (совершается до Крещения); молитвы на снятие крестильной одежды на 8-й день после Крещения.

Таинство *Покаяния* (исповедь) имеет очень несложное чинопоследование, к-рое священники обычно знают наизусть.

Семь молитв таинства *Елеосвящения* (соборования), как и в визант. традиции, произносятся 7 священниками, а если священников меньше, молитвы распределяются между теми, кто есть. Существует обычай общего соборования, когда Елеосвящение совершается в храме над всеми желающими, даже если они не больны (как и в греч., а также рус. кафедральной, а с недавнего времени и приходской практике; но в копт. традиции эта служба приурочена к кануну Лазаревой субботы, тогда как в православной — к кануну Великого четверга).



Обряд церковного благословения брака, как и в византийской традиции, состоит из венчания супругов, которому предшествует обручение по установленной форме и за которым следует снятие венцов в 8-й



Венчание в копт. церкви.
Фотография. Нач. XXI в.

день; также существует чин отпущения грехов супруге в 40-й день после венчания, но эти 2 последних чина (в 8-й и 40-й дни) в наст. время, как правило, не совершаются. Есть особое богослужение для «двоеженцев», т. е. для тех, кто уже были в браке.

Чины хиротесий и хиротоний. Система церковных и священных степеней К. Ц., в которые ставленники возводятся через возложение рук епископа, соответствует визант. тра-



Клир ц. Пресв. Богородицы
в Лос-Анджелесе
после хиротонии
и хиротесии

диции: чтец (анагност — ἀναγνώστης), иподиакон, диакон, в отдельных случаях архидиакон, священник, в отдельных случаях игумен (qomtos — ἡγούμενος), епископ (см.:

Lanne. 1960; Burmester. 1985; рус. перевод копт. чинов хиротесий и хиротоний, кроме епископской, см.: Порфирий (Успенский). 1856. С. 232–261). Также существует особое чинопоследование хиротонии патриарха Александрийского (Burmester. 1960), к-рое предполагает, что ставленник является не епископом, а лишь игуменом или даже рядовым монахом, поскольку копт. традиция запрещает перемещать епископов с кафедры на кафедру в соответствии с 15-м Прав. I Всел. (исключение составляют т. н. общие епископы — без кафедр).

Чины монашеских посвящений, к-рые, как правило, совершаются игуменом, включают: посвящение в монахи или монахини; пострижение в схиму монахов или монахинь, к-рые желают этого и допускаются к этому (соответствует великой схиме схимонаха в визант. традиции); молитвы на избрание игумении и на благословение уйти в затвор. Имеется и аналог визант. рясофора: когда желающие принять монашество становятся послушниками, они получают одежду от игумена или в случае с монахинями — от монастырского священника.

Чины погребений. Обычно погребение совершается в день смерти или самое позднее на следующий день, как во всех странах с жарким климатом. Аналогично византийской традиции, имеются различные варианты чина отпевания в зависимости от того, кто усопший: мужчина или женщина, взрослый или ребенок, лицо в священном сане (епископ, священник, диакон), монах или монахиня; есть также особая служба по умер-

шей во время родов женщине. Между Вербным воскресеньем и Пасхой запрещается совершать отпевание, т. к. все внимание сосредоточено на

Страстях Господних и Его воскресении; поэтому после литургии в Вербное воскресенье совершают погребальную службу «по всем, кто умер во время Страстной седмицы».

Умерших на Страстной седмице приносят в церковь, где они остаются в течение одной из служб этой недели; в конце к службе добавляются чтение из ВЗ, прокимен и чтение из Евангелия (выбор чтений зависит от того, кем был усопший), затем покойника уносят на кладбище. К чину погребения примыкает обычай совершать траур (также существующий с некоторыми отличиями и у мусульман): рядом с домом усопшего ставят палатку, и семья принимает соболезнования друзей и знакомых за чашкой кофе без сахара. Траур длится 1 или 3 дня, а иногда и больше. Заканчивается он т. н. службой снятия ковра, которую совершает священник в 3-й день (иногда в 7-й или 9-й). Также существует служба в воспоминание об усопшем, совершаемая через месяц и на 40-й день после смерти, а также в годовщину смерти. Однако чаще по этому случаю служат Евхаристию с включением особых чтений по усопшему.

К др. чинопоследованиям относятся: освящение церкви, мира, икон и священных сосудов, «ковчега» (находящейся на св. престоле деревянной подставки под священные сосуды), воды на Богоявление; омовение ног (в Великий четверг и в день святых Петра и Павла); крестные ходы (на праздник Воздвижения Креста Господня, в Вербное воскресенье; пасхальный крестный ход во все пасхальные дни; на Вознесение и Пятидесятницу); коленопреклоненная служба (*sagda*) в вечер Пятидесятницы. Существуют нек-рые последования, характерные только для К. Ц., напр. молитва к св. Ферапонту (Абу Тарбу) об исцелении верующего, укушенного бешеной собакой. В отдельных рукописях встречается «чин кувшина», опубликованный также в Понтификале Руфаила ат-Тухи (Рим, 1761). Этот чин был предназначен для примирения с Церковью вероотступников или имевших сексуальные отношения с некрещеными (что приравнялось к вероотступничеству); название произошло из-за того, что во время совершения обряда использовался кувшин со св. водой для окропления кающегося (см.: MacCoull. 2000).

Коптское богослужение в I тыс. (по памятникам В. Египта). Известный исследователь копт. и др. литургических традиций Х. Бракман подчеркивал, что при анализе



древних богослужебных памятников христ. Египта не всегда возможно отличить собственно египетские особенности от особенностей, имеющих иное происхождение: сохранившиеся памятники слишком фрагментарны, а традиции разных регионов влияли друг на друга (*Brakmann*. 2006. P. 132). Далее рассмотрены основные особенности древнего богослужения, прежде всего В. Египта (поскольку древние памятники происходят в основном оттуда), а также и Нижнего (в т. ч. и перешедшие в совр. копт. богослужение).

I. Памятники. Благодаря исключительно сухому климату В. Египта сохранились очень древние папирусы, включая и богослужебные. Во время раскопок среди прочего археологи обнаружили настенные надпи-



и 6-ка Белого мон-ря, к-рая сохранилась в достаточно хорошем состоянии, но была распродана по листочкам (или даже по маленьким частям листочков) нашедшими ее крестьянами; тем не менее, хотя восстановление разбитых на фрагменты текстов и требует больших усилий, значительная часть этих документов доступна и возможно на их основании сделать выводы о богослужении этого мон-ря, одного из наиболее важных в В. Египте (*Brakmann*. 2006. P. 138 sq.; *Atanassova*. 2014).

Копт. литургических комментариев I тыс. не найдено, однако можно найти пусть и опосредованные, но ценные указания в комментариях XIII и XIV вв. Так, свящ. Абу-ль-Баракат, автор богословской энциклопедии «Светильник во тьме, книга изложения церковной службы», одного из важнейших ис-

Руины мон-ря св. Аполло в Бауите.

Фотография. Нач. XXI в.

точников информации о литургии Н. Египта, был косвенно знаком с литургической практикой, еще существовавшей в его время в В. Египте. Некоторые поздние тексты сохранили части службы, восходящие к вернеегипетской литургии; также можно надеяться обнаружить ее фрагменты в эфиопском богослужении (см.: *Zanetti*. 1992; *Idem*. 1994; *Youssef*, *Zanetti*. 2014).

II. Суточный круг. Как нам известно благодаря прп. Иоанну Кассиану, в IV в. в Н. Египте существовал обычай каждый час читать по 12 псалмов. В свою очередь, из Житий прп. Пахомия Великого известна практика пахомианских монастырей В. Египта, где вместо служб суточного круга совершался весьма необычный чин в начале и конце дня, состоявший из небольших частей. Каждая включала чтение из Свящ. Писания, после к-рого все вставали, осеняли себя крестным знаменем и читали «Отче наш», затем простирались ниц, а по особому знаку снова вставали, крестились и еще раз читали «Отче наш», затем все молились про себя некоторое время, пока предстоятель не

возглашал совместную краткую молитву, по сигналу садились, и описанный молитвенный цикл повторялся. Эта архаичная система, не основанная на чтении Псалтири, по-видимому, сохранялась, хотя и с рядом серьезных изменений, в Белом мон-ре до X в. Суточный круг здесь состоял из библейских чтений (как правило, по 10 стихов), извлеченных из Лекционария и представлявших разные книги Библии, и изменяемых песнопений, по сути являвшихся избранными стихами из псалмов. В праздничные дни эта служба соединялась с «кафедральной» службой или же просто замещалась ею. Отсутствие чтения Псалтири ничуть не умаляло значимости этой библейской книги: напротив, монахи, трудясь, должны были «обдумывать» (греч. μελετάω — «рассказывать тихим голосом, по памяти, размышляя») псалмы в течение всего дня, так что не нуждались в их повторении за суточными службами. Вопрос о том, был ли этот чин, построенный на чтении библейских отрывков и без Псалтири, распространен среди всех монахов В. Египта, требует отдельного исследования (ср.: *Taft*. *Liturgy of the Hours*. P. 62–65; *Quecke*. 1983).

III. «Кафедральные» вечерня и утреня. Ситуация с «кафедральными» вечерним и утренним богослужением в В. Египте также отличается от практики Н. Египта. Служба мон-ря арх. Михаила в Эль-Хамули, изученная Квекке, хотя бы частично является предшественницей той, которая совершается в настоящее время. Однако из рукописей видно, что были и иные типы богослужения, но их сложно проанализировать из-за недостатка материала. Так, известно, что в нек-рых местах, в частности в Белом монастыре, существовали вечерняя служба, называемая *lychnikon* (λυχνικόν), и утренняя служба, называемая *orthrionon* (ὀρθρινόν), соответствующие по времени совершения вечерней и утренней службам «приношение кадила» Н. Египта. Можно предположить, что речь идет о вечерней и об утренней общинных службах, свойственных приходским церквам В. Египта, которые в конечном счете стали совершать также и в местных монастырях. А в определенный момент под влиянием Н. Египта «приношения кадила» вытеснили более древние службы, свойственные для

си, к-рые представляют интерес для истории богослужения. Так, надписи из мон-ря *Бауит* (около Маллави в Центр. Египте) и одного из подземных скитов в окрестностях Исны свидетельствуют о том, что уже в нач. VII в. в этих регионах часть богослужебных праздников совершалась по тем же числам, как и в наст. время во всей К. Ц. (ср.: *Clédat J.* *Le Monastère et la Nécropole de Baouît*. Le Caire, 1904. [Т. 1. Fasc. 1.] P. 5–6. (MIFAO; 12); *Sauneron*. 1972. Vol. 1. P. 104. Pl. 36 [изд.]). Др. пример — настенная надпись, найденная в Келлиях, т. е. на краю «Западной пустыни», благодаря которой очевидно, что Иисусова молитва практиковалась отшельниками на севере страны уже в VI в. (см.: *Guillaumont*. 1968).

Особо значимыми коллекциями древних копт. рукописей являются найденная в нач. XX в. 6-ка файюмского мон-ря арх. Михаила в Эль-Хамули, к-рая в наст. время практически полностью находится в 6-ке Пирпонта Моргана в Нью-Йорке,





В. Египта (вопрос остается пока открытым; ср.: *Zanetti. Leçons...: Ancien Testament. 2007; Idem. Leçons...: Six Typica. 2007*).

IV. Евхаристическое богослужение. Довольно много сведений имеется о древнем евхаристическом богослужении В. Египта, в т. ч. и потому, что оно привлекает большее внимание совр. исследователей. Тем не менее и его реконструкция вряд ли возможна. Полный текст евхаристического богослужения В. Египта старше XI в. (в XI–XIV вв. обычай этого региона были вытеснены традицией Н. Египта), сопоставимый с печатными изданиями, не сохранился, как и текст служб суточного цикла. Объясняется это прежде всего тем, что саидская литургия исчезла раньше, чем появились подробно записанные Евхологии, а также тем, что даже известные рукописи представляют собой, в основном, фрагменты. Наиболее полная из них — *Белого монастыря Евхологии* (изд.: *Lanne. 1958*).

Можно лишь привести некоторые общие наблюдения, сделанные Бракманом (*Brakmann. Fragmenta. 2004. S. 126 sq.; Idem. Neue Funde. 2004. P. 578 sq.; Idem. 2006. P. 137 sq.*). Во-первых, в наст. время нет прямых свидетельств существования анафор на коптском языке ранее сер. VI в., но уже к этому периоду относятся 3 памятника: венский папирус К 4854; отрывок из 6-ки Лувена, опубликованный Л. Т. Лефором (*Lefort L. Th. Coptica Lovaniensia // Le Muséon. 1940. Vol. 53. P. 22–24*) и впоследствии погибший при пожаре; папирус № 28 из мон-ря Дейр-эль-Балаиза. Но известны египетские евхаристические молитвы на греческом языке в *Барселонском папирусе* IV в., предположительно происходящем из пахомианских монастырей (изд.: *Zheltoy. 2008*); текст частично совпадает с лувенским фрагментом, а также греч. папирусом VI в. Vindob. G 41 043, так что употребление греческого должно было сохраняться на протяжении нескольких веков. Также широко известен *Серапиона Евхологии*, обнаруженный в греч. рукописи XI в., но написанный в IV или V в. (CPG, N 2495; 1-е изд.: *Дмитриевский. 1894*; последнее издание, подвергнутое, впрочем, критике Б. Спинкса: *Johnson. 1995*), включает евхаристические тексты, крещальный цикл, чины хиротоний и Елеосвящения и заупокойные мо-

литвы. Во-вторых, помимо анафор егип. типа (*Желтов. 2003*) как на севере, так и на юге страны хорошо засвидетельствованы анафоры западно-сир. типа — это демонстрирует степень влияния, к-рое сирийцы оказывали на коптов и к-рое заметно также во мн. деталях совр. копт. синаксиса. В-третьих, большое число анафор, содержащихся в Евхологии Белого мон-ря, указывает, что широкое разнообразие евхаристических молитв (до сих пор наблюдаемое в Эфиопии) было когда-то характерно и для литургии В. Египта в отличие от практики, возобладовавшей после декрета патриарха Гавриила II ибн Турайка (1131–1145), ограничившего только тремя число разрешенных анафор.

V. Евхаристический пост. Церковный историк V в. Созомен отмечает, что у египтян (но не у александрийцев!) был обычай совершать Евхаристию в субботу вечером, после того как они вкушали пищу в течение всего дня, поскольку суббота считалась днем без поста. Это существенно отличало коптов от др. христиан того времени, соблюдавших евхаристический пост (к-рый следует отличать от покаянного поста). Бракман считал, что этот обычай окончательно исчез только в сер. VIII в., хотя уже в VI в. с ним боролся копт. патриарх Дамиан, который ранее был монахом в мон-ре св. Иоанна Колова в Ските. Т. н. мелетиане, также подвизавшиеся в Ските, имели обычай пить вино в ночь накануне причащения под тем предлогом, что Иисус на Тайной вечере предложил 2 чаши ученикам. Дамиан заявил, что 1-я чаша соответствует ВЗ, но отныне каноны запрещают вкушать до Евхаристии, и отлучил тех, кто отказывались подчиняться. В копто-араб. Синаксаре под 19 кихака, в день памяти Иоанна, еп. г. Парал, рассказывается, как этот епископ положил конец практике «сектантов, которые причащались [дважды] в день после нарушения поста» (*Brackmann. 1971. P. 209*). Покаянный пост в К. Ц., как и везде на Востоке, заключается в полном отказе от пищи и питья, начиная с полудня и до захода солнца следующего дня. Поскольку считается, что причащение прерывает пост, некогда в дни поста (напр., в Великий пост) Евхаристию совершали поздно вечером, после захода солнца. В наст. время Евхаристия часто со-

вершается намного раньше, но в любом случае в постные дни литургия никогда не начинается до полудня. После евхаристического богослужения всегда разрешается вкушать пищу (*Brakmann. 1971*; см. также: *Idem. Der Berliner Papyrus. 1987. S 37. Not. 44*).

Лит.: [*Порфирий (Успенский), архим.*] Верование, богослужение, чиноположение и правила церковного благочиния египт. христиан (коптов). СПб., 1856; *Дмитриевский А. А. Евхологион IV в. Сарациона, еп. Тмуитского // ТКДА. 1894. № 2. С. 242–274* (отд. отт.: К., 1894); *Тураев Б. А., изд., пер. Часослов Эфиопской Церкви. СПб., 1897. (ЗИАН. Сер. 8; Т. 1. № 7); он же. К истории греч. периода в верхнеегип. богослужении // ВВ. 1900. Т. 7. С. 426–431; он же. Коптские богослужебные каноны // ВВ. 1907. Т. 14. Вып. 1. С. 184–189; он же. К вопросу о происхождении коптских еесотоки // Там же. С. 189–190; *John, Marquis of Bute, transl. The Coptic Morning Service for the Lord's Day. L., 1908; Villecourt L. Les Observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Église Copte: (Ch. XVI–XIX de la Lampe des Ténèbres) // Le Muséon. Louvain, 1923. Vol. 36. P. 249–292; 1924. Vol. 37. P. 201–280; 1925. Vol. 38. P. 261–320; *Burmesster O. H. E. The Canonical Hours of the Coptic Church // OCP. 1936. Vol. 2. P. 78–100; idem. The Rite of Consecration of the Patriarch of Alexandria: Text according to Ms. 253 Lit., Coptic Museum. Le Caire, 1960; idem. The Egyptian or Coptic Church: A Detailed Description of Her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies Observed in the Administration of Her Sacraments. Le Caire, 1967; idem. The Horologion of the Egyptian Church. Cairo, 1973. (SOC.Aeg); idem. Ordination Rites of the Coptic Church: Text of Ms. 253 Lit., Coptic Museum. Le Caire, 1985; *Graf G. Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini. Louvain, 1954². (CSCO; 147. Subs.; 8); Lanne E. Le Grand Euchologe du Monastère Blanc. P., 1958. (PO; T. 28. Fasc. 2); idem. Les ordinations dans le rite copte, leurs relations avec les «Constitutions apostoliques» et la «Tradition» de st. Hippolyte // OS. 1960. Bd. 5. S. 81–106; idem. La «prière de Jésus» dans la tradition égyptienne: Témoignage des psalies et des inscriptions // Irénikon. Chevetogne, 1977. Vol. 50. N 2. P. 163–203; *Brogi M. La santa salmodia annuale della Chiesa Copta. Cairo, 1962. (SOC.Aeg); Malak H. Les livres liturgiques de l'Église Copte // Mélanges E. Tisserant. Vat., 1964. T. 3. P. 1–35. (ST; 233); *Quecke H. Neue griechische Parallelen zum koptischen Horologion // Le Muséon. 1964. Vol. 77. P. 285–294; idem. Ein koptisch-arabisches Horologion in der Bibliothek des Katharinenklosters auf dem Sinai (Cod. Sin. ar. 389) // Ibid. 1965. Vol. 78. P. 99–117; idem. Untersuchungen zum koptischen Stundengebet. Louvain, 1970. (Publ. de l'Inst. Orientaliste de Louvain; 3); idem. Zwei Blätter aus koptischen Hermeneia-Typika in der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (P. Vindob. K 9725 und 9734) // FS zum 100-jährigen Bestehen der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek. W., 1983. S. 194–206; *Guillamont A. Une inscription copte sur la «Prière de Jésus» // OCP. 1968. Vol. 34. P. 310–325; *Brakmann H. Zur Geschichte der eucharistischen Nüchternheit in Ägypten // Le Muséon. 1971.********





Vol. 84. P. 197–211; *idem*. Der Berliner Papyrus 13918 und das griechische Euchologion-Fragment von Deir el-Bala'izah // OS. 1987. Bd. 36. S. 31–38; *idem*. Σύνοξις καθολικῆς in Alexandria: Zur Verbreitung des christlichen Stationsgottesdienstes // JAC. 1987. Bd. 30. S. 74–89; *idem*. Le déroulement de la messe copte: Structure et histoire // Leucharistie: célébrations, rites, piétés: Conférences Saint-Serge, XXI^e Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 28 juin – 1 juillet 1994 / Éd. A. M. Triacca, A. Pistoia. R., 1995. P. 107–132; *idem*. Fragmenta Graeco-Copto-Thebaica: Zu Jutta Henners Veröffentlichung alter und neuer Dokumente südägyptischer Liturgie // Oriens Chr. 2004. Bd. 88. S. 117–172; *idem*. Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten (1996–2000) // Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium: Proc. of the 7th Intern. Congress of Coptic Studies, Leiden, 27 Aug.– 2 Sept. 2000 / Ed. M. Immerzeel e. a. Leuven, 2004. Vol. 1. P. 575–606; *idem*. Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten (2000–2004) // VIII^e congrès intern. d'études coptes (Paris, 2004): Bilans et perspectives, 2000–2004 / Éd. A. Boud'hors, D. Vaillancourt. P., 2006. P. 127–149; *Sauneron S. et al.* Les ermitages chrétiens du désert d'Esna. Le Caire, 1972. 4 vol.; *Gamberardini G.* Il Culto Mariano in Egitto. Jerusalem, 1974–1978. 3 vol.; *Zanetti U.* Les lectionnaires coptes annuels: Basse-Égypte. Louvain-la-Neuve, 1985; *idem*. Esquisse d'une typologie des euchologes coptes bohairiques // Le Muséon. 1987. Vol. 100. P. 407–418; *idem*. Horologion copte et vêpres byzantines // Ibid. 1989. Vol. 102. P. 237–254; *idem*. La distribution des psaumes dans l'horologion copte // OCP. 1990. Vol. 56. P. 323–369; *idem*. Abū-l-Barakāt et les lectionnaires de Haute-Égypte // Actes du IV^e Congrès Copte (Louvain-la-Neuve, 5–10 sept. 1988) / Éd. M. Rassart-Debergh, J. Ries. Louvain-la-Neuve, 1992. Vol. 2. P. 450–462. (Publ. de l'Inst. Orientaliste de Louvain; 41); *idem*. Is the Ethiopian Holy Week Service Translated from Sahidic?: Towards a Study of the Gebra Hemāmāt // Proc. of the 11th Intern. Conf. of Ethiopian Studies, Addis Ababa, Apr. 1–6, 1991 / Ed. B. Zewde, R. Pankhurst, T. Beyene. Addis-Abeba, 1994. Vol. 1. P. 765–783; *idem*. Bohairic Liturgical Manuscripts // OCP. 1995. Vol. 61. P. 65–94; *idem*. Liturgy at Wadi al-Natrun // Coptica. Los Ang., 2003. Vol. 2. P. 122–141; *idem*. Leçons liturgiques au Monastère Blanc: Ancien Testament // Bull. de la Société d'archéologie copte. Le Caire, 2007. Vol. 46. P. 205–230; *idem*. Leçons liturgiques au Monastère Blanc: Six Typika // Ibid. P. 231–304; *он же*. Коптская литургия // Христианός. Рига, 2013. № 22. С. 185–194; *Ishaq E. M.* Sab'ah wa-arba'ah // CoptE. 1991. Vol. 7. P. 2071; *Красченко А.* Из литургической жизни Коптской Церкви // Духовный мир. М., 1994. Вып. 1. С. 103–119; *Johnson M. E.* The Prayers of Sarpion of Thmuis: A Literary, Liturgical and Theological Analysis. R., 1995. (OCA; 249); *Papacostantinou A.* La liturgie stationnale à Oxyrhynchos dans la première moitié du 6^e siècle: Rédition et commentaire du POxy XI 1357 // REB. 1996. Vol. 54. P. 135–159; *Timbie J.* A Liturgical Procession in the Desert of Apa Shenoute // Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt / Ed. D. Frankfurter. Leiden, 1998. P. 415–441. (Religions in the Graeco-Roman World; 134); *MacCoull L. S. B.* The Rite of the Jar: Apostasy and Reconciliation in the Medieval Coptic Orthodox Church // Peace and Negotiation: Strategies for Coexistence in the Middle Ages and the Renaissance / Ed.

D. Wolfthal. Turnhout, 2000. P. 145–162; *Желтов М. С.* [впосл. свящ.] Древние александрийские анафоры // БТ. 2003. Сб. 38. С. 269–320; *idem*. [Zhelto M.] The Anaphora and Thanksgiving Prayer from the Barcelona Papyrus: An Underestimated Testimony to the Anaphoral History in the IVth Cent. // VChr. 2008. Vol. 62. P. 467–504; *Atanassova D.* Prinzipien und Kriterien für die Erforschung der koptischen liturgischen Typika des Schenuteklosters // Σύνοξις καθολικῆς: Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf Patriarchate für H. Brakmann zum 70. Geburtstag / Hrsg. D. Atanassova, T. Chronz. Münster, 2014. P. 13–38; *Youssef Y. N., Zanetti U.* La consécration du Myron par Gabriel IV, 86^e patriarche d'Alexandrie, en 1374 A. D. Münster, 2014.

Архим. Уго (Занетти), Э. П. Г.

Церковное пение коптов монодийное, оно исполняется только мужскими голосами, за исключением некоторых рефренов, поющих всей общиной. Особые песнопения в составе некоторых служб сопровождаются звучанием 2 видов ударных инструментов — небольших кимвалов (тарелок) и треугольника. Мелодии церковного пения передаются в копт. традиции исключительно устным путем. Корпус копт. песнопений насчитывает более 1 тыс. образцов, отличающихся по мелодическому стилю, звукорядам и каденциям; они звучат в составе 35 различных служб и обрядов.

Мелодические стили. В копт. музыке представлено 2 мелодических стиля — мелизматический и силлабический; некоторые исследователи также выделяют 3-й стиль — невматический (один слог поется на 2–3 звука — восходящих или нисходящих).

I. Мелизматический стиль, в котором один слог может распеваться на много звуков, известен в Египте с эпохи фараонов. Деметрий Фалерский, один из основателей Александрийской б-ки, писал в 297 г. до Р. Х., что егип. жрецы имели обычай петь своим богам посредством 7 гласных алфавита, которые они пели последовательно друг за другом, производя таким образом сладкие созвучия (см. изд.: *Villoteau*. 1809. P. 394). Впоследствии мелизматический стиль был воспринят К. Ц. (*Aṣṭallah, Kirillus*. 2006. P. 56). Мелизматическое пение, в большей степени насыщенное музыкой, чем словом, способствует молитвенному созерцанию. Напр., в песнопении «*Alli al-qurbān*» (араб. — Аллилуия на приношение жертвы), одном из древнейших в традиции К. Ц. (согласно указанию в 40-м правиле свт. Афанасия Александрийского), поющемся по-

сле часов и звучащем ок. 4 мин., распевается только 1 гласный звук, обозначаемый 1-й буквой копт. алфавита — а, являющейся одновременно 1-й буквой слова «*αλληλουια*», остальная часть к-рого звучит в гимне «*αλληλουια φαι πε πι εσοου ετα ποσ εμιοφ*» (Аллилуия. Сей день, егоже сотвори Господь; Пс 117), поющемся далее, во время т. н. процессии Агнца (евхаристического хлеба). Вероятно, развитие мелизматического стиля происходило постепенно — от распеваания отдельных разделов (стихов и рефренов) к распеванию гимнов целиком: в обиходе К. Ц. есть песнопения с текстом из не более чем 5 слов, звучащие ок. 30 мин.

Мелизматика служит особым средством выразительности для раскрытия смысла текста песнопения. Напр., в гимне «*αριζουδ βασφ φα νιενεε*» (Все более превозносите Его вовеки), продолжающемся ок. 6 мин., слово «*ζουδ*» (все более) находит выражение через музыкальные фразы, наполненные мелизматическими мелодическими оборотами. Постепенное повышение тона от среднего вокального регистра к высокому соответствует слову «*басφ*» (превозносите Его). Музыкальное выражение слов «*φα νιενεε*» (вовек) можно усмотреть в строении различных участков мелоса с меняющимися макамами (ладами), подобной секвенции — от аджама к расту, затем снова к аджаму в основной области, после этого к ирак. ладу в области тенора и в повторении всего раздела — наподобие сонатной формы. Гимн «*Alli al-qurbān*» исполняет группа диаконов без сопровождения кимвалов и треугольника. Это песнопение, как и совершаемый в этот момент священником обряд выбора хлеба, который станет Агнцем (*qurbān*), символизирует путь Господа от Крещения в Иордане до Воскресения (на которое указывает следующий гимн — «*αλληλουια φαι πε πι...*», поющий всей общиной). Звуки гимна, поющегося в размере $\frac{3}{4}$, представляют шаги Иисуса Христа, когда Он идет из Галилеи к Иордану.

Использование мелизматического стиля может выражать духовное состояние Церкви в определенный праздник или литургический период. Во время Великого поста, которому свойственно состояние смирения и кротости, в большей части





мелодий украшения могут быть весьма ограничены или совсем отсутствовать, как в гимне «† ρῖρῖν ἰτῆ φῖου†» (Мир Божий; Флп 4. 7), считающемся примером «тонального смирения» и простоты темпа. Однако в др. постовых песнопениях мелизматика может использоваться в больших объемах, выражая иной тип духовного состояния, как в гимнах «**нѠо те ѳωϣρῖ**» (Ты еси кадило) и «**ϣаре φῖου† ὠλ ἰμαϥ ἰνῖνοι ἰτῆ πἰλос**» (Бог удаляет грехи народа), а также в древнем гимне «**μεγαλοϥ архῖνερεϥс**» (Великий Архидиакон), исполняемом в воскресенье Великого поста и в Великую пятницу. Мелизматика также может отражать состояние печали и скорби, напр. в Страстную седмицу, особенно в Великую пятницу — с 6-го по 12-й час, когда наступает кульминация такого настроения. Мелизматика может передавать и состояние радости и восторга, напр. в песнопениях на Рождество Христово, Богоявление, Пасху, Пятидесятницу и др. Господские праздники. В этих случаях мелодические украшения соединяются с общим мелизматическим стилем песнопений, напр. в поющемся перед евангельским чтением псалме на сингарский напев (названном по г. Сингар). Этот напев достаточно сложный из-за ритмических и звукорядных модуляций; он имеет большой амбитус: начинаясь с низких ступеней, во 2-й части он продолжается в среднем регистре и затем медленно поднимается к высоким нотам, а завершается группой мелодических украшений на слове «Аллилуия», к-рое повторяется как выражение особой радости (см.: *Aḡanāsīyūs*. 2002. Pt. 2. P. 77). Мелизматические напевы могут также выражать чувство ожидания, напр. в предрождественский период, приходящийся на копт. месяц хойак (кихак), когда песнопения в этом стиле поются одно за другим на вечерне и ночной службе, — т. о., мелизматика звучит с вечера до рассвета, завершаясь гимнами на утренней литургии. Мелизматический напев «**күріе еленсон**» (Господи, помилуй) выражает состояние моления о Божией милости.

II. Краткий (силлабический) стиль, в к-ром каждый слог распевается на 1 звук, используется, чтобы донести до молящихся большое количество информации за короткое время. Такие песнопения имеют простую ме-

лодию в быстром темпе, обычно лишённую ритмических и модальных изменений и не содержащую мелодических украшений. Простота песнопений силлабического стиля даёт возможность всем верующим участвовать в их исполнении.

В богослужебной практике К. Ц. песнопения указанных 2 стилей чередуются. Так, ночная служба «псалмодия» начинается с гимна «**тененноϥ ёѳωῖ нῖφῖрῖ ἰтῆ πῖουῖνῖ**» (Восстаньте, о чада света) в мелизматическом стиле, за ним следует ряд стихов в силлабическом стиле, начинающихся с «**ρῖпῖс ἰтῆ ϣερῖмот нан ἰтῖсῖт ἰтῆ ненφῖχῖ**» (Да спасет души наша), затем поются 4 песни-хос, 1-я из к-рых, «**тоте аϣρῖс ἰтῖсῖт мῖϥῖс**» (Тогда воспел Моисей), исполняется в силлабическом стиле, а ее окончание (лобш) «**ρῖен оϥϣῖт аϣῖт ἰхе πῖмῖоϥ**» (Разделением разделились воды) — в мелизматическом. Далее следует 2-я песнь — «**оϥῖнῖ εῖвол нῖпῖс**» (Исповедайтесь Господеви) в кратком стиле, после которой поется ее окончание «**нареноϥῖнῖ εῖвол ἰтῖхῖристос**» (Возблагодарим Христа) в мелизматическом стиле. Т. о., путем чередования и варьирования силлабического и мелизматического стилей достигается стилевое равновесие между песнями, их окончаниями и всеми остальными частями ночной «псалмодии», продолжающейся ок. 4 ч.

Лады (макамы) копт. песнопений напоминают араб. макамы (которые содержат четвертитоновые интервалы), т. к. и те и другие имеют много разновидностей, однако у первых есть тонкие различия в определенных деталях, которые становятся очевидными уже при прослушивании, но более определенно выявляются с помощью муз. анализа. В копт. музыке используется микроинтервал, аналогичный $\frac{1}{4}$ тона в араб. музыке, но больший по величине на комму. Комма — это весьма малое расстояние между 2 звуками, обозначаемыми энгармонически синонимичными ступенями (напр., ре-диез и ми-бемоль), к-рое получается от деления расстояния между звуками на 2 половины — простую (диатоническую) и «окрашенную» (хроматическую). Хроматическая половина (ре — ре-диез) больше, чем диатоническая (ре — ми-бемоль) на величину, равную $\frac{1}{9}$ целого тона,

которая и называется коммой. Она также составляет разницу между полной большой секундой (до — ре) с величиной $\frac{9}{8}$ и неполной большой секундой (ре — ми) с величиной $\frac{10}{9}$, соотношение между этими величинами составляет $\frac{81}{80}$. Это небольшое изменение даёт тонкое различие в звуковой окраске по сравнению с параллельным явлением в араб. музыке и несомненно большое различие — по сравнению с диатоническими интервалами в зап. музыке.

Коптские муз. звукоряды (макамы) имеют форму гептатоники — либо в виде натуральной диатоники, как в случае мажорного и минорного звукорядов, в которых интервалы между ступенями составляют тон или полутон, либо с расстоянием между некоторыми ступенями в $\frac{3}{4}$ тона, называемым средним интервалом. Это позволяет теоретически разделить звукоряд на 24 четверть-тона (микротона), в результате дающие более 100 звукорядов. Муз. структура этих звукорядов состоит из последовательностей 2 родов (*gins*) — соединенных или разделенных тетраордов. Согласно новейшим исследованиям, в Египте уже в период Древнего царства использовалась пентатоника, а в начале Нового царства на ее основе была разработана гептатоника — звукоряд амина. Вероятно, в модальном отношении копт. музыка имеет преемственность с музыкой древних египтян.

Многие араб. муз. звукоряды были заимствованы от коптов, затем звукоряды и мелодии получили персидские названия: «раст», «дока», «сика» и др., которые используются и в наст. время. Совр. исследователи изучают возможность возвращения этим звукорядам оригинальных названий, если они известны, или присвоения им новых коптских названий, соответствующих тем литургическим случаям, когда эти песнопения и звукоряды используются. В случае применения арабских звукорядов автор напева обычно «связан» правилом возвращения к тонической основе звукоряда; поэтому окончания, как правило, предсказуемы. Коптские звукоряды дают возможность освободиться от возвращения к основному тону, т. о. обогащая процесс образования музыкальной формы и придавая мелодии больше красочности.





Для нек-рых копт. песнопений характерны плотная муз. фактура и смещение звукоряда внутри песнопения (напр., в пасхальном гимне «ката **пихорос**» (Все лики)). Это достигается благодаря мастерству автора песнопения, с одной стороны, и разнообразию копт. звукорядов — с другой. В конце песнопения нередко встречается отступление от правила возвращаться к начальному звукоряду, принятого в др. традициях. Характерная для коптской музыки техника смещения звукоряда была использована в произведениях выдающихся египетских композиторов XX в., напр. С. Дарвиша (1892–1923) и М. Абдель Вахаба (1902–1991), что считается признаком высокого мастерства.

Виды ритма и темпа в песнопениях К. Ц. немногочисленны и очень просты. Роль ударных инструментов (кимвалов и треугольника), используемых для поддержания темпа, очень точно определена. В К. Ц. используются только следующие виды муз. размера: $\frac{2}{4}$, $\frac{4}{4}$, $\frac{3}{4}$ (очень редко) и свободный стиль (*ad libitum*). Однако в рамках произведения нередко наблюдаются изменения и трансформации ритма и темпа.

Макарий, общий епископ по делам митрополичьего округа в Эль-Минье, опираясь на неизданное исследование Ймада Сами, утверждает, что в копт. пении чаще всего встречаются размеры $\frac{2}{2}$ и $\frac{2}{4}$, напр. в гимнах «**ααηαουα** **χε** **φνευι** **νουρση**» (Аллилуйя. Помышление человека) и «**τα** **φουρν**» (Это кадило) и в ходатайствах (**ηπρεσβα**); в некоторых гимнах используется размер $\frac{4}{4}$, напр. в «**ουνοσ** **ημο** **μαρια**» (Радуйся, Мария); размер $\frac{3}{4}$ и подобные ему не употребляются. По мнению еп. Макария, все песнопения, сопровождаемые игрой на кимвалах и треугольнике, имеют определенный муз. размер, а у песнопений без такого аккомпанемента обычно несимметричный ритм; причиной таких нарушений ритма могли быть неопытность певцов в процессе добавления украшений к гимну или необходимость сделать паузу для взятия дыхания, что встречается в сольных песнопениях (напр. в гимнах недели Пасхи). Есть несколько гимнов, к-рые не имеют размера и не могут быть исполнены в к.-л. ритме; обычно они звучат соло, хотя известные попытки их нотировать (*Ma-kariyūs*. 2010. P. 258).

Впосл. было установлено, что размер $\frac{3}{4}$ все же используется в некоторых копт. гимнах («**αριπαμευι** **ωπαβοισ**» (Помяни мя, Господи) в начале 9-го часа и «**κυριε** **ελεησον**» перед 12-м часом Великой пятницы; вступительная часть гимна «**Alli al-qurbān**») и что гимны, которые не сопровождаются игрой на ударных инструментах, необязательно имеют несимметричный ритм; в то же время есть песнопения с регулярным ритмом, не сопровождающиеся аккомпанементом, напр. «**ερε** **που** **σμου** **εσουαβ**» (Да будут их святые благословения), и другие, содержащие разделы со свободным ритмом (*ad libitum*).

Виды ритма в ближневост. музыке называются «дуруб» (*durūb*). Они состоят из определенного числа акцентированных долей, повторяемых в течение гимна и имеющих разную силу. Полная сильная доля называется «дум» (*dum*), а острая слабая доля — «тик» (*tik*), между ними могут появляться паузы определенной длительности. Эти ритмы получили персид. или тур. названия: «масмуди», «самаи текел», «дарег» и др.; обычно они выделяются при пении звучанием ударных инструментов. В пении К. Ц. такое подчеркивание ритма применяется в праздничных гимнах с помощью кимвалов, чтобы придать красочность их звучанию. В отличие от других музыкальных традиций Ближ. Востока, богатых сложными размерами и ритмами (ок. 48, в т. ч. медаввар, мохагар, масмуди кебер, нокхт, дорхинди), традиция К. Ц. смогла привлечь внимание к своему пению благодаря простоте ее ритмов и размеров и разнообразию ритмов в рамках одного гимна.

Профессор Лондонской королевской музыкальной академии Э. Ньюландсмит считал, что авторы музыки копт. гимнов не связывали себя муз. теорией и знаниями размеров и ритмов, но скорее руководствовались духовным смыслом гимна, выражая его через собственное ощущение (см.: *Mattā al-Maskin*. 1993. P. 136). На это утверждение можно возразить следующее: религиозные гимны изначально у всех народов были наиболее важной частью профессиональной музыки и служили образцами для подражания в др. видах творчества; в Египте традиция изучения муз. теории насчитывает не одно тысячелетие, вероятно, ее

преподавали в дополнение к богословским наукам и в Александрийской богословской школе в период ее расцвета в первые 5 веков христ. истории (см.: *Kirillus*. 2001. P. 136). Ряд исследователей, проанализировав большое количество копт. гимнов, обнаружили, что они созданы в определенных муз. размерах и ритмах. Мелодические формы песнопений делятся на правильные муз. предложения, каждое из к-рых содержит 8 тактов (частей). Также было установлено, что некоторые муз. предложения, оканчивающиеся на продолженный последний звук (со-гопа), состоят из ряда частей (тактов), более коротких, чем актуальная длина правильного предложения, но имеющих ту же общую продолжительность, что обеспечивает определенный баланс с муз. т. зр.

Жанры копт. песнопений многочисленны и разнообразны (см. в ст. *Гимнография*, разд. «Коптская гимнография»). Недостаток осведомленности у диаконов и певцов о них приводит к искажениям в исполнении, так что слушатели не могут отличить границы между частями муз. формы, что ведет к путанице в мелодиях. Обучение муз. форме песнопений помогает отличать повторяющиеся их части от новых, дает возможность молиться осмысленно, чтобы песнопение исполнялось с пониманием его структуры, помогает быстрому его усвоению, позволяет легко выбирать нужный способ исполнения — антифонный или респонсорный, групповой или сольный (*Kirillus*. 2013. P. 36).

Основной единицей большинства поэтических форм копт. песнопений является стих (**στιχων**) — строфа, состоящая из 4 строк, разделенных колоном (:). Каждая строка состоит из определенного количества частей, некоторые из них имеют сильный, а некоторые — слабый акцент, согласно правилам стихосложения.

Жанр псали (**ψαλι**), мелодии которого составлены в силлабическом стиле и отличаются ритмичностью и простотой, исследован в работе Яссы Абд аль-Масиха (*Abd al-Masih*. 1958. P. 85).

Создание музыки богородичной (**θεοτοκια**), распетых в силлабическом стиле, традиция приписывает некоему горшечнику, ставшему на сельником мон-ря прп. Макария в пустыне Скит, а позднее канонизированному (*Abū-l-Barakāt ibn Kabar*.





Miṣbaḥ az-zulma fi iḏāḥ al-ḥidma. [al-Qāhira], 1998. Т. 2. Р. 118). Всего известны 7 коптских богородичных, соответственно числу дней недели: 3 из них называются «**адам**», по инципиту богородична понедельника (для воскресенья, понедельника и вторника), 4 — «**ватос**», по инципиту богородична четверга (для среды, четверга, пятницы и субботы). Богородичны **адам** краткие, распеваются на мелодии радостного характера, т. к. их начинают петь в воскресенье — день, когда «ученики обрадовались, увидев Господа» (Ин 20. 20). Богородичны **ватос** — пространные, они символизируют кротость и покорность, поскольку дни, в которые они поются, посвящены евангельским событиям, вспоминаемым в Страстную седмицу. В конце каждого раздела (в богородичне их не менее 7) или части (в разделе их 2) может быть постоянный рефрен, состоящий из 1 или более стихов. Иногда в конце раздела могут петь мелизматический гимн, напр. «**хере не мариа**» (Радуйся, Мария), замыкающий все стихи 1-й части 7-го разд. воскресных богородичных, или «**семот**» (Ты призвана) после 2 стихов 2-й части тех же песнопений.

Поэтическая форма гимнов-славословий (**дозология**) также бывает 2 типов: **ватос** и **адам**, каждая из к-рых может петься в любой день недели, их мелодии содержатся в кн. «Годовая псалмодия». Составленные в силлабическом стиле мелодии для славословий **ватос** меняются 5 раз в течение года, а мелодия для славословий **адам** остается неизменной.

Стихи 4 песней-хос (Исх 15, Пс 135, Дан 3, Пс 148–150) поются на быструю и энергичную мелодию в силлабическом стиле, за ними следуют либо лобш, псали и др. песнопения, либо славословие (как, напр., в 4-й песни). Лобш распевается на мелизматическую мелодию в сопровождении кимвалов и треугольника; есть 2 вида таких песнопений — после 1-й песни и после 2-й. После 3-й песни поется псали «**ерефалин**» в силлабическом стиле, греч. песнопение «**тенеи овен оуциан ке логикн латриан**» (Поэтому мы приносим жертву и разумное служение) в мелизматическом стиле и хвалебное песнопение «**теноуес нсак рен пензнт тирц**» (Следуем за Тобой всеми нашими сердцами) со сложной формой, в которой использу-

ются мелизматический и силлабический стили.

В терминологии К. Ц. арабское слово *rub'* (четверостишие) означает коптское песнопение, разделенное на 4 стиха, или фразы. Так построены все песнопения К. Ц., содержащиеся в «Годовой псалмодии», «Псалмодии [месяца] хойака», «Книге псали праздников», «Книге дневных псали», «Дифнаре» (Антифонарии) и «Книге славословий» (*Aṭanāsīyūs*. 2001. С. 59). Одно из таких песнопений — т. н. стихи кимвала, к-рые поются после молитвы благодарения на вечерней и утренней службах «приношение кадила» и в некоторых др. последованиях, напр. в начале 3 лаканов (араб. *laqān*, копт. **лакани**) — молитв с коленапреклонением, в чине отпевания и др. Название, связанное с аккомпанементом на кимвалах, происходит от 10 четверостиший, поющихся во введении к утреннему славословию **адам** «**птоушнн нтафнн**» (О, истинный свет). Эти стихи кимвала упоминает патриарх Гавриил V (1409–1427) в кн. «Установление». Существует 2 типа стихов кимвала: неизменяемые и изменяемые, к-рые следуют за первыми и зависят от церковных дней и периодов года, постов или праздников, завершаясь словами стихов — «**сереишс ерок**» (Да славим Тебя) или к.-л. подобными.

Рефрен (*maradd*) — простая мелодическая фраза, которую поет народ в ответ на молитвы священника или призывы диакона. Он может содержать от 1–2 слов до 1–2 стихов. Древнейшими рефренами являются «Аллилуия», «Аминь», «**күрие елеисон**»; существуют также рефрены из стихов псалмов и Евангелий, каждый с собственной мелодией согласно дню церковного года. Формы рефренов обычно имеют простое строение, чаще всего они состоят из краткой и простой муз. фразы, к-рую община может легко спеть; нек-рые рефрены могут содержать неск. фраз, также доступных для исполнения общиной.

Примерами гимнов, имеющих более сложную форму, чем рефрен, могут служить сингарский напев для псалма на Рождество Христово и Пасху, псалом на напев Адриби, гимн благословения «**теноушут нфшт**» (Молимся Отцу), гимн Богородице «**таи шоурн**», гимн Св. Духу «**пипнеума**», Трисвятное «**агос о воеос**», гимн Кресту «**фай етаченц**»

(Это Тот, Кто), гимн Распятию «**о моногеннс**» (Единородный Сыне) и многие др. гимны, варьирующиеся по продолжительности звучания от 3 до 30 мин.

Мелодические формы. Копт. гимны имеют неск. различных мелодических форм. Форма «А — А1 — А2 — А3», схожая с одночастной формой, нередко используется в песнопениях ночной «псалмодии» и литургии, напр., в ходатайствах (**нипресви**), гимне «**оуноц нмо мариа**» («Радуйся, Мария»; называется «**аспаснос адам**» и поется после молитвы покаяния). Эта форма, имеющая широкое распространение, иногда завершается фразой (Б), отличающейся от основной фразы (А) и являющейся «кодой» (окончанием гимна). Примером может служить гимн «**поуро нте тзирнн**» (О, Царь мира), поющийся на праздники и в составе чина венчания. Иногда фраза Б повторяется в конце гимна, смешиваясь с фразой В, как в гимне «**рен оушот ацшот**» (лобш 1-й песни) или в гимне «**мареноушнз евол мпхристос**» (лобш 2-й песни). В таких гимнах фраза Б имеет простую структуру, без мелизмы, но с энергичным силлабическим стилем. Однако в некоторых формах фраза Б имеет достаточно сложную структуру со свободным ритмом и небольшим мелодическим украшением, как в гимне «**пос фт**» (Господи Боже), где фраза Б является не окончанием, как обычно, а средством выразительности со звуками в высоком регистре.

Мелодическая форма «А — Б — А1 — Б1 — В» присутствует, напр., в гимне «**нисавеу тнроу**» (Все, вы, мудрые мужи), исполняемом в присутствии патриарха и/или епископов.

Существуют и гимны с более сложной формой, напоминающей сонатную, — с экспозицией, разработкой (где встречаются транспозиции звукоряда и нетрадиц. изменения ритма, выявляющие мастерство составителя мелоса) и репризой, к-рая может основываться не на той же основной ступени, что и весь гимн (как это бывает обычно), а содержать смещение звукоряда на полтона вверх (напр., в гимне «**ката нхорос**»).

Важной частью муз. формы копт. гимнов являются каденции (окончания), предназначенные для завершения не только всего гимна, но и отдельных муз. предложений. Есть



Каденции в копт. песнопениях

разные виды каденций, каждый из которых придает определенный смысл предшествующему предложению: полукаденция имеет характер неопределенного окончания; переходное окончание используется для перехода от одного звукоряда (макама) к другому; несовершенная (неполная) каденция означает, что окончилась только небольшая часть гимна; прерванная каденция дает слушателю ощущение ожидания окончания совершенной каденции; орнаментированное окончание содержит мелодические украшения; совершенная каденция используется в конце главных предложений и в конце гимна. Каденции в копт. музыке разнообразны, они могут завершаться на любой ступени звукоряда (см. пример: 1 — гимн на дни памяти святых «апекрал» (Твое имя), 2 — причастен «п ошк» (Хлеб жизни), 3 — гимн на Рождество Христово «н паренос» (Дева днесь), 4 — пасхальный гимн «ката нхорос», 5 — псалом месяца хойака, 6 — годовой псалом, 7 — Пс 150).

Муз. фразы копт. гимнов отличаются сбалансированностью. Содержащиеся в них пары фраз могут быть построены в виде вопроса и ответа, напр. в гимне «голгөөл» (Голгофа) с основным тоном ми-бемоль, который поется в Великую пятни-

цу во время службы Погребения Иисуса Христа.

Одной из музыкальных форм является т. н. сингарский напев для псалма, имеющий следующую структуру: группа «Аллилуия» (вступление), мелодия 1 (мелизматический стиль), мелодия 2 (кульминация), мелодия 3 (силлабический стиль), мелодия 4 (силлабический стиль), группа «Аллилуия» (окончание).

Более сложная по структуре музыкальная форма у респонсория, поющего перед чтением Деяний святых апостолов и состоящего из 6 сгруппированных парно частей в мелизматическом стиле и окончания в невматическом стиле: часть А; повтор части А; часть Б (подготовка к кульминации); часть В (кульминация);

часть Г (содержит изменения в звукоряде и ритме); часть В1 (повтор части В); завершение (каденция) с небольшим мелодическим украшением.

Для выявления природы муз. форм и видов копт. гимнов, классификации и определения их связи с литургическими обрядами требуются дальнейшие исследования.

Мелодические украшения присутствуют в копт. музыке в различных формах. Напр., краткое украшение, состоящее из 1 или 2 звуков, предшествующих главному звуку, не совпадающих с ним по высоте и занимающих часть его длительности (соответствует западноевропейской апподжатуре), встречается во многих песнопениях, в частности в пространном респонсории на чтение Деяний святых апостолов и в гимне апостолам «онтос» («Во истину»; поется перед чтением соборных посланий в период апостольского поста). В копт. песнопениях выявлены также украшения, подобные западноевроп. ачаккатуре, тирате, фиоритуре, морденту, группетто (наиболее часто используемое, особенно в каденциях гимнов), трели (встречается в пространных мелодиях, завершается группетто).

Украшения могут добавляться к мелодическому ядру гимна и быть не-

изменяемыми (напр., в сингарском псалме, исполняемом на Рождество Христово и Пасху, где украшения вплетены в ткань мелоса 2 «Аллилуия», завершающих песнопение), или певец их привносит непосредственно во время пения. В последнем случае каждый певец имеет собственный стиль орнаментации согласнo своему внутреннему ощущению и вокальным способностям. Так, Набиль Камаль Бутрус пишет: «Когда священник исполняет соло, он свободен в использовании украшений для выражения своих духовных ощущений в настоящий момент без изменения общего мелодического контура. Но, когда группа диаконов или молящихся поет вместе, можно услышать другой стиль исполнения, когда они начинают петь медленно и без украшений. Также весь гимн может начинаться с низкого регистра голоса певца» (Butrus. 1976. P. 195).

Нем. этномузыковед Р. Лахманн (1892–1939), специализировавшийся на изучении мелизматического стиля и украшений в восточнохрист. пении, предложил следующие общие принципы деления муз. украшений на категории: 1) Перихелетические (букв. — осевые), «вращающиеся» вокруг одного звука, — простейшие и древнейшие виды украшений (эта категория включает морденты и др. виды украшений). 2) «Сцепленные украшения», в которых группа малых нот «сцеплена» вместе после завершения начала фразы так, что их мелодия движется в одном направлении (восходящем или нисходящем). 3) Украшения в конце муз. фраз. Этномузыколог И. Боршаи изучила виды украшений в гимне «теноушут...» (в транскрипции венг. исследовательницы М. Тот, использовавшей для фиксации украшений мелограф — электронное устройство, отображающее мелодическую линию в виде непрерывной кривой) и разделила их на 2 типа: украшения, содержащие от 1 до 4 звуков и предшествующие главному звуку фразы; такие же украшения, но следующие за главным звуком фразы.

Управление хором. В копт. традиции руководитель хора, управляющий пением, в т. ч. с участием народа, называется «(главный) певец», или «знающий» ('arif), или «учитель» (mu'allim). Руководитель хора, как «знающий», должен владеть всей информацией о песнопениях, в т. ч. исполняемых священником,



и о связанных с ними обрядах, поэтому он является наставником для новорукоположенных священников и исправляет их возможные ошибки. Другое его именование — «учитель» — говорит об обязанности сохранять гимны в устной традиции и обучать пению и обрядам молодое поколение.

Согласно Х. Хикманну, в древней традиции большое внимание уделялось *хирономии* — системе жестов, с помощью которых руководитель хора управлял исполнением песнопений (Hickmann. 1949. P. 417–427; Idem. 1952. P. 100–106). Значение хирономии в К. Ц. определяется следующими параметрами. 1. Особенности муз. формы. Для копт. музыки характерны изменения ритма и смещения звукоряда, сочетающиеся со сложным мелодическим контуром большинства гимнов. Муз. форма песнопений включает части со свободным ритмом (*ad libitum*). В большинстве гимнов, особенно в мелизматических, границы мелодических и словесных фраз не совпадают, благодаря чему гимн связывается в единую, тщательным образом выстроенную структуру. 2. Число исполнителей. Копт. гимны исполняют 2 хора, располагающиеся в сев. и юж. частях церкви. Для того чтобы достичь единства в исполнении респонсорию народом и клиром, требуется заранее подать ясные и точные сигналы. Кроме того, руководитель хора отвечает за сольное пение диаконов и священника. 3. Движение исполнителей во время пения. Мн. копт. гимны исполняются во время процессий по наосу, вокруг престола, перед иконами, нек-рые — во время коленопреклонения или земного поклона. В этих случаях задача руководителя хора — согласовать пение исполнителей, которые не слышат или не видят друг друга. 4. Расположение исполнителей. Диаконы могут исполнять церковные песнопения, стоя в разных местах церкви: внутри алтаря, вне его, перед подиумом (*manḡaliya*), у дверей алтаря. Народ поет респонсии, стоя в наосе. Руководитель хора управляет диаконами, давая рукой точные сигналы, определяющие темп песнопений, их начало и конец, а также координирует все виды пения между собой и с пением священников, находящихся в разных частях церкви. Он может поручить старшему диакону управлять пением служителей алтаря: «вести»

эту группу, распределять между ними песнопения, управлять пением нек-рых гимнов (напр., «*ис патир агиос*», «*астазесое*», «*пниофт*» и др.). Управляя группой диаконов, общиной и клиром вне алтаря, он должен постоянно поддерживать контакт с группой диаконов внутри алтаря. 5. Исполнение песнопений происходит одновременно с совершением различных обрядов, в этих случаях роль управляющего пением становится чрезвычайно важной. 6. Динамика и экспрессия музыки копт. песнопений служат средствами для интерпретации их текстов; управляющий пением определяет эти параметры и передает их исполнителям.

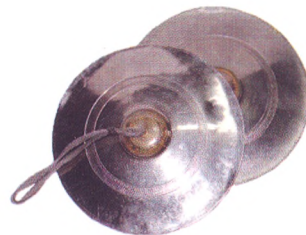
В коптской традиции главный певец стоит рядом с сев. хором лицом к юж. хору, вполоборота к скамьям для женщин и рядом со скамьями для мужчин. Т. о., народ находится не за спиной руководителя хора, а сбоку и вполоборота от него, что позволяет ему легко общаться с молящимися движениями головы и выражением лица.

Иногда во время богослужения певец перестает петь — если хор достаточно хорошо поет и без него, или если один из диаконов может руководить хором, или если присутствует архидиакон (Kirillus. 2001. P. 65).

Особого внимания от руководителя хора требует управление пением во время процессий (см.: *Aṭanāsīyūs*. 2002. Pt. 2. P. 77), когда поются гимны и респонсии, соответствующие теме празднования; община может участвовать в исполнении простых напевов, напр. праздничного «*күриё еленсон*».

Музыкальные инструменты.

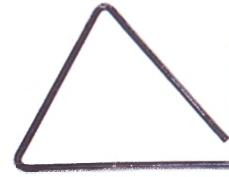
В ряде копт. песнопений используются 2 ударных муз. инструмента — кимвалы (накус) и треугольник



Коптские кимвалы

(трианто), функциями к-рых являются поддержание темпа (благодаря высоким обертонам их звучание слышно большому количеству поющих) и создание соответствующего

настроения в песнопениях торжественного характера. Кимвалы — это 2 круглых листа из особого сплава меди вогнутой формы с чашеобразной серединой и отверстием



Коптский треугольник

в центре для крепления кожаных ремешков, за которые их держат при ударе друг о друга. Треугольник представляет собой 2 металлических стержня диаметром 7 или 8 мм, больший из к-рых имеет треугольную форму, звук извлекается ударением одного стержня о другой. На кимвалах играет руководитель хора, на треугольнике — диакон.

Певцы. Поскольку клирики не всегда имеют достаточные муз. способности, в К. Ц. существует традиция поручать исполнение музыки и обучение ей клириков профессиональному певцу, к-рый должен петь на всех службах в своей церкви. В наст. время в каждой копт. церкви есть один главный певец, в обязанности к-рого входит руководство пением и обучение диаконов. В совр. практике певец не является членом церковной иерархии, однако в прошлом существовал обычай чтения особой молитвы на его поставление (см.: Music, Coptic. 1991. P. 1736).

К. Ц. сохранила свое муз. наследие в устной традиции, поэтому в качестве певцов всегда выбирались люди, имеющие вокальные данные, хорошую память, способность к концентрации и осмыслению мелодий и муз. форм во всех их вариантах для различных богослужебных периодов и служб. Кроме того, в каждом поколении певцов должен быть учитель, который может научить пению диаконов.

В прошлом певцы чаще всего избирались из числа слепых. Слепые певцы были известны еще в Др. Египте. Вероятно, К. Ц. восприняла эту традицию благодаря древнему преданию, что слепые певцы обладают более тонким слухом, хорошей памятью, способностью сосредоточиваться и запоминать мелодии и виды индивидуальных украшений, называемые «хаззат» (*hazzāt*, букв. — дрожания, волны).





О коптских церковных певцах до сер. XIX в. известно очень немного. К этому времени стало очевидно, что текст и музыка песнопений не исполняются должным образом, в большинстве случаев из-за небрежения или плохой подготовленности певцов. По этой причине патриарх Кирилл IV (1854–1861) сделал обучение певцов одной из приоритетных задач К. Ц. Он понимал, что решить эту проблему могут талантливые специалисты, получившие хорошую подготовку для пения гимнов и совершения обрядов. Патриарх нашел в школе при соборе св. Марка одаренного слепого юношу с хорошим голосом и развитым муз. слухом и назначил его учителем. Позднее этот певец был рукоположен во диакона и получил имя «абунна [отец] Такла». В числе его задач было исправить у студентов копт. произношение, добиться от них правильной артикуляции и усвоения гимнов. В 1859 г. по благословению патриарха Кирилла IV Такла и диак. Ариан Афанди Гиргис Мофтах, учитель копт. языка в колледже Патриархата, опубликовали 1-е издание кн. «Диаконские службы». По указанию патриарха Такла добавил в это издание 4 греч. гимна на Рождество Христово и Пасху в копт. переводе с сохранением их оригинальных напевов (греч. гимны, принятые в К. Ц., адаптируют и они приобретают копт. черты в темпе исполнения, способе речитации, звукоярье и роде). Такла также исполнял песни собственного сочинения в домах оттоманской знати. За исполнение одной из патриотических песен на копт. языке губернатор (хедив) удостоил его титула бея. У Таклы было 7 учеников, среди к-рых были певцы Марк из Матая и Арманий.

В следующем поколении получил известность один из учеников Таклы, слепой певец Михаил Гиргис аль-Батануни (1873–1957). В юности его посылали учиться пению во многие церкви разных егип. городов. Позднее он сам обучал певцов в школе св. Дидима, по поручению Рагиба Мофтаха пел гимны для записи Ньюландсмитом. Певцы и диаконы, учившиеся у аль-Батануни, — Тауфик Юсуф из мон-ря Дейр-эль-Мухаррак, Садик Атталах, Юсуф Мансур и др. из церквей Каира и др. городов, получили признание в качестве знатоков богослужения и экспертов по обучению копт. пению.



Михаил Гиргис аль-Батануни.
Фотография Х. Хикманна.
50-е гг. XX в.

Они участвовали в аудиозаписи богослужения в центре, организованном с этой целью Мофтахом. По наблюдениям Мофтаха и А. Камилля, знаки, к-рые показывал руками аль-Батануни, напоминают жесты певцов и музыкантов на древнеегип. изображениях, напр. на стенах гробницы в Саккаре (*Muftah*. 1994. P. 152; *Kamil*. 1996. P. 192).

Арабизация коптских гимнов. Следствиями получения араб. языком статуса государственного в VIII в. в Египте были постепенный упадок коптского языка и вытеснение его арабским во всех сферах, за исключением богослужебной. Со временем появились попытки перевода на

чего появлялись произведения, в муз. отношении сильно отличающиеся от оригинала (напр., гимн «*ḡītem nīpresvā*» (Молитвами)). В то же время мн. арабизированные гимны, употреблявшиеся в К. Ц. в течение неск. веков, приобрели особый художественный колорит и стали частью копт. муз. наследия. Использование оригинальной копт. музыки с оригинальными копт. текстами следует поощрять среди копт. молодежи ради сохранения их духовного наследия и национальной идентичности.

Виды пения. В К. Ц. существует 4 вида пения, в каждом из к-рых главный певец выполняет особую роль.

I. Антифонное пение осуществляется 2 хорами диаконов — либо северным и южным, либо 2 хорами, находящимися в алтаре и вне его (напр., так исполняется пасхальное песнопение «*ḡok te ḡhom*» (Твоя есть сила) в начале 12-го часа Великой пятницы, после того, как открываются двери (завесы) алтаря, символизируя примирение небесного и земного). В 1-м случае певец обычно стоит во главе сев. хора, который начинает пение, и подает ему сигналы правой рукой и с помощью мимики; следующий раздел песнопения (стих) поет юж. хор под рук. архидиакона или кого-то другого, ответственного за единство пения; общее управление обоими хорами осуществляет певец. Гимны, поющие антифонно, имеют следующие специфические черты, требующие особого внимания главного певца: транспози-



Респонсорное пение
в копт. церкви

араб. язык текстов некоторых копт. гимнов с сохранением оригинальной мелодии. В таких переложениях часто искажаются муз. характеристики гимна, а араб. текст ставится в зависимость от мелодии, созданной для коптского текста, в котором больше гласных. Попытки арабизации копт. гимнов делались без точного понимания их смысла и без музыкально-теоретической подготовки, вслед-

ствии звукоярья, иногда очень сложные, для которых необходимо точное интонирование; изменения ритма и темпа; сложные муз. формы; присутствие мелизматических разделов, иногда с весьма плотной фактурой.

II. Респонсорное пение. Певец-солист исполняет стихи, а 2 хора и община отвечают ему неизменяемым рефреном (напр., «Аминь», «Аллилуия», «*krīe ēlēson*» и др.). Роль руководителя хора в этом виде пения заключается в том, чтобы поддержать внимание общины во время





пения соло и подать сигнал о начале общего пения. Респонсорный рефрен продолжается не более 10 сек., или 3 тактов (муз. ячейка, или тема), не содержит украшений, как правило, силлабический по стилю, без изменений ритма и темпа, имеет простой муз. размер.

III. Общинное пение. К этому виду относятся все респонсории, поющиеся общиной (имеющие в богослужебных книгах ремарку: «Община говорит»). По характеру эти респонсории обычно являются краткими энергичными прошениями или молениями, как, напр., «**אַמִּינִי אַמִּינִי אַמִּינִי : תּוֹן עֲבָאֲתוֹן סוּךְ קִרְיֵה כְּאַתְגֵּלּוֹמֵן**» (Аминь, аминь, аминь. Смерть Твою, Господи, возвещаем), «**עֲרֵה נְפֹשׁ סְמוּךְ עֲבוּדָאֵךְ**» и «**וְשִׁפְרֵךְ יְהִי כֵּךְ עֲסֵתֵךְ עֲסִינִי**» (Как было, так да будет).

Существуют также общинные песнопения с более пространными напевами и более сложными ритмами (однако они проще, чем песнопения для диаконов). Для них характерны следующие музыкальные особенности: отсутствие смещений звукоряда и сложных ритмических изменений; темп обычно не меняется, за исключением немногих случаев, как, напр., в гимне «**רִיטֵן נִיפְרֵסְוִאֵ**»; мелодический стиль силлабический (краткий), но проще, чем в респонсориях, поскольку эти песнопения подразумевают более активное участие общины и их продолжительность не превышает неск. секунд.

Руководитель хора добивается единства исполнения песнопений всей церковью (сев. и юж. хоры диаконов, община), контролируя пульсацию ритма, создавая общее настроение и удерживая внимание поющих с помощью простейших сигналов и движений, гл. обр. мимикой.

IV. Сольное пение. К этому виду относится все поющееся священником или епископом, а также исполняемые диаконом вводный гимн к одному из посланий ап. Павла, Соборному посланию или Деяниям св. апостолов, псалом на годовой напев или на напев Адриби на Светлой седмице. Руководитель хора только наблюдает за сольным пением клирика, а при необходимости поправляет его, чтобы ошибка не повлияла на ход богослужения.

Разнообразие певческого репертуара, необходимое в условиях большой продолжительности бо-



Диакон исполняет вводный гимн к чтению из писаний апостолов

гослужения (в нек-рые дни, напр. в Великую пятницу, она составляет 10 и более часов), достигается различными муз. средствами.

I. Продолжительность следующих друг за другом песнопений. Есть гимны или респонсории, исполнение к-рых не превышает 5 сек., и песнопения, звучащие более 30 мин., причем краткие и пространные гимны чередуются. Напр., за кратким респонсорием «**פְּרוֹסְחֹמֵן**» (Вонем) следует продолжительный и сложный гимн «**פֹּסֵף**». После молитвы примирения на литургии вслед за пространным респонсорием «**אַסְפַּזְסַעֵ**» следует краткий гимн «**רִיטֵן נִיפְרֵסְוִאֵ**».

II. Темп и ритм. Быстрый темп песнопения сменяется медленным, простой ритм — сложным. Несмотря на то что по сравнению с др. вост. традициями, в к-рых насчитывается до 48 видов размеров и ритмов (мелаввар, мехаггар, масмуди кебир, нокхт, доор хинди и др.), виды ритма в копт. музыке достаточно простые, разнообразие здесь достигается благодаря их диверсификации внутри одного гимна (напр., в гимнах «**רִיטֵן נִיפְרֵסְוִאֵ**», «**וֹנְתֹס**», «**פִּינְעִמָא**», «**נֵאֲגַאֲנִי**»).

III. Виды пения. За сольным песнопением следует исполняемое общиной, за антифонным — сольное, затем респонсорное и т. д.

IV. Мелодический стиль. В последованиях песнопений чередуются мелизматика и силлабика: напр., в ночной службе каждая песнь-хос поется в силлабическом стиле, а следующий за ней лобш — в мелизматическом.

V. Звукоряды (макамы). Использование более 100 древних егип. звукорядов (макамов) и их родов создает разнообразный ладовый колорит. Способы смены звукорядов можно разделить на 2 стиля: использова-

ние неск. звукорядов в одном гимне путем смещений в определенной муз. фразе, которое зависит от мастерства распевщика (напр., фраза «**סַמְנִי נַאֲן**» (Утверди для нас) в гимне «**פֹּוֹרוֹ**», фраза «**רֹוֹדֵ בַסַּף**» в гимне «**אַרִי רֹוֹדֵ בַסַּף**», фраза «**עֲעֲרֵפַלִּין**» (воспевайте) и повторение 1-й части гимна в конце с транспозицией в том же макеме, но на $\frac{1}{2}$ тона выше в гимне «**כְּאַתְא נִיְחֹרוֹס**»); использование одного макама в одном песнопении (напр., процессия Агнца, *awāḏī* (моления), молитва покаяния), а затем изменение макама в следующем песнопении.

Известно, что в богослужебном использовании звукорядов есть определенные закономерности (напр., макама саба преобладает в песнопениях процессии Агнца, а макама аджам — в песнопениях на дни памяти святых). Поэтому нек-рые исследователи предлагают заменить персид. названия макамов, используемые в копт. музыке, коптскими, соответствующими тем литургическим случаям, в которых они используются, напр.: вместо «саба» — «**פִּינְיֵן**» (Агнец). Присвоение звукорядам и их частям копт. названий будет способствовать углублению связи между муз. и духовным содержанием песнопений и одновременно станет стимулом для исследования природы звукорядов и их литургического употребления.

VI. Использование кимвалов и треугольника. Разнообразие достигается благодаря звуковому контрасту между теми песнопениями, в которых участвуют эти муз. инструменты, и теми, в которых они не используются.

VII. Использование церковного колокола, напр., в чине принесения Даров, во время которого поется «**קִרְיֵה עֲלֵיִסוֹן**» на простую мелодию в звукоряде саба.

Нотирование коптского пения, по замечанию Ньюландсмита, — сложная задача из-за его особой муз. природы, своеобразных звукорядов, ритмов и муз. форм. Хотя есть данные о существовании в Египте в III–IX вв. муз. нотации, в которой использовались точки и элементарные *экфонетические знаки* (см. в ст. *Византийская нотация*), тем не менее копты сохраняли свое пение гл. обр. в устной традиции.

Только в XIX в. ученые начали записывать музыку копт. песнопений





с помощью совр. западноевроп. нотации. Считается, что первым предпринял попытку такой записи франц. исследователь Г. А. Виллото, участник егип. похода Наполеона I Бонапарта, посвятивший 5 страниц своего труда, опубликованного в изд. «Описание Египта» (1809), песнопению «Аллилуия» из копт. литургии. В кон. XIX в. записи копт. песнопений были сделаны Ж. Бленом (*Blin*. 1888) и Л. Баде (*Badet*. 1899). Исследование Блена считается не вполне достоверным из-за неточностей, работа Баде — более тщательной в отношении общей муз. формы и мелодического контура песнопений.

В нач. XX в. лейтенант егип. армии Камилль Ибрахим Губрияль опубликовал записи нек-рых гимнов и респонсоров (*Gubriyāl Kāmil Ibrāhīm*. 1916). В отличие от предшественников, Губрияль хорошо знал муз. традицию К. Ц. Он адресовал свои транскрипции копт. молодежи и, чтобы сделать их более доступными, выполнил обработки для фортепиано (без гармонизации, параллельными октавами) с добавлением ритмического аккомпанемента. Работа Губрияля получила широкое признание (см.: *Music, Coptic*. 1991. P. 1743), однако в его записях вслед. адаптации копт. мелодий к зап. муз. строю не передавалась микроинтервалика и были допущены нек-рые звуковысотные и ритмические изменения.

Одна из наиболее смелых попыток в этой области была сделана Ньюландсмитом, приехавшим в Египет для нотирования музыки копт. богослужения по приглашению исследователя Р. Мофтахом. В 1926–1936 гг. в результате прослушивания некоторых из лучших коптских церковных певцов Ньюландсмит составил 16 томов муз. записей, включающих все песнопения Литургии св. Василия Великого и др. наиболее значительные гимны и респонсии. Поскольку ученый обнаружил, что обильные украшения были личными добавлениями отдельных певцов, он решил опустить большую их часть. Вслед. этого его записи представляют собой упрощенные контуры мелодий, адаптированных для особенностей зап. нотации. Большая часть его трудов сохранилась и применяется для сравнительного изучения.

Исследователи, не имевшие возможности пользоваться звукозаписывающими устройствами, не могли сопоставить звучащую музыку с ре-

зультатами своего нотирования, поэтому мн. сложные ритмы и импровизации не были точно записаны и изучены до 1950 г. Музыковеды, пользовавшиеся диктофоном, сделали более детализированные и точные расшифровки. Среди этих ученых были Хикманн и Р. Менар, работавшие независимо друг от друга над расшифровкой кратких гимнов. С помощью замедленного воспроизведения аудиозаписей Менару удалось нотировать украшения более точно, чем это было возможно ранее. При этом он заметил, что зап. система нотации не может корректно отобразить тонкие различия в формах ритма и средствах выразительности, заложенные в копт. музыке, поэтому он предложил использовать традиц. символы, подобные григорианским невмам.

Под рук. Хикманна ученые из лаборатории этномузыкологии Гамбургского ун-та, применив более совершенную звуковую аппаратуру для записи колебаний звуковых волн, смогли выявить и нотировать тонкие различия в авторских импровизациях, вплоть до $\frac{1}{4}$ тона.

В 1967 г. этномузыколог И. Боршаи совершила поездку в Египет для сбора и исследования муз. материала. За короткий период исследования она опубликовала 17 статей, содержащих записи песнопений и обзоры определенных аспектов копт. музыки, до этого не исследованных.

В 1969 г. в Каире венг. исследовательница М. Тот, как и Ньюландсмит, работала с Р. Мофтахом, используя собранные им записи. Она нотировала мелодии всех песнопений Литургии св. Василия Великого с помощью аудиозаписи и повторного прослушивания. В ее записях зафиксированы не только воспринимаемые на слух украшения, но и добавочные тоны, выявляемые только при замедленном воспроизведении аудиозаписи. Однако из-за высокой степени детализации эти записи оказались слишком сложными для большинства музыкантов. Кроме того, они были сделаны с помощью мелографа, не передающего характер музыки. Поскольку использованная Тот нотация в основе западная, она не отображает микроинтервалику в той степени, как это позволяет сделать методика записи в араб. музыке, к-рая ближе по природе к коптской и имеет давнюю традицию методов нотирования.

В кон. 70-х гг. XX в. исследовательница из США М. Робертсон-Уилсон расшифровывала по аудиозаписям части Литургии св. Василия Великого и службы Светлой седмицы. Она не нотировала украшения так же детально, как Тот, считая, что особенности орнаментации не определены четко, поскольку они зависят от конкретного певца. Робертсон-Уилсон отметила, что вариативность приема вибрата и орнаментики помогает певцам найти формы, улучшающие восприятие смысла поющего текста.

В 1976 г. Набилль Камаль Бутрус, преподаватель игры на скрипке в Хелуанском ун-те (пригород Каира) и музыкант Орchestra классической арабской музыки, защитил магист. дис. «Коптская музыка и ее соотношение с музыкой фараонов», в к-рой представил сравнительный анализ записей одного из копт. гимнов в исполнении разных хоров.

Перечисленные расшифровки в западноевроп. нотации позволяют составить представление о сложности и разнообразии традиц. копт. музыки (*Music, Coptic*. 1991. P. 1743, 1744), но не могут отразить все ее особенности. Дж. Кириллос разработал способ нотирования копт. песнопений, основанный на знании как западноевроп. муз. теории, так и копт. муз. церковной традиции. Его записи получили признание у музыкантов, занимающихся копт. музыкой, в частности у Юсуфа ас-Сиси (критиковавшего расшифровку Тот за включение в них чрезмерного количества украшений), а также у клириков, к-рые нашли музыку, исполняемую оркестром по сделанным Кириллосом записям, соответствующей той, к-рую поют на церковных службах.

В наст. время существуют 2 основные т. зр. на возможность нотирования копт. церковной музыки. Группа консервативно настроенных егип. интеллектуалов, в т. ч. бывш. директор Египетского центра культуры и искусств Ахмед аль-Маграби, отрицает возможность нотирования независимо от того, кто его осуществляют — египтяне или иностранцы. Нотирование, считают они, «заморозит» и «свяжет» устную традицию, мелодии станут «жесткими», не будут развиваться и передавать чувства певцов, исчезнет обычай «чтения» гимнов, когда диаконы собираются вокруг учителя, к-рый сидит посреди них и поет гимн, фразу





за фразой, а они поют вслед за ним, после чего он повторяет гимн целиком, а остальные присоединяются к его пению, воспринимая его интерпретацию.

Другая группа исследователей придерживается мнения, что нотирование копт. песнопений необходимо и этим должны заниматься диаконы, к-рые знают гимны наизусть, а также имеют специальное муз. образование. Сторонники этой т. зр. считают, что транскрипции следует делать на основе сделанных Р. Мофтахом аудиозаписей пения учителя Михаил Гиргис аль-Батануни, в т. ч. в сопровождении организованного им хора Ин-та коптских исследований. Согласно этой т. зр., в наст. время в К. Ц. существуют следующие основные проблемы в области церковной музыки: отсутствие или недостаток талантливых и квалифицированных певцов и учителей, таких как Гад Левис, Фараг Абдель Масих, а также Садик Атталлах, Тауфик Юсуф; отсутствие условий для отбора кандидатов в диаконы, имеющих муз. способности, вслед. чего появляется большое число «сезонных» диаконов, участвующих в богослужении только по праздникам и лишь поверхностно знакомых с певч. традицией; нехватка времени у молодежи из-за условий совр. жизни для освоения песнопений; появление в церковной практике мелодий неизвестного происхождения; «украшение» мелодии орнаментациями, не находящимися в русле традиции, а изобретенными самими диаконами в попытке подражать известным певцам. По мнению этой группы исследователей, использование муз. нотации будет иметь следующие положительные результаты: сохранение корпуса песнопений в виде точной и научно достоверной записи напевов, передающей микроинтервалуку, звукоорядные смещения, изменения ритма и темпа, основные украшения, и архивация всех нотных записей вместе с оригинальными аудиозаписями, что будет способствовать распространению копт. гимнов; издание нотированных богослужебных книг («Евхологий», «Диаконские службы», «Священная псалмодия», «Последование Страстной седмицы» и др.) и участие прихожан в богослужебном пении; упрощение научного исследования всех муз. характеристик копт. пения; унификация и стандартизация напевов

и исполнительских характеристик: пауз для взятия дыхания (цезур), темпа и его изменений, мелодических и ритмических связок (лигатур).

При разработке нотации необходимы особая тщательность и определенная адаптация, чтобы муз. запись была вспомогательным средством, а не изолированной системой, к-рая упраздняет и полностью вытесняет устную традицию. Знаки нотации должны передавать длительности и основные звуки и не включать в себя украшения, добавляемые певцами непосредственно во время пения.

Инструментальные обработки коптских песнопений. Ньюландсмит считал, что копт. песнопения не связаны с инструментальной музыкой и несовместимы с инструментальным строем (см.: *Mattā al-Maskin*. 1993. P. 136). Однако поскольку копт. звукооряды (саба, хузм, байати, гахарках, раст и др.) применяются и в музицировании вне церкви с использованием таких инструментов, как уд (лютня), най (флейта), каман (скрипка), виолончель, канун (наколенная арфа), то возможны и обработки песнопений К. Ц. с участием этих инструментов. В наст. время ряд муз. коллективов, напр. «Ансамбль Давида» (Каир), осуществляют аудиозаписи таких обработок.

Копт. богослужебная музыка отличается высоким профессионализмом, свидетельствующим об уровне мастерства ее анонимных авторов. Муз. наследие К. Ц. является ценным материалом для исследований; в Хелуанском ун-те разработана программа преподавания для муз. школ, консерваторий, ун-тов и др. высших художественных учебных заведений, специализирующихся в египтологии, коптологии и литургической музыке.

Лит.: *Viloteau G. A. Mémoire sur la musique de l'antique Égypte // Description de l'Égypte: Antiquités, mémoires. P., 1809. T. 1. P. 357–426; idem. De l'état actuel de l'art musical en Égypte // Description de l'Égypte: État moderne / Ed. E. F. Jomard. P., 1821. T. 1. P. 607–845; Blin J. Chants liturgiques coptes. Le Caire, 1888; Badet L. Chants liturgiques des Coptes. Le Caire, 1899. 2 vol.; Gubriyāl Kamil Ibrāhīm. At-Tawqī'āt al-mūsīqiyya li-maraddāt al-Kanīsa al-Murqu-siyya. Al-Qāhira, 1916; Hickmann H. Observations sur les survivances de la chironomie égyptienne dans le chant liturgique copte // Miscellanea musicologica. Le Caire, 1949. N 3/4. P. 417–445. (ASAE; 49); idem. Quelques observations sur la musique liturgique copte des Coptes d'Égypte // Atti del Congresso intern. di Musica Sacra (Roma, 1950). R., 1952. P. 100–106; Abd al-Masih Y. A Greco-Arabic Psali // Bull. de l'Institut des études coptes. Cairo, 1958. P. 77–100; Butrus Nabil Kamāl. Al-Mūsīqā al-*

qibṭiyya fi Miṣr wa-ṣilatuhā bi-l-mūsīqā al-fir'awniyya: Diss. Ḥalwān, 1976; *Mattā al-Maskin, al-ab.* Al-Aḥḥāristiyya wa-l-quddās. Dayr al-qiddīs Anbā Maqār, 1977. Pt. 1; *idem.* Dirāsāt fi at-taqlīd al-kanāsī. Dayr al-qiddīs Anbā Maqār, 1993³. Pt. 4: At-Tasbiḥa al-yawmiyya wa-mazāmīr al-sawā'a; *Faḥī 'Abd al-Ḥādī as-Sanfawī.* Al-Mūsīqā al-badā'iyya wa-mūsīqā al-ḥaḍārāt al-qadīma. [S. l.,] 1985; *Farmer H. G.* Music of Ancient Egypt // New Oxford History of Music. Oxf., 1990. Vol. 1: Ancient and Oriental Music / Ed. J. A. Westrup. P. 255–282; Music, Coptic // CoptE. 1991. Vol. 6. P. 1715–1747; *Muṣṭafā R.* Al-Mūsīqā al-qibṭiyya, imtidād li-l-mūsīqā al-fir'awniyya // Ma allat al-fikr wa-l-fann al-mu'āšir. Al-Qāhira, 1994. July. N 140. P. 152; *Kamīl 'A.* Al-Mūsīqā al-qibṭiyya: Būlī-fūniyā wa-hārmūniyā: Diss. Al-Qāhira, 1996; *Aṭanāsīyūs, rāhib min al-Kanīsa al-Qibṭiyya.* Mu' am al-muṣṭalahāt al-kanasiyya. Al-Qāhira, 2001–2003. 3 pt.; *Kirillus* . [George Kyriillos]. Al-Alḥān al-qibṭiyya: Rūḥāniyyatuhā wa-mūsīqāhā / Mu'assasat Mar Murqus li-dirāsāt at-tārīḥ al-qibṭiyya. Al-Qāhira, 2001; *idem.* Al-Alḥān al-qibṭiyya: Rūḥāniyyatuhā wa-mūsīqāhā / Kanīsat Mar Murqus bi-l-Ma'ādī. [Al-Qāhira.] 2002; *idem.* Istiḥḍām al-alḥān al-miṣriyya al-qadīma fi kitābat wa-qiyādat mu'allafāt mūsīqiyya miṣriyya mu'āšira: Diss. Al-Qāhira, 2013; *Mā id Ṣamū'īl Ibrāhīm.* Tanāwul kūralī li-ba'ḍ al-alḥān al-mūsīqiyya li-l-Kanīsa al-Miṣriyya. Al-Qāhira, 2001; *'Aṭallah M., Kirillus* . [George Kyriillos]. Al-mūsīqā al-qibṭiyya. Ḥalwān, 2006; *Makāriyūs, al-usqf al-'amm.* Madḥal ilā al-mūsīqā al-qibṭiyya: Maṣādiruhā, ḥaṣā'iṣuhā, tarā'uḥā. [Al-Minyā.] 2010.

Дж. Кириллос

КОПТСКИЙ ЯЗЫК [копт. *гаспе мннтрмнкне*], последняя стадия развития египетского языка, который образует самостоятельную группу внутри семито-хамитской (афразийской) языковой семьи; как живой письменный язык существовал в III–XIV вв.; конец функционирования в качестве разговорного относится к рубежу I и II тыс. (локальные случаи в В. Египте отмечаются в источниках до XIX в.); в наст. время сохраняется как богослужебный язык *Коптской Церкви*. Особое название (о происхождении термина «коптский» см. в ст. *Копты*) получил гл. обр. в связи с изменением способа письма на алфавитное (вместо древнеегип. иероглифики, иератики и демотики). К. я. важен не только для изучения истории и лит-ры христ. *Египта*, но и для реконструкции фонетических явлений в древнеегип. языке и исследования лингвистических проблем в целом.

История. Начало фиксации егип. языка в письменных памятниках относится к кон. IV тыс. до Р. X. (см. в ст. *Египет Древний*). Первые попытки приспособить греч. шрифт для передачи егип. слов встречаются в нескольких греч. рукописях III–II вв.





до Р. Х. и в граффити II в. по Р. Х., но в них собственно егип. фонемы передаются комбинациями из греч. букв. Вероятно, греки, став жителями Египта и выучив местный язык, не считали нужным овладеть сложной системой демотического письма и в случае необходимости прибегали к помощи знакомого им греческого. Демотические же знаки для отражения егип. звуков начинают использоваться в целой группе текстов магического содержания, датированных I–V вв. по Р. Х. Причину их появления связывают с желанием добиться действенности заклинаний, к-рая требовала точного звучания. Число знаков в них различается и значение их неустойчиво, язык этих памятников получил название старокоптского. Т. о., переход на новый способ письма начался раньше христианизации Египта и был обоюдным, т. е. шел и со стороны чужеземцев-греков и по их примеру — со стороны египтян. Но только в результате работы над переводами Свящ. Писания в кон. II — нач. III в. сложился и был принят единый алфавит, состоявший из 24 греч. букв и неск. знаков, заимствованных из демотики для обозначения егип. звуков; впервые за почти 4 тыс. лет существования егип. языка получило фиксацию его действительное произношение.

Известно 3 вида копт. шрифта. Книжный (унциал) употреблялся при переписке наиболее значимых лит. памятников; документальный (курсив) — при составлении важной офиц. документации; подписной (полуунциал) — для подготовки незначительных документов и проч. Со временем четкость и ясность книжного унциала трансформировалась в стилизованные формы: буквы то, сжимаясь, вытягиваются (т. н. узкий стиль), то, наоборот, становятся приземистыми и толстыми (толстый стиль). В поздний период буквы начинают неестественно клониться влево, нарушается их пропорциональность по отношению друг к другу, в начертании появляются неожиданные разрывы.

На К. я. сохранились как переводные, так и оригинальные тексты. Их характер по преимуществу религиозный, но они принадлежат к разным традициям: христианству (см. разд. «Коптская литература» в ст. *Коптская Церковь*), гностицизму, манихейству, герметизму и др. До сих

Коптский алфавит

Буква	Название	Международная транскрипция
α	альфа	a
β	бета	b
γ	гамма	g
Δ	дельта	d
ε	ей	ē
ζ	дзета	z
η	эта	ē, ê
θ	тхета	th
ι	йота	i, j
κ	каппа	k
λ	ламбда	l
μ	ми	m
ν	ни	n
ξ	кси	ks
ο	оу	ō
π	пи	p
ρ	ро	r
σ	сима	s
τ	тау	t
υ	хе	u, w, y
φ	пхи	ph
χ	кхи	kh
ψ	пси	ps
ω	о	ō, ô
ϣ	шан	š
ϥ	фаи	f
ϧ / Ϩ	хаи	h, ch
ϩ	хори	h
ϫ	джанджа	č, tsch
Ϭ	чима	c, kj
†	ти	ti

пор не решены вопросы, был ли коптский в употреблении как лит. язык также и в иудейской общине и принимала ли она участие в переводе на него книг ВЗ.

В копт. письменных памятниках отразилось многообразие диалектов Египта, их взаимовлияние и взаимопроникновение. Вопрос об их числе и локализации до сих пор остается открытым. Большинство исследователей выделяют 5 диалектов: саидский (араб. Саид — В. Египет), ахмимский (г. Ахмим, севернее Фиваиды), субахмимский (между Ахмимом и Оксиринхом), файюмский (Файюмский оазис), бохайрский (пров. Бухейра в Зап. Дельте); некоторые насчитывают до 10, учитывая т. н. смешанные. Расхождения в лексике и синтаксисе между диалектами незначительны, основные различия лежат в области фонетики. Именно по этой причине жители, напр., Гермополя, с трудом понимали жителей Александрии, что делало необходимым перевод книг Свящ. Писания отдельно для каждой диалектальной зоны.

Роль лит. языка играл гл. обр. саидский (самый южный) диалект (IV–VIII вв.). Его орфография отличается наибольшей нормативностью, что может свидетельствовать о целенаправленной разработке анонимными создателями. Были выработаны и принципы обучения новой письменности: сохранились школьные списки слов и образцы упражнений по синтаксису. Именно на саидском диалекте писал классик копт. лит-ры архим. *Шенуте* († 451), оставивший в своих сочинениях непревзойденный образец К. я. Значимость текстов, написанных на этом диалекте, подтверждается тем фактом, что их продолжали копировать в IX–XI вв. в Файюмском оазисе, Сохаге, Эсне (Исне) и Эдфу (Идфу). После араб. завоевания, когда культурная и духовная жизнь егип. христиан сосредоточилась в Н. Египте, главное место постепенно занял бохайрский (самый северный) диалект, на к-ром составлены богослужебные книги коптов.

К. я. никогда не был гос. языком. В период его становления Египет был рим. (визант.) провинцией и в роли офиц. языка выступал греческий. После арабского завоевания (639–642) документацию еще некоторое время продолжали вести на греческом, но число литературных



копт. текстов заметно увеличилось. На рубеже VII и VIII вв., после объявления халифом Абд аль-Маликом араб. языка государственным, коптский был постепенно вытеснен из всех областей и сохранился только как богослужебный язык Коптской Церкви. Однако причиной этого стали не только гос. реформа и прямая необходимость в едином языке делопроизводства, а целый комплекс обстоятельств: переселение в Египет иноверного населения, обладав-



«Апокриф Иоанна».
Листы из Кодекса II
из 6-ки Наг-Хаммади.
3-я четв. IV в.
(Коптский музей, Каир)

шего военной силой, политической властью и поддержкой мусульм. мира; увеличение подати с христ. населения и переход господства в экономике к мусульманам; частое притеснение коптов, опустошение монастырей, всегда служивших центрами культуры, уничтожение или забвение материальных и духовных ценностей, к-рые в них хранились; разрыв Коптской Церкви с визант. христианством после Халкидонского Собора (451); наконец, социальное расслоение самих коптов, нередко приводившее к вероотступничеству.

Уже став арабоязычными, копты начали составлять грамматики и словари К. я. (сохр. с XIII в.), что свидетельствовало о его исчезновении из повседневного общения и о необходимости специальных усилий для его освоения и сохранения. Авторы этих трудов, входящих в состав уже копто-араб. лит-ры, опирались на араб. филологическую традицию.

Проблема влияния греческого языка. Для К. я. характерно широкое заимствование греч. лексики, в котором иногда несправедливо видят его неразвитость. Однако сам по себе факт влияния гречес-

кого в ситуации билингвизма населения вполне закономерен. Кроме того, усвоение греч. лексики зачастую осуществлялось по принципу не восполнения понятийных лакун, а замещения уже имевшихся лексических единиц К. я., и для этого были свои причины. Создатели церковной письменности заботились о том, чтобы лексика, связанная с национальными религ. представлениями, не мешала правильному восприятию христ. веры. Так вошло в употребление греч. слово *πνεῦμα* (дух): хотя есть и копт. слово с тем же значением (*ⲛⲓⲣⲓ*), но оно слишком напоминало о боге Кнефе; понятие «святой»

можно было выразить копт. *ⲟⲩⲁⲗⲁⲃ*, но это слово обозначало и языческого жреца, поэтому в употребление вошло греч. *ἅγιος*. Словом же, усвоенным не только греч. ас-

кетической традицией, но и через нее — русской, стало название известного монашеского центра *Скит* (копт. *Ⲫⲓ-ⲒⲛⲦ* — букв. «вес сердца»).

К. я. также испытал влияние греч. синтаксиса, проявившееся, в частности, в усвоении греч. союзов, частиц и предлогов. Впрочем, это явление следует признать скорее факультативным, чем необходимым, поскольку К. я. располагает предельно развитой глагольной системой, позволяющей выражать очень широкий спектр синтаксических связей. Есть неск. классификаций коптских глагольных префиксов, каждая из которых отражает определенный набор особенностей как в значении, так и в построении фраз. Напр., первые и вторые времена, дуративные и лимитативные, префиксы главного и придаточного предложений. Первые и вторые времена, вероятно, различают предложения по цели высказывания: первые выражают повествовательность, а вторые — вопрос и восклицание. Одни префиксы главного предложения служат для обозначения единичных событий в прошлом и настоящем, другие — итеративных; существует неск. будущих времен,

включая т. н. пророческое, в зависимости от степени уверенности говорящего в непреложности сообщаемых событий, и будущее в прошедшем для обозначения предстоящего действия с т. зр. не говорящего, а героя повествования; побуждение к действию тоже может быть задано с разной степенью строгости и с разной эмоциональной окрашенностью. Префиксы придаточных предложений задают максимально точно как характер связи между действиями главной и зависимой частей (цель, следствие, причина, условие и т. д.), так и соотношение этих действий, что особенно ярко проявляется в придаточных предложениях времени. Допустимость любых инверсий благодаря т. н. подхватывающим местоимениям открывает широкие возможности и для четкой расстановки эмфаз, и для украшения речи риторическими фигурами.

Изучение. Начало коптологии в Европе положил в 1643 г. иезуит А. Кирхер, издавший лат. переводы привезенных им из Египта грамматик и словаря Иоанна (Юханны), еп. Саманнуда (1-я пол. XIII в.), грамматик *Ибн Катуба Кайсара* (XIII в.) и словаря аль-Мутамана Абу Исхака Ибрахима ибн аль-Ассалия (см. в ст. *Ассалиды*). Однако интерес к К. я. возник еще раньше: известны рукописи с переводами на латынь копт. грамматик и словаря францисканца Т. Обичини († 1632) и А. Пфайффера († 1698). В XVIII–XIX вв. появились грамматики К. я. на разных европ. языках: К. Г. Блумберга (1716), еп. Руфаила ат-Туки (Рафаэля Туки; 1778), К. Шольца (1778), Г. Таттама (1830 и 1863), А. Пейрона (1841), Ф. Росси (1877) и др., словари М. Вейсьера де Ла Кроз (1775), Таттама (1835), Пейрона (1835).

Современная эпоха изучения К. я. началась с публикации грамматик Л. Штерна (1880), к-рая по целому ряду вопросов до сих пор не потеряла актуальности, и Г. Штайндорфа (1894). Грамматику бохайрского диалекта издал А. Маллон (1904). Выдающееся место среди коптологов занимает В. Тилль, автор грамматики ахмимского диалекта (1928), диалектальной грамматики (1931) и наиболее полной из существующих грамматик саидского диалекта (1955). В 1948 г. в машинописном варианте появилась единственная грамматика старокопт. языка, под-

готовленная в качестве диссертации Р. Хардтом. Одна из последних грамматик, в которой учтены новейшие достижения коптологии, написана Б. Лейтоном (2000). Среди учебных пособий по К. я. следует отметить учебник Т. О. Ламбдина (1983) и грамматическую хрестоматию А. Шиши-Халеви (1988).

Вместе с работой над изучением копт. грамматики проводятся масштабные лексикографические исследования. Наиболее полным остается словарь У. Ю. Крама (1939) с дополнениями Р. Кассера (1964). Этимологические словари были составлены В. Шпигельбергом (в 1921, переработан В. Вестендорфом в 1965–1977), Я. Черни (1976) и В. Вицихлем (1983).

Крупный вклад в коптологию внесли российские ученые. На рубеже XIX и XX вв. О. Э. фон Лемм первым приступил к работе по изданию и комментированию копт. памятников, опубликовал ряд заметок по копт. грамматике и лексике; признанием его трудов европ. наукой служит переиздание сборника работ в Лейпциге в 1972 г. Его ученик Б. А. Тураев, не будучи коптологом, занимался копт. лит-рой и привлек к ней широкий научный интерес. Источники на К. я. были объектом изучения В. В. Болотова в рамках истории древней Церкви. П. В. Ернштедт издал копт. тексты из ГЭ и ГМИИ, ему принадлежат важные исследования в области копт. фонетики, морфологии и синтаксиса; одно из правил К. я. носит название «правило Штерна-Ернштедта». В исследовании копт. грамматики Ернштедт опирался на сочинения архим. Шенуте, следов., считал их, с одной стороны, отражающими норму живой речи той эпохи (они практически не испытали влияния греч. синтаксиса), а с другой — классическими, служившими эталоном для последующих авторов. Прекрасным знатоком копт. грамматики была А. И. Еланская; она составила каталог копт. рукописей ГПБ (ныне РНБ), перевела многие копт. тексты. Важные работы по гностической лит-ре и переводы группы текстов из 6-ки *Наг-Хаммади* принадлежат М. К. Трофимовой и А. Л. Хосроеву, издание и комментированный перевод гностических сочинений из т. н. Берлинского папируса (BG 8502) — А. С. Четверухину. Вопросами манахейства занимаются Е. Б. Смагина

и Хосроев, к-рый также является знатоком пахомианского корпуса. На рус. язык Трофимовой переведена грамматика Дж. М. Пламли (2001), Четверухиным — грамматика Тилля (2007).

Грамматики: Stern L. Koptische Grammatik. Lpz., 1880; Steindorff G. Koptische Grammatik, mit Chrestomathie, Wörterverzeichnis und Litteratur. B., 1894, 1904², 1930³ [в т. ч. библиогр.]; idem. Kurzer Abriss der koptischen Grammatik, mit Lesestücken und Wörterverzeichnis. B., 1921; idem. Lehrbuch der koptischen Grammatik. Chicago, 1951; Mallon A. Grammaire copte avec bibliographie, chrestomathie et vocabulaire. Beyrouth, 1904, 1956⁴ [Библиогр.]; Guidi I. Elementa linguae copticae brevi chrestomathia instructa. Neapoli, 1924; Till W. Achmimisch-koptische Grammatik, mit Chrestomathie und Wörterbuch. Lpz., 1928; idem. Koptische Dialektgrammatik, mit Lesestücken und Wörterbuch. Münch., 1931; idem. Koptische Grammatik: Saïdischer Dialekt, mit Bibliographie, Lesestücken und Wörterverzeichnissen. Lpz., 1955; Chaîne M. Éléments de grammaire dialectale copte: Bohairique, sahidique, achmimique, fayoumique. P., 1933; idem. Les dialectes coptes assioutiques A²: Les caractéristiques de leur phonétique, de leur morphologie, de leur syntaxe. P., 1934; Haardt R. Versuch einer altkoptischen Grammatik: Diss. W., 1948; Plumley J. M. An Introductory Coptic Grammar: Sahidic Dialect. L., 1948 (рус. пер.: Пламли Дж. М. Введение в коптскую грамматику: Саидский диалект / Пер., предисл. и примеч.: М. К. Трофимова. М., 2001); Orlandi T. Elementi di lingua e letteratura copta. Mil., 1970; idem. Elementi di Grammatica Copto-Saïdica. R., 1983; Vergote J. Grammaire copte. Louvain, 1973–1983. 2 vol.; Kosack W. Lehrbuch des Koptischen. Graz, 1974; Lambdin Th. O. Introduction to Sahidic Coptic. Macon (Georgia), 1983; Shisha-Halevy A. Coptic Grammatical Chrestomathy: A Course for Academic and Private Study. Leuven, 1988. (OLA; 30); Layton B. A Coptic Grammar. Sahidic Dialect: With Chrestomathy and Glossary. Wiesbaden, 2000, 2004², 2011³; Тилль В., Вестендорф В. Грамматика коптского языка: Саидский диалект: Грамматика, хрестоматия, словарь / Пер., предисл. и послесл., коммент.: А. С. Четверухин. СПб., 2007. (Александровская 6-ка. Сер.: Египет). Словари: Peyron V. A. Lexicon linguae copticae. Taurini, 1835. B., 1896⁵; Tattam H. Lexicon aegyptiaco-latinum. Oxf., 1835; Spiegelberg W. Koptisches Handwörterbuch. Hdlb., 1921; Crum W. E. A Coptic Dictionary. Oxf., 1939, 1962⁶, 1972⁷; Kasser R. Compléments au dictionnaire copte de Crum. Le Caire, 1964; idem. Dictionnaire auxiliaire, étymologique et complet de la langue copte / Avec la collab. de W. Vycichl. Gen., 1967. Fasc. 1; Westendorf W. Koptisches Handwörterbuch / Bearb. auf Grund des Koptischen Handwörterbuchs von W. Spiegelberg. Hdlb., 1965–1977. Lfg. 1–9; Černý J. Coptic Etymological Dictionary. Camb., 1976; Vycichl W. Dictionnaire étymologique de la langue copte. Leuven, 1983. Лит.: Worrell W. H. Coptic Sounds. Ann Arbor, 1934; Polotsky H. J. Études de syntaxe copte. Le Caire, 1944; idem. Collected Papers. Jerusalem, 1971; idem. Grundlagen des koptischen Satzbaus. Decatur (Georgia), 1987–1990. 2 vol.; Chaîne M. Le verbe copte: Sa conjugaison dans

ses rapport avec l'Égyptien. P., 1945; idem. La proposition nominale dans les dialectes coptes. P., 1955; Kammerer W. A Coptic Bibliography. Ann Arbor, 1950; Ернштедт П. В. Египетские заимствования в греч. языке. М.; Л., 1953; он же. Исследования по грамматике копт. языка. М., 1986; Коростовцев М. А. Коптский язык // Он же. Введение в егип. филологию. М., 1963. С. 216–223 [Библиогр.: Там же. С. 263–266]; Еланская А. И. Коптский язык. М., 1964. (Языки народов Азии и Африки); она же. Коптский язык // Языки Азии и Африки. М., 1991. Т. 4. Кн. 2. С. 298–322; Wilson M. Coptic Future Tenses: Syntactical Studies in Sahidic. The Hague, 1970; Studies Presented to H. J. Polotsky / Ed. D. W. Young. East Gloucester (Mass.), 1981; Shisha-Halevy A. Coptic Grammatical Categories: Structural Studies in the Syntax of Shenoutian Sahidic. R., 1986; idem. The Proper Name: Structural Prolegomena to Its Syntax, a Case Study in Coptic. Vienna, 1989.

Н. Г. Головина

КОПТЫ [араб. قبط / أقباط], наименование коренного христ. населения *Египта*. По наиболее распространенной версии, термин является передачей на арабском языке названия страны на греч. (Αἴγυπτος), которое в свою очередь восходит к древнеегип. названию столицы Мемфиса — Hwt-kA-ptH (Дом Птаха). В первые века араб. владычества в офиц. документации произошло усечение начальных и конечных звуков этого слова, трансформировавшегося в *qibṭ*. Впосл. это наименование перешло из письменной речи в устную. Самоназвание К. на коптском языке **рѣѣкнѣ** (народ Египта) в наст. время не используется.

Изначально понятие «копты» обозначало территориальную и этническую общность коренных жителей Египта, говоривших на копт. языке и использовавших коптскую письменность. К моменту араб. завоевания практически все египтяне были христианами, что естественным образом привнесло в этноним «копты» и религ. содержание, элемент противопоставления его носителей арабам-мусульманам. Египтяне, принимавшие ислам, уже не воспринимались как К., хотя в мусульм. среде не забывали о происхождении новообращенных и часто добавляли к их именам родовое прозвище «аль-Кибти» (выходец из К.).

С переходом К. на арабский язык (процесс, растянувшийся на IX–XVI вв.) различия между христианами и мусульманами долины Нила остались только в сфере религии. В источниках эпохи крестоносцев и записках европейских путешественников раннего Нового времени термин «копты» имел исключительно



этноконфессиональное содержание, обозначая егип. христиан-монофизитов, членов *Коптской Церкви*.

Позднейшие историки перенесли этноконфессиональное значение термина на эпоху поздней античности и применяли его в отношении коренного населения Египта и его культуры III – сер. VII в. Подобное словоупотребление не вполне адекватно историческим реалиям и создает немало научно-терминологических проблем (см., напр.: *Bourguet P., du. Copt // CoptE. Vol. 2. P. 599–601*). Отождествление К. с египетскими христианами заслоняет тот факт, что христианство стало религией большинства египтян не ранее сер. V в. При этом язычники и христиане долины Нила III–V вв. представляли собой социально однородную массу, имевшую немало общих культурно-бытовых традиций. Кроме того, противопоставление городского грекоязычного халкидонитского населения византийского Египта сельскому коптскому, преимущественно монофизитскому, чрезмерно упрощает этнокультурную картину эпохи. Первые лидеры монофизитской партии были греками, а среди егип. халкидонитов встречалось немало коренных жителей страны. Тем не менее этноним К. не распространялся на мелькитов – членов *Александрийской Православной Церкви*, даже на тех из них, кто были местного происхождения и в средние века говорили по-арабски. Характерно, что правосл. Александрийский патриарх X в. *Евтихий* (Саид ибн Битрик) в своей летописи употребляет слово «копты» то как этноним, упоминая К. наряду с др. африкан. народами среди потомков *Хама*, то как указание на монофизитскую этноконфессиональную общность, противопоставляя ее православным «румам» (ромеям) при описании араб. завоевания Египта (*Eutychn. Annales. Pt. 1. P. 14, 17, 124, 127; Pt. 2. P. 6–7, 22–23*).

Сами К. в средние века не воспринимали себя как замкнутую «этноцерковь». Их самосознание определялось религиозными, а не этническими категориями. Самым частотным самоназванием средневеков. К. было «христиане». Если требовалось подчеркнуть отличие от мелькитов (румов), К. именовали себя «православные» (*History of the Patriarchs of the Egyptian Church / Ed. Y. Abd al-Masih et al. Cairo, 1948.*

Vol. 2. Pt. 2. P. 115). Еще в VIII в. как мелькиты в отношении К., так и сами К. в офиц. документах использовали наименование «феодосиане» (*History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria / Ed. V. Evetts. P., 1910. Pt. 3. P. 119, 122. (PO; T. 5. Fasc. 1)*), к-рое отражает память о расколе VI в., когда монофизитская община Египта разделилась на сторонников патриархов *Гайана* и *Феодосия I*. В офиц. документации копт. Александрийской Патриархии нач. XII в. встречаются такие варианты копт. самоназваний, как «яковитская община», «православная/христианская Церковь», «египетские яковиты» (*History of the Patriarchs of the Egyptian Church. 1968. Vol. 3. Pt. 1. P. 12, 17, 21*). Самоназвание «копты» также употреблялось: напр., в церковных канонах 30-х гг. XIII в. фигурируют такие понятия, как «вера коптов», «обычай коптов», «коптские церкви», а Церковь именуется «Коптская яковитская» (*Ibid. 1974. Vol. 4. Pt. 2. P. 170–177*). При этом К. отличали себя от иноязычных единоверцев-монофизитов: армян, эфиопов, нубийцев. Легче всего ассимилировались в копт. среде сиро-яковиты, носители той же арабоязычной культуры, что и христиане Египта. Неск. копт. патриархов были по происхождению сирийцами, встречались монахи и священники – выходцы из Нубии и Эфиопии.

В Новое время некоторая часть копт. общины перешла в католичество (см. *Коптская католическая Церковь*), протестантизм (*Евангелическая церковь Египта – Нильский Синод* и др.) или отошла от религии. Тем не менее на них распространяется наименование «копты», к-рое т. о. снова превращается из конфессионального понятия в (суб)этническое. В XX в. в коптской среде появились националистические течения, считающие К. особой нацией и выдвигающие проекты различных форм национального самоопределения. В то же время большинство современных К., сохраняя свою христ. идентичность, отождествляют себя с егип. нацией.

К. А. Панченко

КОПЫЛОВ Александр Александрович (2.07.1854, С.-Петербург – 7.02.1911, Стрельна близ С.-Петербурга), рус. композитор, регент, скрипач, педагог. В 1862–1872 гг. мало-

летний певчий в *Придворной певческой капелле*, там же учился в инструментальном классе игре на скрипке у М. Ф. Кременецкого, на фортепиано у И. О. Рыбасова, теории музыки и гармонии у И. К. Гунке. Позднее по рекомендации М. А. Балакирева занимался частным образом композицией с А. К. Лядовым и музыкальной формой и инструментовкой с Н. А. Римским-Корсаковым. В 1872–1879 гг. скрипач и пианист оркестра Александринского театра. Выступал и как солист-скрипач.

В 1879–1883 гг. большой певчий и исполняющий обязанности помощника учителя пения в Придворной певческой капелле, в 1883–1897 гг. помощник учителя пения. По словам хорового дирижера и воспитанника капеллы П. А. Богданова, К. был «хоровым деятелем большого масштаба», владел «особой системой обучения и воспитания детей» (*Ардентов. 1982. С. 134*). Римский-Корсаков, помощник управляющего капеллой в 1883–1894 гг., считал К. «знающим и опытным» наряду с другими учителями пения капеллы С. А. Смирновым, Е. С. Азеевым и Ф. А. Сырбуловым (*Римский-Корсаков. 1954*). Этот коллектив под рук. Римского-Корсакова с 1883 г. участвовал в работе над новой редакцией «Обихода нотного церковного пения, при Высочайшем дворе употребляемого», а также в работе по гармонизации напевов синодального Обихода. К публикации было подготовлено «Пение при всенощном бдении древних напевов» (СПб., 1888), которое было высоко оценено критикой, а в 1918 г. на Поместном Соборе РПЦ в Москве было рекомендовано для общецерковного употребления.

С кон. 70-х гг. XIX в. по 1897 г. К. преподавал в инструментальном и регентском классах капеллы игру на скрипке и фортепиано, церковное пение и устав. Также преподавал церковное пение в Смольном ин-те, работал с хорами Павловского и Преображенского полков. После отставки из капеллы продолжал преподавать церковное пение: напр., в 1907–1908 гг. руководил общедоступным хоровым классом при Регентском уч-ще С. В. Смоленского (Гусельки яровчаты. Тамбов, 1907. № 1. С. 18). 9 марта 1908 г. дирижировал одним из духовных концертов соединенных церковных хоров, организованных Церковно-певческим





благодарительным об-вом («концерты 500»).

Сближение с кружком мецената и музыканта М. П. Беляева способствовало расцвету композиторского творчества К. Как скрипач он участвовал в квартетных собраниях этого кружка («беляевские пятницы»). В кон. 80-х — 1-й пол. 90-х гг. К. опубликовал в изд-ве Беляева ряд произведений для фортепиано, камерных ансамблей и симфонического оркестра, в к-рых ощущается сильное влияние композиторов «Могучей кучки», особенно А. П. Бородина. Многие из этих сочинений К. звучали в концертах. После того как в 1895 г. Беляев не принял к публикации очередные произведения К., тот почти не обращался к крупным формам, сосредоточившись на пьесах для фортепиано, романсах и хорах.

Духовная музыка К. в наст. время является наиболее известной и востребованной частью его наследия. Ему принадлежат свыше 30 духовных сочинений (в т. ч. крупные циклы — Литургия св. Иоанна Златоуста и Венчание), изданных М. И. Бернардом (1885) и П. И. Юргенсоном (1889–1907). Свящ. Михаил *Лисицын* писал, что одни песнопения К. изложены «просто и хорошо» (*Лисицын*. 1899), другие же более сложны по гармонии или полифоническим приемам, но в целом отмечал их церковный стиль, изящество и красоту. Сочинения К. входили в репертуар *Синодального хора*.

Для духовных соч. К. как представителя петербургской школы характерны гармонический склад, использование диссонантных гармоний (различных септаккордов с обращениями), неаккордовых звуков. Нередко фактура становится весьма тяжеловесной вслед. многочисленных *divisi* партий, напр. в произведениях «Сам Един еси безсмертный», «Богородице Дево», «К Богородице прилежно». К. применяет широкие диапазоны партий, яркие кульминации. Детальная фиксация динамики и темповых указаний дает представление об исполнительском стиле капеллы.

В ряде сочинений К. не использует размер, опираясь на структуру текста, завершая строки долгими длительностями; в таких сочинениях заметно выше роль речитации с повторением аккордов. Один из характерных приемов изложения — последование гомофонного (аккор-

дового) и полифонического, имитационного эпизодов — заимствован К. у Римского-Корсакова (напр., в «Достойно есть», «Хвалите Господа с небес», или Херувимской № 4, где такое чередование охватывает всю форму). В переложениях церковных распевов (Непорочны и «Покаяния отвержи ми двери») К. ограничивает роль диссонантных гармоний, стремится к мелодизации фактуры. В стихире прп. Сергию Радонежскому «Приидите, празднующие» К. использует принцип пения с *головщиком* (сольные запевы и хоровые подхватывы), применяет колоритные параллельные октавы (дисканты — тенора — 1-е басы).

Арх.: ГПММК Ф. 41. № 239; Письмо А. А. Копылова М. П. Беляеву; Ф. 292. Оп. 2. № 662; Письмо А. А. Копылова Н. Ф. Соловьеву; РГАЛИ. Ф. 662. Оп. 1. № 4; Собр. программ концертов Синодального хора с 1894 г. Муз. соч.: Изд. М. И. Бернарда: Духовно-муз. соч.: «Покаяния отвержи ми двери»: (Мелодия из Обихода синод. изд.), Херувимские № 1, 2. СПб., 1885; Изд. П. И. Юргенсона: Духовно-муз. соч.: Для смеш. хора. № 1: Непорочны в Великую субботу: Греч. расп., № 2–3; Херувимские песни № 3–4, № 4: Венчание, № 5–7; Херувимские песни № 5–7, № 8: «Милость мира» [№ 2], № 9: «Достойно есть» [№ 1], № 10: «Хвалите Господа с небес» [№ 1], № 11: «Блажени, яже избрал» [№ 1], № 12: «Отче наш», № 13: «Милость мира» № 1, № 14: «Блажени, яже избрал» [№ 2], № 15: «Покаяния отвержи ми двери» (мелодия из Обихода синодального изд.), № 16–17: Херувимские песни № 1–2, № 18: «Сам Един еси безсмертный», № 19: «Тебе поем», № 20: «Милосердия двери», № 21: «Под Твою милость», № 22: «Богородице Дево», № 23: «Достойно есть» [№ 2], № 24: «К Богородице прилежно», № 25: «Хвалите Господа с небес» [№ 2], № 26: «Милость мира» [C dur], № 27: «Хвалите Господа с небес» [№ 3], № 28: «О, всепетая Мати», № 29: Стихира на литии прп. Сергию (древнего расп.), № 30: «Свете тихий», № 31: «Ныне отпускаеши», № 32: «Ныне силы небесных», № 33: «Не имама иныя помощи». М., 1889–[1907] [№ 19–24, 26–28, 30–32 — есть варианты для жен. хора, № 19, 26, 28, 30–32 — для муж. хора]; «Да исправится молитва моя»: Трио (2 сопрано и альт или 2 тенора и бас) с хором. М., 1905; Литургия св. Иоанна Златоустаго (22 номера). М.; Лейпциг, [1907]; «Разбойника благоразумнаго»: Трио (2 тенора и бас). М.; Лейпциг, [1907]. Изд. ж. «Музыка и пение»: «Помилуй мя, Боже». СПб., [1907]. Изд. Церк.-певч. благотворительного об-ва: «Утоли болезни». СПб., [1900-е гг.]. Совр. изд.: «Свете тихий» // «Достойно есть»: Произв. рус. духовной музыки: Сб. / Сост.: П. П. Левандо. Л., 1990. № 27; Литургия св. Иоанна Златоуста: № 4: «Слава Отцу и Сыну», № 11: Херувимская песнь, № 15: «Милость мира» // Песнопения рус. литургии / Сост.: Б. Г. Тевлин. [М.], 1990. Вып. 1. № 5; Херувимская № 3, «Милость мира» // «Тебе поем»: Песнопения Божественной литургии / Сост.: А. Ратников, Л. Боровлева, И. Соловьев. М., 1997. С. 72–74, 108–110; «Да исправится молитва моя» // «Да исправится молитва моя»: Вели-

кий прокимен на Литургии Преждеосвященных Даров / Сост.: О. А. Бычков. М., 2005. Ч. 2. С. 39; «Богородице, Дево, радуйся» // Песнопения великой вечерни / Сост.: О. А. Бычков. М., 2006. С. 86. (Богослужебный репертуар 4-голосного мужского хора; Вып. 1): «Милость мира», «Достойно есть», «Хвалите Господа с небес» // Песнопения Божественной литургии / Сост. О. А. Бычков. М., 2009. С. 95, 121, 137. (Богослужебный репертуар 4-голосного муж. хора; Вып. 3. Ч. 2); «Достойно есть» // «Достойно есть». «О Тебе радуется»: В 2 ч. / Сост.: О. А. Бычков. М., 2011. Ч. 2. С. 32; «К Богородице прилежно», «Не имама иныя помощи» // Рождество Пресв. Богородицы / Сост.: О. А. Бычков. М., 2014. С. 256, 274. (Песнопения двенадцатых праздников; Вып. 1).

Лит.: *Лисицын М., свящ.* Краткий обзор новейшей духовно-музыкальной лит-ры. 37: Копылов // Нар. образование. СПб., 1899. Кн. 10. С. 111; *Комтанейский Н. И.* Духовно-муз. сочинения А. Копылова // РМГ. 1906. № 7/8. Стб. 197–200; *Баскин В. С.* Копылов, А. А.: [Некр.] // ИВ. 1911. Т. 124. Апр. С. 391–392; *Н. Б[укреев]*. Памяти А. А. Копылова // Нар. образование. 1911. № 3. С. 409–412 [со списком хоровых соч. и указанием рецензий на них]; *В-ва О. [Оссовский А. В.]* А. А. Копылов: [Некр.] // РМГ. 1911. № 7. Стб. 189–190; *он же.* А. А. Копылов: [Доп. к Некр.] // Там же. № 15/16. Стб. 385–388; [Некр.] // ХРД. 1911. № 2. С. 55; [Некр.] // Музыка. 1911. № 12. С. 268–269; *Римский-Корсаков Н. А.* Летопись моей муз. жизни // *Он же.* ПСС: Лит. произв. и переписка. М., 1954. Т. 1. С. 151–152; *Ардентов Д. Н.* П. А. Богданов и его «Страницы воспоминаний» // Становление и развитие нац. традиций в рус. хоровом искусстве: (Творчество, исполнительство, образование): Сб. ст. / Сост. и отв. ред.: П. П. Левандо. Л., 1982. С. 116–136; *Плотникова Н. Ю.* Пение при всенощном бдении древних напевов // Всенощное бдение: Древние расп. в перелож. для 4-голосного смеш. хора. М., 2003. С. 152–158; *она же.* Искренне любил искусство // Рус. духовная музыка XIX — нач. XX в.: Страницы истории. М., 2008. С. 133–137.

Н. Ю. Плотникова

КОПЬЕ СВЯТОЕ [Копье Лонгина, Копье св. Маврикия; лат. *Sacra Lansea*; нем. *Heilige Lanze*], реликвия, происхождение к-рой связывалось со *Страстями Христовыми*. Как правило, К. с отождествляли с копьем, к-рым рим. воин пронзил тело Христа (Ин 19. 34), но в средние века существовали также предания о др. копье, якобы принадлежавшем мч. *Маврикию*, св. равноап. имп. *Константину Великому* или имп. *Карлу Великому*.

Копье Лонгина. Согласно Ин 19. 31–37, Понтий Пилат по просьбе иудеев велел перебить голени Христу и распятым с Ним разбойникам, чтобы они умерли до наступления субботы. Обнаружив, что Христос уже скончался, один из воинов решил удостовериться в этом, ударив Его копьем в грудь, «и тотчас



истекла кровь и вода». Имя воина — Лонгин (вероятно, от греч. λόγγη — копье) впервые названо в апокрифическом Евангелии от Никодима (IV в. — SANT, N 62). Согласно это-



Распятие.
Роспись капеллы Теодота
в ц. Санта-Мария-Антиква в Риме.
Сер. VIII в.

му произведению, Лонгин ранил Христа до Его смерти, после того как воины предложили Ему выпить уксус и желчь. Предание о воине, к-рый пронзил тело Христа копьем, получило развитие в откровениях католич. мистика блж. Анны Катарини Эммерик († 1824): воин Кассий (настоящее имя Лонгина) из сочувствия к страданиям Христа не решился перебить Ему ноги, но с силой вонзил в Него копье, чтобы избавить Его от страданий. Из раны хлынули кровь и вода, залившие воину лицо; упав на колени, он во всеуслышание объявил, что уверовал в божественность Христа (Das bittere Leiden unsers Herrn Jesu Christi nach den Betrachtungen d. A. K. Emmerich. Sulzbach, 1834. S. 307–308).

Свидетельства о К. с., хранившемся в Иерусалиме, содержатся в трудах лат. авторов VI в. Согласно *итинерарию* (ок. 570), ложно приписываемому мч. Антонию из Плаценции (ныне Пьяченца, Италия), «копье, которым ударили в бок Господа», находилось в базилике Св. Сиона (Itineraria et alia geographica. Turnhout, 1965. P. 140. (CCSL; 175)). По-видимому, из этого источника заимствовано свидетельство *Григория Турского* (Greg. Turon. Glor. martyr. 6 // MGH. Scr. Mer. T. 1. Pars 2. P. 42). Др. упоминание о К. с., к-рое хранилось в Иерусалиме, принадлежит *Кассиодору* († ок. 580) (Cassiod. Exp. ps. 86 // PL. 70. Col. 621). В VII–VIII вв.

свт. *Андрей*, архиеп. Критский, впервые привел предание о том, что К. с. вместе с др. святынями было обретоено равноап. *Еленой*, матерью имп. Константина Великого, во время раскопок на месте казни и погребения Христа (в более ранних источниках об этом не сообщается).

Дальнейшие сведения о К. с. противоречивы. По свидетельству Адомнана, аббата *Ионы*, в 80-х гг. VII в. еп. Аркульф видел реликвию в Иерусалиме, где она хранилась в портике храма Гроба Господня (базилика Константина). Речь шла о целом копье, древко которого было расколото на 2 части (Adamnan's «De Locis Sanctis» / Ed. D. Meehan. Dublin, 1958. P. 48–51). По др. сведениям, после разорения Иерусалима персами (614) К. с. было вывезено в К-поль. В *Пасхальной хронике* под 614 г. сообщается, что святыню доставили из Иерусалима в К-поль и на несколько дней выставили для поклонения в соборе Св. Софии (Chron. Pasch. // PG. 92. Col. 987–990). Возможно, это свидетельство на самом деле относится к событиям 629–630 гг., когда византийцы одержали верх над персами и заставили их вернуть святыни, захваченные в Иерусалиме. По указанию имп. *Ираклия* часть Св. Креста, губку и К. с. скорее всего отправили для поклонения в К-поль, затем вернули в Иерусалим, но после взятия города арабами (637) снова вывели в столицу империи (см.: Klein. 2001; Idem. 2006. S. 88). Впосл. К. с. хранилось в ц. Пресв. Богородицы Фара, построенной в сер. VIII в. и входившей в комплекс *Большого дворца в К-поле*. Об этом упоминается в трактате «О церемониях», составленном по указанию имп. *Константина VII* Багрянородного (944–959): обряд выхода императора в Великую пятницу включал поклонение К. с. (Const. Porphy. De seget. I 43 (34); о реликвиях Фаросской церкви см.: *Vacci M. Relics of the Pharos Chapel: A View from the Latin West* // Восточнохрист. реликвии / Сост.: А. М. Лидов. М., 2003. С. 234–248). Самое подробное описание реликвии принадлежит *Николаю Месариту* (1201). По его свидетельству, К. с. имело «вид обоюдоострого меча... в форме крестного знамени», на его наконечнике были заметны следы засохшей крови (Реликвии в Византии и Др. Руси: Письменные источники / Сост.: А. М. Лидов. М.,

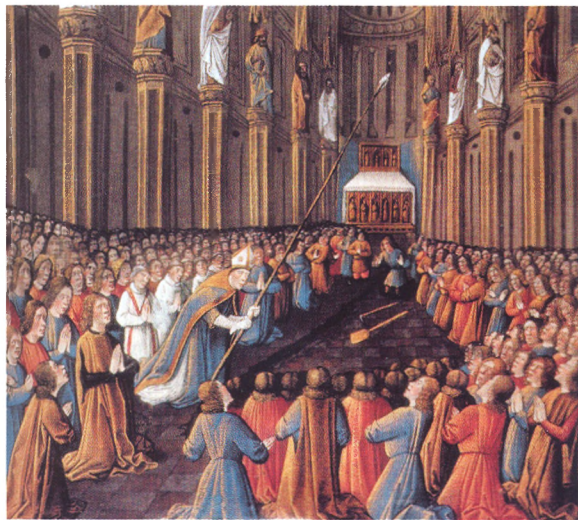
2006. С. 204). Среди реликвий, обнаруженных крестоносцами в дворцовой капелле визант. императоров, Робер де Клари называл «железный наконечник от копья» (le fer de la Lanche — *Робер де Клари*. Завоевание К-поля / Пер.: М. А. Заборов. М., 1986. С. 59).

После взятия К-поля крестоносцами (1204) в Европу было доставлено неск. реликвий, которые, как считалось, были К. с. или его фрагментами. Так, К-польский имп. *Генрих I* (1206–1216) передал аббатству *Клерво* неск. визант. реликвариев «из сокровищ св. Елены, захваченных в Константинополе»; в одном из них находилась частица К. с. (Exuviae sacrae Constantinopolitanae / Ed. P.-É.-D. Riant. Gen., 1878. Fasc. 2. P. 194). После закрытия монастыря во время *Французской революции 1789–1799 гг.* святыня хранилась в кафедральном соборе в Лангре. В XIX в. ее поместили в реликварий в виде фигуры ангела с копьем в руках (в 2011 частица К. с. была похищена из ризницы собора).

Среди реликвий, доставленных в 1205 г. из К-поля в Суасон еп. Нивелоном (1175–1207), была «часть острия, которым пронзили Господа» (Ibid. 1877. Fasc. 1. P. 8). В Кливлендском музее искусств (США) хранится готический реликварий-ставротека, датированный 1214 г. (изготовлен скорее всего в рейнских землях). Согласно надписи, в числе находившихся в нем святынь была частица «копья Господня».

Несмотря на распространение фрагментов К. с., хранившихся в церквах и монастырях Европы с XIII в., считалось, что основная часть реликвии по-прежнему находилась в К-поле. С 1238 г. франц. кор. *Людовик IX Святой* выкупил у имп. *Балдуина II* значительную часть святынь, ранее хранившихся в Фаросской церкви, в т. ч. наконечник К. с. Акт передачи реликвий был подписан императором в июне 1247 г. (Ibid. 1878. Fasc. 2. P. 133–135). Перенесение святынь, среди к-рых наибольшее значение придавалось терновому венцу Христа, описано в ряде источников (напр.: Ibid. 1877. Fasc. 1. P. 45–56; 1878. Fasc. 2. P. 241–258; Journal des Savants. 1885. P. 295–302). Так, *Матвей Парижский* в «Великой хронике» уточнил, что доставленное в Париж К. с. представляло собой наконечник копья (*Matthaei Parisiensis Chronica majora* / Ed.

Н. R. Luard. L., 1877. Vol. 4. P. 90–92). Для хранения святынь при королевском дворце в Париже была возведена Св. капелла (Сент-Шапель); празднование в честь хранившихся там реликвий совершалось 30 сент. (*Exuviae sacrae Constantinopolitanae*. 1878. Fasc. 2. P. 47–49). К. с. находилось в византийском реликварии в форме креста, инкрустированном по краям драгоценными камнями. В 1791 г. святыни из Св. капеллы перевезли в аббатство *Сен-Дени*; в 1793 г. большая часть реликвариев была переплавлена, но не-



Обретение Св. копья
в Антиохии в 1098 г.
Миниатюра из кн.:
Mamerot S.
Passages d'Outremer.
Ок. 1474 г.
(Paris. fr. 5594. Fol. 67v)

которые предметы передали в Кабинет медалей Национальной б-ки. Среди них было К. с., последнее свидетельство о котором относится к 1796 г. В 1804 г. терновый венец и др. уцелевшие реликвии были переданы в кафедральный собор Нотр-Дам, но К. С. признали утраченным (*[Gosselin J. E. A.] Notice historique et critique sur la sainte couronne d'épines de Notre Seigneur Jésus-Christ*. P., 1828. P. 158–159, 161).

Во время 1-го крестового похода (1096–1099) в Антиохии была обретаена др. реликвия, к-рую считали К. с. Вскоре после взятия города крестоносцами (10 июня 1098) провансалец Петр Варфоломей сообщил о сокрытой в городе святыне руководителям похода, папскому легату Адемару из Монтёя, еп. Ле-Пюи (1077–1098), и гр. Раймунду IV Тулузскому. По словам Петра Варфоломея, ему неоднократно являлся ап. Андрей с повелением рассказать крестоносцам о К. с., спрятанном в соборной ц. св. Петра, к-рую сарацины использовали как мечеть. Провансалец был известен как лжец и обманщик, поэтому еп. Адемар скеп-

тически отнесся к этому рассказу, но гр. Раймунд проявил интерес и велел провести раскопки в указанном месте. На протяжении неск. часов поиски не давали результата, и реликвия была обретаена только после того, как в яму спустился Петр Варфоломей. Несмотря на позицию еп. Адемара, считавшего обнаружение К. с. обманом, это событие воодушевило крестоносцев и вост. христиан, живших в городе. Самый подробный рассказ об обретении реликвии приведен Раймундом из Агилера, капелланом гр. Раймунда и очевидцем этого события. Капеллан Раймунд выносил К. с. к войску во время сражения с Кербогой, атабеком Мосула, в котором крес-

тоносцы одержали победу (28 июня 1098). Однако дальнейшие действия Петра Варфоломея, который, ссылаясь на полученные откровения, пытался оказывать влияние на политику руководителей крестового похода, заставили мн. крестоносцев усомниться в его честности. Оскорбленный их недоверием, Петр Варфоломей вызвался пройти *ордалию* и через неск. дней умер от полученных травм. Мн. современники, в т. ч. историки 1-го крестового похода *Фульхерий Шартрский* и *Альберт Ахенский*, выражали скептическое отношение к подлинности К. с. По их мнению, почитание реликвии укреплял прежде всего гр. Раймунд, преследовавший корыстные цели (*Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana* (1095–1127) / Hrsg. H. Hagenmeyer. Hdlb., 1913. S. 235–241; *Albert of Aachen. Historia Ierosolimitana = History of the Journey to Jerusalem* / Ed. S. V. Edgington. Oxf., 2007. P. 316, 320, 378, 604). Впосл. К. с. находилось во владении графа, к-рый вынес его к войску перед битвой при Мерзифоне (1101). По-видимому, именно эту реликвию Понтий из Мельгея, аббат *Клюни*, нес перед войском крестоносцев в битве при *Йибне* (1123) (MGH. SS. T. 6. P. 379; подробнее

см.: *Runciman C. A History of the Crusades*. Camb., 1987^r. Vol. 1. P. 241–247, 253–254, 273–274; см. также: *A History of the Crusades* / Ed. K. M. Setton. Madison (Wisconsin) etc., 1969². Vol. 1. P. 320–325, 356).

Частица К. С. наряду с др. реликвиями хранилась в папской капелле св. Лаврентия («Святая святых») в комплексе Латеранского дворца. Об этой святыне сообщается в «Описании Латеранской базилики» в редакции Иоанна Диакона (2-я пол. XII в.) и в перечне реликвий, составленном в 1624 г. Л. Бонинконтри (*Lauer P. Le trésor du Sancta Sanctorum // Monuments et mémoires publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. P., 1906. T. 15. P. 29, 35).

В XIV–XV вв. в К-поле хранилась др. реликвия, которую считали К. с. По свидетельству европ. и рус. путешественников, святыни, связанные со Страстями Христовыми, находились в Манганском монастыре, а с кон. XIV в. — в мон-ре св. Иоанна Крестителя в Петре (*Majeska G. P. Russian Travelers to Constantinople in the 14th and 15th Cent.* Wash., 1984. P. 132–133, 140–141, 160–161, 186–189, 216–218, 342–344, 368–369). Самое подробное описание К. с. принадлежит Рую Гонсалесу де Клавихо, к-рый в нач. XV в. видел «железо от копья... и было оно тонко и остро, как шип или стрела, а в месте, где насаживалось на древко, продырявлено; длина его, возможно, одна пядь и два дюйма. На конце острия виднелась кровь...». Реликвия была вставлена в «позолоченную дощечку» вместе с фрагментами трости и губки, при помощи к-рых Христа поили уксусом и желчью (Реликвии в Византии и Др. Руси. 2006. С. 240). После завоевания К-поля османами путешественник Перо Тафур вспоминал о К. с., к-рое он видел в 1437–1438 гг. в соборе Св. Софии (Там же. С. 244). По-видимому, именно эту реликвию в 1492 г. султан Баязид II (1481–1512) подарил папе Римскому *Иннокентию VIII* в благодарность за то, что понтифик удерживал при папском дворе его младшего брата и соперника Джема. Появление «нового» К. с. настоярило кардиналов, т. к. в Европе хранилось несколько аналогичных реликвий; высказывалось мнение, что султан предлагал папе Римскому фальшивую святыню, чтобы поглумиться над христианской верой.



Св. копьё из мон-ря Гегард.
VII в. (Эчмиадзин)

В качестве предосторожности папские посланники встретили османскую делегацию в Анконе, но после длительного обсуждения папа Иннокентий VIII принял решение организовать торжественную встречу К. с. в Риме (Mély. 1904. P. 44–45; Setton. 1978. P. 425–430). Реликвию поместили в ризнице римской базилики св. Петра; после строительства нового храма для нее была устроена особая капелла в северо-восточном подкупольном столпе, в нише которого установили мраморную статую св. Лонгина, изготовленную в 30-х гг. XVII в. Дж. Л. Бернини. Изучение ватиканского К. с. показывает, что оно было изготовлено скорее всего в XI в. Не исключено, что именно эта реликвия была обнаружена крестоносцами в Антиохии (Schulze-Dörrlam. 2010. S. 134–138).

Согласно арм. традиции, К. с. хранилось в монастыре *Гегард*, название которого связано с этой реликвией (в наст. время святыня находится в Эчмиадзине). По преданию, святыню привез в Армению ап. Фаддей. Вопрос о происхождении и датировке реликвии остается дискуссионным. Высказывалось предположение, что арм. К. с. — реликвия, обретенная в Антиохии (Mély. 1904. P. 50–63). Форма и декор реликвии из Гегарда позволяют предположить, что она была изготовлена в VII в. в Византии (Schulze-Dörrlam. 2010. S. 139–140).

Наличие нескольких реликвий, именованных К. с., способствовало возникновению сомнений в их подлинности. Так, во время пребывания в Нюрнберге Тафуру показали «железное копьё длиной в локоть», по преданию, привезенное имп. Карлом Великим из Иерусалима. Тафур, ранее видевший К. с. в К-поле, сделал неосторожное замечание относительно этой реликвии, вызвавшее гнев местных жителей (Реликвии в Византии и Др. Руси. М., 2006. С. 244–245). Впосл. к теме многочисленных предметов, которые связывали с земной жизнью Христа, обращались протестантские авторы, критиковавшие католич. почитание реликвий. Так, Жан Кальвин в «Трактате о реликвиях» отмечал, что ему было известно о 4 реликвиях, именованных К. с.; они хранились в Риме, в Париже, в мон-ре Нотр-Даме-ла-Тенай в Сентонже и в мон-ре Ла-Сов-Мажёр близ Бордо (Calvin J.

Traité des reliques / Éd. A. Autin. P., 1921. P. 118, 133).

Копьё св. Маврикия. В средневековой европ. традиции существовали предания о К. с., некогда принадлежавшем св. Маврикию, Константину Великому или Карлу Великому. Эти предания могли восходить к воспоминаниям о «реликвиях от Гроба Господня», которые в 799 г. преподнес Карлу Великому посланник Иерусалимского патриарха (Annales regni Francorum / Éd. F. Kurze. Hannover, 1895. P. 108–109. (MGH. Script. Rer. Germ.; [6])). Впосл. возникла легенда о том, как Карл Великий совершил паломничество в К-поль и привез оттуда наконечник К. с. (копьё Лонгина), к-рый вместе с частицей копьё св. Маврикия был вмонтирован в рукоять т. н. меча Карла Великого (франц. ерée Joyeuse) (Coulet. 1907). Считалось, что наследники императора владели копьём-реликвией, но сведения о нем были неточными и противоречивыми. Так, согласно Уильяму из Малмсбери, Гуго Великий (герцог франков в 936–956) направил кор. Англии Ательстану (924/5–939) щедрые дары, среди к-рых были меч Константина Великого, копьё, которым Карл Великий сражался с сарацинами, и знамя (vexillum) св. Маврикия (Willelmi Malmesbiriensis De gestis regum Anglorum. II 135 // Willelmi Malmesbiriensis monachi De gestis regum Anglorum libri quinque / Ed. W. Stubbs. L., 1887. Vol. 1. P. 150–151). В перечне святынь кафедрального собора в Эксетере (XI в.) среди реликвий, подаренных собору кор. Ательстаном, названа частица К. с.

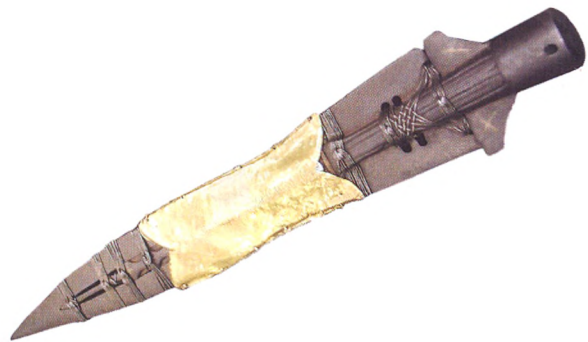
(см.: Loomis. 1950; Keynes S. King Athelstan's Books // Learning and Literature in Anglo-Saxon England: Studies Presented to P. Clemoes on the Occasion of His 65th Birthday. Camb., 1987^r. P. 194–195).

В Свящ. Римской империи К. с. называли инсигнию герм. королей и императоров. Как правило, ее не отождествляли с копьём, которым римский воин пронзил тело Христа, однако, по преданию, в нее были вмонтированы гвозди, использованные при распятии Христа. Инсигния хранится в Венской сокровищнице; ее копия, подаренная имп. Оттоном III польск. кн. Болеславу I Храброму, — в музее кафедрального собора на Вавеле в Кракове (краковское К. с. содержит частицу св. гвоздя). Венское К. с. представляет собой наконечник стального копьё длиной 50,7 см, сломанный посередине и скрепленный железными и серебряными накладками, поверх к-рых наложено покрытие из листового золота. На серебряных накладках, созданных при имп. Генрихе IV (1084–1106), сохранилась посвятельная надпись; золотое крепление было добавлено при имп. Карле IV (1355–1378). Материал и форма копьё указывают на то, что предмет был изготовлен в VII–VIII вв. Во 2-й пол. VIII в. или нач. IX в. в верхней части наконечника было сделано отверстие, в к-рое вмонтировали и закрепили серебряной проволокой железный шип (по преданию, фрагмент св. гвоздя). Происхождение и первоначальная форма шипа не установлены. Возможно, это был обоюдоострый шип в виде 2 гвоздей, скрепленных шляпками, или бронзовый медицинский зонд.

Самое раннее упоминание о герм. К. с. содержится в «Антадописисе» Лиутпранда Кремонского. Приведа легенду о том, что К. с. некогда принадлежало имп. Константину Великому, историк выразил скептическое отношение к этим сведениям (1-м достоверно известным ему владельцем инсигнии был гр. Самсон из Сев. Италии). Во время восстания против кор. Беренгария Фриульского (888–924) североитал. знать пригласила на царство Рудольфа II, кор. Бургундии (912–933), к-рому вручили К. с. как символ власти (Brackmann. 1937; Hlawitschka. 1960). По свидетельству Лиутпранда, благодаря этой реликвии Рудольф II одержал победу над войском герм. кор.



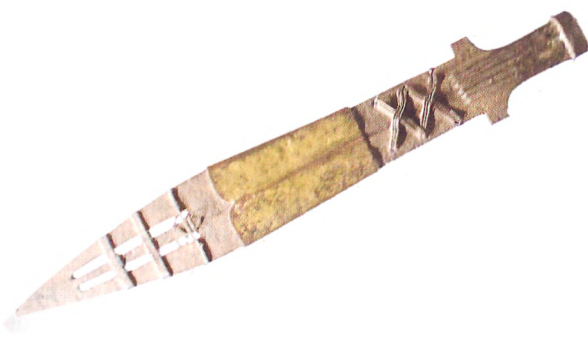
Генриха I Птицелова (919–936). Впосл. Генриху I удалось получить К. с. от Рудольфа II в обмен на земли в Швабии и крупную денежную выплату. *Видукинд Корвейский* утверждал, что К. с. находилось во владении герм. короля уже при Конраде I (911–918), но это свидетельство скорее всего ошибочно (*Hofmeister*. 1908; *Schramm*. 1955). Согласно Лиутпранду, со времени Генриха I К. с. хранилось в Германии и рассматривалось как символ власти королей и императоров. Однако описанный



Св. копьё
(Венская сокровищница)

историком предмет не полностью соответствует реликвиям, хранящимся в Вене и Кракове: на конечном, имевшем «в середине... отверстия по обеим его сторонам», были закреплены 2 св. гвоздя, сложенные в форме креста (*Лиутпранд Кремонский*. Антаподосис: Книга об Оттоне: Отчет о посольстве в К-поль / Изд. подгот., пер.: И. В. Дьяконов. М., 2006. С. 84–85).

С XI в. происхождение К. с. связывалось со св. Мавриkiem. Исследователи вслед за А. Бракманном полагают, что новая атрибуция утвердилась вслед. попытки устранить память об итал. происхождении инсигнии и, напротив, связать реликвию с почитанием св. Маврикия как покровителя герм. королей и импе-



Св. копьё.
IX в. (ризица
кафедрального собора
на Вавеле, Краков)

раторов (почитание св. Маврикия получило широкое распространение в герм. землях при кор. *Оттоне I Великом* (936–973; император с 962)) (*Brackmann*. 1937; *Idem*. 1943). Позд-

нее высказывалось также мнение об идентичности К. с. и копьё Лонгина, но оно не получило признания. В трудах авторов X–XI вв. К. с. рассматривалось как важный атрибут имп. власти наравне с короной; оно символизировало власть императора как старшего христ. правителя и как защитника Церкви, а также власть над отдельными регионами империи — Бургундией, Германией или Италией. Согласно П. Э. Шрамму, К. с. выносили перед императором во время торжественных процессий, в т. ч. при шествии в Рим для имп. коронации, а также в сражениях, особенно с язычески-

ми народами; его также могли использовать во время принесения присяги. В ритуале коронации

К. с. не использовали (единственный известный пример — церемония коронации Генриха II как короля Германии (Римского короля) в 1002).

После XII в. К. с. рассматривали не столько как символ имп. власти, сколько как христ. реликвию. Возрождение интереса к нему со стороны герм. правителей связано с противостоянием Карла IV Люксембургского (1346–1378, император с 1355) и Людовика IV Баварского (1314–1347, император с 1328). Поскольку имп. корона находилась во владении баварской династии Виттельсбахов, Карл IV велел перенести К. с. в Прагу, где находилась его резиденция. В 1424 г. в связи с угрозой нападения гуситов по указанию чеш. кор. Сигизмунда I (1419–1437, император с 1433) инсигния была доставлена в Нюрнберг, где хранилась до

1796 г. В период наполеоновских войн имп. регалии были вывезены в Регенсбург, а в 1800 г. — в Вену (с 1938 по указанию А. Гитлера инсигнии хранились в Нюрнберге и были возвращены в Вену американскими военными властями в 1946).

Лит.: *Mély F., de*. Exuviae sacrae Constantinopolitanae. P., 1904. P. 23–163; *Coulet J.* Etudes sur l'ancien poème français du Voyage de Charlemagne en Orient. Montpellier, 1907; *Hofmeister A.* Die heilige Lanze ein Abzeichen des alten Reichs. Breslau, 1908; *Beurlier E.* Lance // Dictionnaire de la Bible. P., 1912. T. 4. Pt. 1. Col. 63–70; *Brackmann A.* Die politische Bedeutung der Mauritius-Verehrung im frühen Mittelalter // SPAW. 1937. Bd. 30. S. 279–305; *idem*. Zur Geschichte der heilige Lanze Heinrichs I // DA. 1943. Bd. 6. S. 401–411; *Holtzmann W.* König Heinrich I und die heilige Lanze: Krit. Untersuch. zur Aussenpolitik in den Anfängen des Deutschen Reiches. Bonn, 1947; *Loomis L. H.* The Holy Relics of Charlemagne and King Athelstan: The Lances of Longinus and St. Mauritius // Speculum. Camb. (Mass.), 1950. Vol. 25. N 4. P. 437–456; *Schramm P. E.* Die «heilige Lanze»: Reliquie und Herrschaftszeichen des Reiches und ihre Replik in Krakau: Ein Überblick über die Geschichte der Königslanze // *Idem*. Herrschaftszeichen und Staatssymbolik: Beiträge zu ihrer Geschichte vom III. bis zum XVI. Jh. Stuttgart, 1955. Tl. 2. S. 492–537; *Wegener W.* Die Lanze des heiligen Wenzel: Ein Versuch zur Geschichte der mittelalterlichen Herrschaftszeichen // ZSRG.G. 1955. Bd. 72. S. 56–82; *Uhlirz M.* Zur Geschichte der Mauritiuslanze, der sacra lancea imperialis // Ostdeutsche Wissenschaft: Jb. des ostdeutschen Kulturrates. Münch., 1958. Bd. 5. S. 99–112; *Hlawitschka E.* Franken, Alemannen, Bayern und Burgunder in Oberitalien (774–962). Freiburg i. Br., 1960; *Frolow A.* La relique de la Vraie Croix: Rech. sur le développement d'un culte. P., 1961; *Hörle J.* Die sogenannte «Beschreibung der heilige Lanze» bei Liutprand von Cremona (Antapodosis. IV 24 u. 25) // Archiv f. mittelrheinische Kirchengeschichte. Mainz, 1962. Bd. 14. S. 63–80; *Bühler A.* Die heilige Lanze: Ein ikonographischer Beitrag zur Geschichte der deutschen Reichskleinodien // Das Münster. Münch., 1963. Bd. 16. N 3/4. S. 86–116; *Hauck K.* Erzbischof Adalbert von Magdeburg als Geschichtsschreiber: Mit der Mitteilung der mikrochemischen Analyse der Heiligen Lanze in Wien von H. Malissa // FS f. W. Schlesinger / Hrsg. H. Beuman. Köln; W., 1974. Bd. 2. S. 276–353; *Setton K. M.* The Papacy and the Levant (1204–1571). Phil., 1978. Vol. 2; *Goetz H.-W.* Die heilige Lanze // LexMA. Bd. 4. Sp. 2020–2021; *Warner D. A.* The Cult of St. Maurice: Ritual Politics and Political Symbolism in Ottonian Germany. Los Ang., 1989; *Bouzy O.* Les armes symboles d'un pouvoir politique: L'épée du sacré, la Sainte Lance, l'Oriflamme, aux VIII^e-XII^e siècles // Francia. Sigmaringen, 1995. Bd. 22. N 1. S. 45–57; *Dalewski Z.* Die Heilige Lanze und die polnischen Insignien // Europas Mitte um 1000: Beiträge zur Geschichte, Kunst und Archäologie / Hrsg. A. Wiczorek, H.-M. Hinz. Stuttg., 2000. Bd. 2. S. 907–911; *Worm P.* Die Heilige Lanze: Bedeutungswandel und Verehrung eines Herrschaftszeichens // Arbeiten aus dem Marburger Hilfswissenschaftlichen Institut / Hrsg. E. Eisenlohr, P. Worm. Marburg, 2000. S. 179–216; *Klein H. A.* Niketas und das wahre Kreuz: Krit. Anmerkungen zur Überlieferung des Chronicon Paschale ad annum 614 // BZ. 2001. Bd. 94. N 2. S. 580–587; *idem*. Sacred Relics and Imperial Ceremonies at the Great Palace of Constantinople // Visualisierungen von Herrschaft: Frühmittelalterliche Residenzen — Gestalt und Zeremoniell / Hrsg. F. A. Bauer. Istanbul, 2006. S. 79–99. (Byzas; 5); Die Heilige Lanze in Wien: Insignie, Reliquie, «Schicksalspeer» /

Hrsg. F. Kirschwegner. W., 2005; *Nickell J.* Relics of the Christ. Lexington, 2007. P. 106–110; *Will M.* Die «heiligen Lanzen» von Poing: Neues zu einem langobardischen Lanzentyp // *Acta Praehistorica et Archaeologica*. B., 2007. Bd. 39. S. 181–193; *Schulze-Dörrlamm M.* Heilige Nägel und heilige Lanzen // *Byzanz – Das Römerreich im Mittelalter* / Hrsg. F. Daim, J. Drauschke. Mainz, 2010. Tl. 1. S. 97–171; *eadem.* Die Heilige Lanze in Wien: Die Frühgeschichte des karolingisch-ottonischen Herrschaftszeichens aus archäologischer Sicht // *Jb. des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz*. 2011. Bd. 58. N 2. S. 707–742.

Н. А. Ломакин

КОРА — см. статьи *Деметра*, *Персефона*.

КОРАИС Адамантиос [Корай Адамантий; греч. Κοραΐς Ἀδαμαντίος] (27.04.1748, Смирна (ныне Измир, Турция) — 6.04.1833, Париж), представитель новогреч. Просвеще-



А. Кораис.

*Портрет (Б-ка-музей
Типальдосов-Иаковатосов в Ликсури
на о-ве Кефалиния, Греция)*

ния, филолог, писатель, деятель национально-освободительного движения.

Биография. К. род. в семье состоятельного торговца Иоанниса Кораиса, который происходил с о-ва Хиос, но в связи с необходимостью организации своего предприятия переселился в крупный торгово-промышленный центр Средиземноморья — Смирну. Иоаннис пользовался у соотечественников высоким авторитетом: он был избран старейшиной, являлся председателем хиосского землячества в Смирне, эпитропом подворья Гроба Господня и местной больницы. Мать К., Фомида, была дочерью дидакалада Адамантиоса Рисиоса, известного благодаря своей просветительской деятельности (впосл. его богатейшая б-ка досталась в наследство К.). Из др. родственников К. с наукой бы-

ли связаны Игнатий Пертидзис и иером. Кирилл, преподававший греч. филологию на Хиосе.

К. и его младший брат Андреас поступили в Евангельскую школу Смирны, к-рой руководил знаменитый книжник мон. Иерофей Дендринос. Это учебное заведение было основано в 1733 г. греческим православным епископом, но в 1747 г. по инициативе крупного торговца Пантелеимона Севастопулоса перешло под опеку британского консульства и с тех пор фактически находилось под контролем Великобритании. К. с молодости увлекался философией и лингвистикой. В период обучения в Евангельской школе он был тесно связан с кальвинист. пастором голл. консульства в Смирне Бернхардом Койном и монахами-иезуитами, которые помогли ему в освоении европейских языков. Наряду с итал., франц. и нем. языками К. брал уроки латыни и иврита.

В 1771 (или в 1772) г. К. отправился по торговым делам в Голландию. «Свободолюбивая» Европа очаровала К. на всю жизнь, он мало заботился о делах предприятия отца, посвящая свое время занятиям искусством и наукой. К. нанял педагогов, дававших ему уроки геометрии, иностранных языков, игры на гитаре и фехтования, каждую субботу посещал оперу. В июне 1778 г. К. вернулся в Смирну из-за того, что открытое им представительство торговой фирмы отца оказалось в тяжёлом финансовом положении. По пути домой он посетил Вену, где встретился со своим дядей, архиеп. Софронием Белградским.

4-летнее пребывание в Смирне негативно сказалось на состоянии здоровья К. Кроме того, он стал испытывать частые приступы меланхолии. В конце концов родители вняли настойчивым просьбам сына и благословили его продолжить обучение за границей. В 1782 г. К. опять отправился в Европу, как оказалось, навсегда. 9 окт. 1782 г. он прибыл во франц. г. Монпелье и поступил на медицинский фак-т местного ун-та. В этом учебном заведении преподавали такие известные ученые, как П. М. О. Бруссоне и Ж. А. Шаптал. К. сочетал занятия медициной, биологией и химией с чтением античных и совр. философов (Д. Юма, К. А. Гельвеция, Вольтера). В июле 1783 г. умер его отец, а через год скончалась мать. Смерть родителей по-

ставила К. в затруднительное положение. Финансовую поддержку ему оказывали друзья и родственники. К. был вынужден заняться коммерческими переводами англ. и нем. медицинской лит-ры на франц. язык. Кроме того, он перевел «Катехизис» Московского митр. *Платона (Левшина)*. В 1785 г. обучение К. оплатил свт. *Макарий Нотара*, митр. Коринфский, один из составителей «Добротолубия» и лидеров традиционно-просветительского движения *колливандов*. В 1787 г. К. завершил написание диссертации *Medicus Hippocraticus* и получил звание доктора медицины.

Первоначально К. планировал по окончании учебы стать врачом на одном из Ионических о-вов, но потом изменил намерение и с мая 1788 г. поселился в Париже. На протяжении 10 лет он занимался переводом медицинской лит-ры на франц. язык. В Париже К. испытал сильное влияние франц. просветителей и идеологов буржуазной революции. В 90-х гг. XVIII в. в печати стали появляться его первые значимые самостоятельные труды. В 1796 г. он опубликовал во франц. ж. «Magazin Encyclopédique» филологическое исследование, посвященное античному оратору Динарху, в 1798 г. — «Историю медицины и хирургии» англ. автора У. Блэка с собственными комментариями и подобранными им выдержками из античной литературы. По протекции Шапталя К. принял участие в переводе на франц. язык «Географии» Страбона, за что был награжден пожизненной пенсией в 2 тыс. франков.

На деньги купцов с о-ва Хиос К. начал издательскую деятельность, ориентированную на соотечественников. Он подготовил переводы античных классиков на новогреческий язык, а его произведения были направлены против османского ига и призывали греков к борьбе за независимость.

В 1798 г. К. издал свой манифест — «Братское наставление» (Ἀδελφικὴ Διδασκαλία. Παρίσι, 1798). Этот текст стал ответом на «Отеческое наставление» (Πατρικὴ Διδασκαλία. Κωνσταντινούπολις, 1798) прп. *Афанасия Паросского* (Парийского) и был написан по случаю смерти знаменитого революционера и борца за освобождение Балкан К. Ригаса Велестинлиса. В манифесте К. выступил за широкое распространение зап. просвещения и критиковал кон-



сервативную позицию части духовенства, обвинив их в пропагандировании покорности тур. власти. Poleмика между К. и Афанасием Парийским продолжилась в переписке. К. перевел на греческий язык «Декларацию прав человека и гражданина» 1789 г. (под заголовком «Права человека и гражданина») и ряд др. либеральных правовых и политических текстов.

Предпринятое К. научное комментированное издание древнегреч. авторов — «Греческая библиотека» (Ἑλληνικὴ Βιβλιοθήκη. Παρίσι, 1805–1827) также было призвано способствовать борьбе за освобождение Греции. К. полагал, что греч. революция невозможна без предварительного духовного подъема народа и обращения соотечественников к своим историческим корням. «Греческая библиотека» до сих пор не потеряла своего значения и регулярно переиздается. Осуществить издание этой серии К. помогли греческие купцы, особенно — известные меценаты брата Зосимады из Москвы. Нек-рые из сопровождавших каждый том предисловий и комментариев К., содержащих идеи демократизации культуры и национального возрождения, а также его рассуждения на тему образования были опубликованы отдельно под названием «Импровизированные суждения» (Ἀυτοσχέδιοι Στοχασμοί. Βιέννα, 1815; Παρίσι, 1833).

В 1800 г. под псевдонимом Неустрашимый марафонец К. издал получившее широкое распространение стихотворение «Военная песня» — призыв к восстанию (в надежде на поддержку Наполеона). Основная идея в обращении к грекам под названием «Военный сигнал» (Σάλπιγμα Πολεμιστήριον. Ἀλεξάνδρεια, 1801) и в политической брошюре «Что должны делать греки в сложившихся условиях» (Τί πρέπει νὰ κάμωσιν οἱ Γραικοὶ κατὰ τὰς παρούσας περιστάσεις. Βενετία, 1805), к-рые нелегально распространялись в Греции, заключалась в том, что греч. общество должно как можно быстрее сбросить с себя тур. иго и начать развиваться по пути, указанному освобожденной Францией. Когда надежды на свержение тур. господства с помощью Наполеона рухнули, К. сосредоточился на просветительской деятельности, к-рая, по его мнению, должна способствовать духовному возрождению нации. Со-

вместно с др. образованными греками он оказывал поддержку греч. учебным учреждениям и б-кам. К. посылал для них книги, химические и физические приборы и др. учебные материалы. Кроме того, он побуждал состоятельных соотечественников финансировать переводы зап. научной и философской лит-ры на греч. язык, а также оплачивать обучение одаренных юношей в Зап. Европе. Руководствуясь советами К., иеродиак. Неофит (Вамвас) реорганизовал школу на о-ве Хиос. Наряду с «Греческой библиотекой» К. опубликовал произведения античных философов и историков отдельными изданиями (в т. ч. собрание сочинений Страбона и Марка Аврелия со своими комментариями и предисловием).

В 1811 г. К. стал одним из инициаторов создания ж. «Ἐρμῆς ὁ Λόγιος», посвященного филологическим, философским и духовно-просветительским темам. В этом журнале К. стал постоянным автором и опубликовал многие исследования по проблемам греч. языка. На эту же тему написаны книги «Отмена схоластики» (Σχολαστικοκατάρτησις. Παρίσι, 1818) и «Импровизированный трактат» (Διατριβὴ Αὐτοσχέδιος. Λεϊψία, 1819). В 1820 г. К. анонимно опубликовал собственный перевод богословского труда «Наставления трех епископов в связи с нарушением канонов католическим и православным клиром» (Συμβουλὴ τριῶν ἐπισκόπων. Λοῦδβινο, 1820).

К. активно поддерживал Греческую национально-освободительную революцию 1821–1829 гг., хотя и считал ее преждевременной (он прогнозировал антитур. восстание на сер. XIX в.). К. стал одним из основателей «Филэллинского комитета Парижа» (1825), созданного для сбора помощи восставшим и пропаганды освободительного движения среди греч. диаспоры и европейцев. Кроме того, он переписывался с известными политиками (напр., с Т. Джефферсоном) и учеными, публиковал статьи в европ. изданиях, стремясь расширить поддержку восставших греков.

В этот период К. продолжал издавать произведения античных авторов, стараясь выбрать тексты, наиболее соответствующие политическому моменту. В 1821 г. он опубликовал «Политику» Аристотеля, сопроводив ее злободневным предисловием «Политические наставления» (Политικὴς Παραίνεσις). С 1821 по 1827 г. К. издал ряд актуальных произведений Аристотеля, Онесандра, Плутарха, Ксенофонта, Платона, Эпиктета, Ликурга, Ариана. В предисловиях к ним он подробно останавливался на значении античного наследия в совр. условиях.

С 1828 г. К. начал публиковать «Пособие по языковому материалу» (Γλωσσογραφικὴς Ὑλῆς Δοκίμιον) под общим заголовком «Смешанный альманах», или «Неупорядоченное» (Ἀτακτα. Παρίσι, 1828–1835. 5 т.). В нем был собран разнородный лексикографический материал, по тем или иным причинам не вошедший в другие издания К. (прежде всего в «Греческую библиотеку»). Собранные в этом альманахе языковые и герменевтические примеры К. взял из древнегреч., визант. и новогреч. лит-ры, ВЗ и НЗ, а также из устной традиции.

В полемике о том, каким следует быть языку в греч. гос-ве, К. выступал как против перехода на «архаичный язык», так и против сохранения «народного языка» (димотика). В качестве компромиссного решения он предложил новый искусственный язык, названный «кафаверуса» (очищенный). За основу К. взял народный разговорный язык с его синтаксисом и морфологией, а при выборе лексики предложил постепенно «очищать» ее от варваризмов, в первую очередь — от тюркизмов и др. иностранных заимствований.

Несмотря на занятие преимущественно просветительской деятельностью, К. до конца жизни интересовался политической ситуацией в Греции и из-за границы старался влиять на нее прежде всего путем публикации политических брошюр. Авторитет К. в кругах греков-западников был достаточно высок, не случайно в совр. историографии его называют одним из «идейных вдохновителей убийства» правителя И. Каподистрии, инициированного прозападными кругами. В 1830 г. К. опубликовал брошюру «Что следует делать в сложившихся условиях в освобожденной от турок Греции, чтобы не поработиться христианам турецк. властью» (Τὶ συμφέρει εἰς τὴν ἐλευθερωμένην ἀπὸ Τούρκους Ἑλλάδα νὰ πράξει εἰς τὰς παρούσας περιστάσεις, διὰ νὰ μὴ δουλωθῆ εἰς Χριστιανούς τουρκίζοντας. Παρίσι, 1830). В этом издании (опубл. под псевдонимом



Г. Пандазидис) К. резко критикует традиционалистскую политику Каподистрии и в качестве решения предлагает вмешательство в греч. дела Франции. С 1831 по авг. 1832 г. К. опубликовал еще неск. произведений подобного содержания.

В кн. «Спутник иерея» (Συνέκδρομος Ἱερατικῶς, Παρίσι, 1831) К. под



Памятник А. Кораису
в Афинах. 1874 г.
Скульпторы
И. Коссос и Г. Врутос

предлогом защиты церковных догматов обрушился с критикой на правосл. клир «за предрассудки и отсталость». Решение проблемы К. видел в реформировании Церкви на протестант. началах, придании ей национального характера и подчинении светской власти. Позиция К. встретила критику со стороны православных традиционалистов — Димитриоса Хадзериса, Стефаноса Карафеодоридиса и Константина Икономоса.

К. похоронен на кладбище Монпарнас. В честь него названы улицы во многих городах Греции. Памятник К. установлен возле Афинского ун-та.

Общественно-политические взгляды и отношение к Православной Церкви. На протяжении всей жизни К. руководствовался мечтой о том, что Греция обретет политическую независимость и пойдет по западноевроп. пути развития. Мировоззрение К. сформировалось под влиянием франц. просветителей XVIII в. и представлений о рационализме как об основе политической и социальной деятельности человека в обществе. В своих произведениях К. развил заимствованные

у просветителей идеи и постарался адаптировать их к греческой культуре. В концепции К. ярко отразились особенности новогреч. Просвещения, не случайно в историографии его принято называть «патриархом» этого направления. В то время как Просвещение в Зап. Европе обратилось к социуму, гражданскому обществу и несло социально-политическую направленность, К. и его соратники гл. обр. сосредоточились на проблемах нации. Для них были характерны резко политизированные подходы к вопросам национального самосознания, развитию языка и образования. К. выступал за построение свободного, справедливого и равноправного общества, в котором будут защищены права человека и гражданина. При этом он отвергал крайности идей якобинцев, полагая, что Французская революция пошла по ложному пути излишнего радикализма. В поисках наиболее подходящего политического устройства для Греции К. много лет посвятил правовым исследованиям, анализируя конституции Франции, Великобритании и США, и пришел к выводу, что Греция должна заимствовать демократическое устройство у англо-американцев.

Основными идеями К. были модернизация греческого образования в соответствии с зап. стандартами и теория «метакеносиса». Согласно этой концепции, греч. национальная культурная традиция (имеющая в своей основе древнегреч. культуру) была прервана рим. завоеванием и не нашла продолжения в визант. гос-ве, чуждом Греции по своему духу и принципам. По словам К., Греция была мертва с момента завоевания Филиппом Македонским до 1453 г. Согласно теории «метакеносиса», греч. культурная традиция, утерянная на своей исторической родине, должна вернуться туда из Зап. Европы в интерпретации западноевроп. Просвещения. К. подчеркивал, что в основе западноевроп. цивилизации лежит древнегреч. культурная традиция, в частности воспринятая европейцами через Ренессанс. Именно «метакеносису» культуры, науки и искусства «цивилизованной Европы» на греч. почву К. посвятил всю свою жизнь.

Созданная в Греции усилиями носителей традиц. идеологии образовательная система фактически иг-

норировалась К. и др. просветителями. Они не могли обвинить Церковь в бездействии и отсутствии попечения о народном просвещении, но, желая оторвать людей от правосл. традиции и отделить школу от Церкви, призывали молодежь уезжать на Запад для получения высшего образования. Кроме того, К. полагал, что в рамках созданной Церковью образовательной системы невозможно решить национальные задачи, т. к. она была направлена на консолидацию правосл. народов и сковывала развитие националистического самосознания.

Многовековое подчиненное положение Греции К. объяснял политикой Церкви, внушавшей народу покорность и раболепие. Корни этого явления он искал в историческом прошлом, в частности в столь презираемом им имперском визант. периоде греч. истории. Отказ от общегреч. прошлого и его дискредитация вели к отрицанию единства правосл. мира, органичным следствием чего стало последующее отделение правосл. Церковей на Балканах от К-польского Патриархата. К. настаивал на том, чтобы греч. клир перестал признавать главой Церкви К-польского патриарха и добился от него независимости. За образец церковного устройства, по мнению К., следовало взять синодальное управление РПЦ. К. был последовательным сторонником автокефалии не только Элладской, но и др. Поместных Церковей Балканского региона.

С западноевропейскими просветителями К. роднило недоверие ко всему сверхъестественному и рациональное отношение к религии. Христианство для него было лишь этической системой и социальным учением, а Православие являлось не образом жизни и богооткровенной традицией, а нравственной и философской концепцией, причем не единственной верной, а одной из многих, имеющих право на существование (хотя и наиболее совершенной). К. часто пользовался цитатами из Свящ. Писания, однако это не было показателем его приверженности христ. ценностям — он делал это лишь для подкрепления собственных идей и теорий. Авторитет Библии для К. фактически приравнивался к значению книг античных авторов. Он был последовательным сторонником распространения Библи-

лии и древнегреч. книжности среди народа. В то же время, несмотря на то что К. в своих произведениях апеллировал к античным идеалам, в отличие от наиболее радикальных просветителей он не стремился к возрождению языческого прошлого. Взгляды К. не носили открыто антихрист. характера, более того, он негативно высказывался о безбожии. Как и большинство носителей просветительской идеологии в Юго-Вост. Европе, К. подчеркивал, что желает лишь рационализации религии, очищения Церкви и возвращения ее к утерянным евангельским идеалам.

Несмотря на постоянное декларирование своей приверженности Православию, идеология К. в значительной степени была близка к протестантизму. В своих сочинениях он неоднократно умалывал авторитет Свящ. Предания и предлагал ряд радикальных церковных нововведений, к-рые касались разных сторон церковной жизни: он выступал за сокращение постов и служб, выплату рукополагаемым священником определенной суммы на содержание школы в своем районе, наложение на согрешивших христиан денежной епитимии. В то же время в отличие от наиболее радикальных новогреч. просветителей, находившихся под влиянием европ. деистов, К. не выступил с жесткой критикой всех церковных институтов, в т. ч. не ставил под сомнение необходимость священства. Он приводил в своих произведениях примеры достойных архипастырей, но в целом оценивал церковную политику негативно. К. критиковал высшее духовенство, в частности за то, что оно не спешит «направлять юношей на обучение в Европу».

Главной мишенью критики К. были мон-ри, которые он считал носителями церковного консерватизма. По его мнению, «недостойные и безграмотные иноки» «были худшими тиранами, чем турки». К. утверждал, что именно монахи исказили христианство, отдалив его от Евангельского учения. Он выступал за отмену монашества, сокращение количества мон-рей и конфискацию их имущества.

Воспитанный в Зап. Европе, К. не принимал и не хотел понимать особенности правосл. традиции: ему было чуждо почитание мощей, феномен юродивых и столпников, «ум-

ное делание» исихастов, длинные службы и само назначение монашества. Живя далеко от родины, К. и мн. его соратники потеряли связь со своей религ. традицией и плохо знали реальную обстановку в отечестве, что порождало искажение фактов. Напр., в своих произведениях применительно к правосл. Церкви К. употребляет выражение «слова иереев», совершенно нехарактерное для правосл. Востока. Не понимая различия между черным и белым духовенством, он утверждал, что приходский сельский священник путем подкупа может сначала стать архимандритом, а затем архиереем и даже патриархом.

Для светской греч. историографии характерна положительная оценка творчества К., поскольку оно способствовало национальному возрождению. Критически по отношению к деятельности К. настроены ведущие греч. богословы и церковные историки: протопресвитеры Георгий Металлинос, Феодор Зисис, Иоанн Романидис, проигум. Георгий (Капсанис). Так, Г. Металлинос считает, что творчество К. было использовано в своих интересах зап. державами, к-рые не желали воссоздания полиэтнического правосл. гос-ва правопреемника Византии. Поэтому Наполеон в своей пропаганде сознательно употреблял термин «греческий», носящий моноэтническую коннотацию, противопоставляя его термину «ромейский». Антирелиг. характер франц. пропаганды в Греции, по мнению Г. Металлиноса, был связан со стремлением ослабить роль Православия как объединяющего нацию фактора и заменить его этническим национализмом. И. Романидис утверждает, что европ. державам было невыгодно создание мощной империи, объединившей все «ромейские» народы, вслед. чего и было принято решение не только разрушить «ромейское единство», но и исказить Православие в соответствии с зап. образцами.

В то же время свт. Нектарий Эгинский высоко оценил усилия молодого К. по переводу на греч. яз. «Катехизиса» митр. Платона (Левшина).

Лит.: *Ορδυνский Б.* Адамантий Корай: Просветитель новых греков. М., 1857; *Γκίνης Δ.* Τὰ ἀνώνομα ἔργα τοῦ Κοραΐ: Βιβλιογραφικὸ δόκτιμο. Ἀθήνα, 1948; *Δημαράς Κ.* Δύο φίλοι, Κοραΐς καὶ Βάμβας. [Ἀθήνα], 1953; *idem.* Ὁ Κοραΐς καὶ ἡ ἐποχὴ του. Ἀθήνα, 1953; *idem.* Τρεῖς διάλογοι. Ἀθήνα, 1960; *idem.* Τὸ πολιτικὸ θέμα στὸν Κοραΐ: Μὲ ἀποσπάσματα τῶν «Πο-

λιτικῶν παραινήσεων». Ἀθήνα, 1963; *Ενερεκιδὲς Ρ.* Documents et nouvelles lettres inédites d'Adamantios Coray tirées des Bibliothèques et Archives européennes (Paris-Besançon-Amsterdam-Leyden-Vienne-Munich-Berlin) // *JÖBG.* 1956. Bd. 5. S. 85–126; *Τσερνόγλου Ἀ.* Λόγος εἰς Ἀδαμάντιον Κοραΐν: Πανηγυρικός. Ἀθήνα, 1957; *Δασκαλάκης Ἀ.* Κοραΐς καὶ Καποδίστριας: Οἱ κατὰ τοῦ Κυβερνήτου λιβελλοὶ. Ἀθήνα, 1958; *idem.* Ὁ Ἀδαμάντιος Κοραΐς καὶ ἡ ἐλευθερία τῶν Ἑλλήνων. Ἀθήνα, 1965; *idem.* Κοραΐς καὶ Κοδρικὰς: Ἡ μεγάλη φιλολογικὴ διαμάχη τῶν Ἑλλήνων, 1815–1821. Ἀθήνα, 1966; *Γαλίτης Γ.* Αἱ περὶ κλήρου ιδέαι τοῦ Κοραΐ // *Ἐκκλησία.* Ἀθήνα, 1960. Τ. 37. Σ. 305–307, 329–333, 360–363; *Papaderos Α.* Metakinesis: Das kulturelle Zentralproblem des neuen Griechenland bei Korais und Oikonomos. Diss. Mainz, 1962; *idem.* (Παπαδερὸς Α.) Μετακένωσις: Ἑλλάδα. Ὀρθοδοξία. Διαφωτισμός κατὰ τον Κοραΐ καὶ τον Οικονόμο. Ἀθήνα, 2010; Ἐρανὸς εἰς Ἀδαμάντιον Κοραΐν. Ἀθήνα, 1965; *Rotolo V.* Korais e la questione della lingua in Grecia. Palermo, 1965; *Moissides G.* Adamantios Korais: His Contributions to the Theory and Practice of Adult Education as an Instrument of Social-cultural Change. Diss. Boston, 1967; *Chaconas S.* Adamantios Korais: A Study in Greek Nationalism. N. Y., 1968; *Clogg R.* The Correspondence of Adamantios Korais with the British and Foreign Bible Society // *GOTR.* 1969. Vol. 14. N 1. P. 65–84; *Stojanovic M.* Adamantios Korais chez les Serbes // *RESEE.* 1972. T. 10. N 3. P. 511–518; *Βαλέτας Γ.* Κοραΐς καὶ Καποδίστριας // Πολιτικὴ-Οικονομικὴ Ἔρευνα. Ἀθήνα, 1976. Τ. 14. Σ. 11–12; *Horton A.* Jefferson and Korais: the American Revolution and the Greek Costitution // *Comparative Literature Studies.* Urbana, 1976. Vol. 13. N 4. P. 323–329; *Νοταρῆς Ι.* Ὁ πατριωτισμὸς του Κοραΐ πρὶν καὶ κατὰ τὴν Ἐπανάσταση του 1821. Θεσσαλονίκη, 1976; *Αργυροπούλου Ρ.* Ἡ ἀριστοτελικὴ πολιτικὴ καὶ ἠθικὴ θεωρία καὶ ὁ Ἀδαμάντιος Κοραΐς // *Ἀριστοτέλης Βαλαωρίτης. Θεσσαλονίκη,* 1981. Τ. 2. Σ. 444–448; *Di Salvo I.* Becaria nella cultura neogreca antecedente a Korais. Palermo, 1982; *Περάνθης Μ.* Ὁ ἄλλος Κοραΐς: Μελέτη. Ἀθήνα, 1983; *Διήμερο Κοραΐ 29 καὶ 30 Ἀπριλίου 1983:* Προσεγγίσεις στὴ γλωσσικὴ θεωρία τῆ σκέψης καὶ το ἔργο του Κοραΐ. Ἀθήνα, 1984; *Καραγεώργος Β.* Ὁ Ἀδαμάντιος Κοραΐς καὶ ἡ Ἑυρώπη. Ἀθήνα, 1984; *Μεταλληνός Γ.* Ὁ Ἀδ. Κοραΐς καὶ ἡ Ὀρθοδοξία // *Θεοδρόμος. Ἀσμία,* 1984. Τ. 1. 125–157; *idem.* Ἀποτίμησις τῆς προσφορᾶς του Κοραΐ στο ἔθνος // *idem.* Παράδοση καὶ ἀλλοτρίωσις: Τομὲς στὴν πνευματικὴ πορεία του νεώτερου Ἑλληνισμοῦ κατὰ τὴ μεταβυζαντινὴ περίοδο. Ἀθήνα, 1986. Σ. 139–148; *idem.* Φωτομαχικά-Αντιφωτομαχικά. Ἀθήνα, 2001; *Γριτσόπουλος Τ.* Ὁ ἀντικληρικὸς Κοραΐς ἐκ τῆς ἀλληλογραφίας του με τον Πρωτογᾶλτην Δημ. Λάτον // *Θεολογία.* Ἀθήνα, 1985. Τ. 56. Σ. 830–877; *Jouanna J.* Coray ey Hippocrate // *Hippocrate et son héritage.* Actes. Lyon, 1986. P. 181–186; *Vallianatos E.* From Graikos to Hellene: Adamantios Korais and the Greek Revolution. Athens, 1987; *Φόρης Β.* Για τὴς Διδασκαλίες «Πατρικῆς» καὶ «Ἀδελφικῆς»: Παρατηρήσεις ἐν ἑὰ σχετικὸ δημοσίευμα. Κοζάνη, 1989; *Μπαρτζελιώτης Α.* Ὁ ἐλληνοκεντρικὸς ἀντισκεπτικισμὸς του Ἀδαμάντιου Κοραΐ. Ἀθήνα, 1990; *Fassoulakis S.* Gibbon's Influence on Korais // *The Making of Byzantine History: Studies dedicated to D. M. Nicol.* Aldershot, 1993. P. 169–173; *Κουκουρίδης Κ.* Ὁ Κοραΐς καὶ ἡ Χίος. Ἀθήνα, 1993; *Βλάχος Γ.* Ἡ ἐλληνικὴ ιδέα στον πολιτικὸ σχεδιασμὸ του Ἀδαμαντίου Κοραΐ καὶ του Ρήγα Φεραίου // *Υπερεία*



Πρακτικά Β' Συνεδρίου «Φέροι-Βελεστίνο-Ρήγας». Αθήνα, 1994. Τ. 2. Σ. 543–553; *Diamantides N. An Elective Encounter: The Koraeas-Jefferson Connection // Modern Greek Studies Yearbook. Minneapolis, 1994/95. Τ. 10/11. Ρ. 587–602; Ηλιού Φ. Από την κριτική στην άρνηση της παράδοσης; Η περίπτωση του Κοραή // Νεοελληνική Παιδεία και Κοινωνία. Αθήνα, 1995. Σ. 249–256; Παπαδόπουλος Κ. Ο Κοραής ως βυζαντινολόγος // Σύναξη. Αθήνα, 1995. Τ. 54. Σ. 47–51; Καλοσπύρος Ν. Ο Αδαμάντιος Κοραής ως κριτικός φιλόλογος και εκδότης. Αθήνα, 2006. 2 τ.*

Α. Γ. Ζοιτακис

КОРА́Н [араб. القرآن (ал-Куран); «чтение вслух», «наизусть»], священная книга мусульман, собрание откровений, к-рые были произнесены пророком Мухаммадом между 610 и 632 г. гл. обр. в Мекке и Медине (Ясриб).

Исторический источник и литературный памятник. К.— самый ранний и наиболее достоверный прозаический памятник переходной в истории Аравии эпохи, в которую происходил процесс становления общешаравийских государственных институтов, завершалась этническая консолидация аравийских племен, возникала идеология, отразившая новые социально-политические реалии. Проповеди-откровения Мухаммада, оказавшегося в этот период в центре охватившего Аравию религиозно-политического движения, отразили новые общественные отношения, к-рые уже бытовали в оседлом обществе Внутренней Аравии, но еще не были закреплены традицией, правовыми обычаями и институтами. В К. впервые авторитетом Аллаха легализуются социальные институты, нормы и представления, сложившиеся в развитых оседлых обществах Внутренней Аравии, таких как Мекка, Медина, Эт-Таиф.

Для мусульман К.— слово Бога, обращенное к его пророку и через него к его последователям: Аллах вкладывал в уста Мухаммада слова «на языке арабском ясном», к-рый был выбран Богом для своего последнего откровения, ниспосланного людям. Каждое слово и каждая фраза восходят к «хранимой скрижали» (ал-лаух ал-махфуз) (LXXXV 22), небесному архетипу всех Писаний, дарованных людям. Эти слова передавались пророку ангелом Джibriлом (Джабраилом), избранным Аллахом для этой миссии. Согласно К., Мухаммад — обычный смертный, не способный творить чудеса. Главное чудо, подтверждающее его пророческую миссию, это и есть К.

Слово «Коран» (араб. ал-куран, возможно, под влиянием сир. qeγyα-πα — «чтение священного текста», «наиздание») первоначально было лишь одним из неск. слов, к-рыми Мухаммад обозначил отдельные откровения, составившие его проповеди. Оно употреблялось им наряду со словами «хадис» (рассказ); «хакк» (истина); «сура» (наиважнейшее); «аят» (знак, чудо, знамение); «танзил» (ниспослание); «ал-хикма» (мудрость); «ал-фуркан» (различение между истинным и ложным); «аз-зикр» (напоминание (того, что было ниспослано прежде)). С увеличением числа откровений и по мере усиления противопоставления К. писаниям иудеев (ат-Таурат) и христиан (Инджил) в его тексте появляется термин «китаб» (книга), частотность употребления и важность к-рого возрастают в сурах меккского периода жизни Мухаммада (622–632). Впосл. термины «аят», «сура» и «куран» приобретают узкое терминологическое значение: аят обозначает наименьший уровень членения текста К., сура — промежуточный уровень и куран — всю свящ. книгу. К. как «физический объект» обозначается термином «ал-мусаф» (свиток), но в тексте К. этот термин не встречается.

Существующий текст К. содержит 114 сур разной величины (от 3 до 286 аятов, от 15 до 6144 слов). Общее число аятов, согласно разным системам подсчета, от 6204 до 6236. Деление на аяты часто не совпадает со смысловым членением текста. Оно может быть связано и с ритмической структурой суры. Принцип организации текста связан с историей его фиксации: после 1-й, короткой суры «ал-Фатиха» — молитвы, играющей важную роль в ислам. ритуале, следуют длинные. Хотя далее прослеживается тенденция к уменьшению длины сур от начала к концу, более половины сур нарушают этот принцип организации текста и предшествуют более длинным. Большинство сур (за редким исключением — 1, 113, 114, 55, 12) объединяют разнохарактерные отрывки: откровения, произнесенные в разное время и по разным поводам. До сих пор неясны как принцип такого соединения, так и то, когда и под чьим руководством оно было сделано. Важно помнить, что Мухаммад мог выступать с одной и той же проповедью в разное время и перед различной аудиторией. Совре-

менные исследователи вслед за средневеков. мусульм. учеными усматривают в структуре текста «смысловые блоки», объединяющие неск. сур и, по-видимому, связанные с работой по сведению откровений в единую книгу, к-рой был занят Мухаммад в последние годы жизни и которую не успел завершить. Возможно, разные этапы этой работы нашли отражение в сообщениях о разных порядках (тартиб) расположения сур, восходящих к версиям текста, приписываемым таким сподвижникам пророка, как Ибн Масуд (ум. в 653), Убай ибн Кааб (ум. в 642) или Али (ум. в 661). Древнейшие рукописи К., обнаруженные под крышей соборной мечети Саны (Йемен), действительно сохранили разный порядок сур. В тексте выделяется начальная группа длинных сур, составивших зачин, важнейшую часть писания. Часто говорят о «7 длинных сурах» (ас-саб ат-тивал) (суры 2–7 и блок 8–9 или 2–7 и 10) и группе коротких, «расчлененных» (муфассал) сур в конце. По формальным признакам выделяют неск. групп сур: «стоаятные» суры (ал-миун), т. е. все суры (кроме «7 длинных»), содержащие свыше 100 аятов; ал-мусабихат суры, начинающиеся с сабхаха ли-ллах или йусабхику ли-ллах (10–12, 16–18, 20–21, 23–24, 27); ал-калакил — суры, начинающиеся с кул («Скажи:») (72, 109, 112–114). 29 сурам предшествуют отдельные буквы (ал-фаватих), число которых от 1 до 5. Множество ислам. и европ. гипотез, объясняющих значение и историю их появления в тексте, не привели к возникновению общепризнанной теории. Такие «буквенные зачины» позволили выделить еще 2 группы сур: ал-тавасин (начинаются с тасин) и ал-хавамим (или ал-хавамимат), к-рые начинаются с ха-мим. Также выделяют группу сур эсхатологического содержания (20, 32, 36, 66, 67) и 2 суры (113 и 114), связанные с охранительной магией и получившие название «ал-муаввизатани» (эти 2 суры связаны и по ряду формальных признаков). Все суры, за исключением 9-й, начинаются с басмалы — формулы, традиционно переводимой как «Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного!». В этой связи важно отметить, что одна из древнейших рукописей К., фрагменты разрозненной части копии к-рой хранятся в С.-Петербурге и Париже, не имеет стандартного разделителя



между сурами 8 и 9. Первоначально суры не имели названий. В ранних рукописях одну суру от другой отделял пробел, позднее часто заполнявшийся орнаментом. Однако требования удобства обращения к тексту привели к возникновению названий. Обычно сура получала название не по содержанию, а по ключевым словам того или иного фрагмента. Часто названием становилось слово или выражение, встречающееся только в данной суре. Существование разных традиций передачи текста привело и к возникновению различных названий для одной суры. Так, напр., у суры 98 зафиксировано 7 названий. По времени произнесения в соответствии с мусульм. традицией суры подразделяются на мекканские (610–622 гг., 90 сур) и мединские (622–632 гг., 24 суры, к-рые в большинстве длиннее мекканских). Европ. ученые (У. Мьюир, Т. Нельдеке, Г. Гримме, Р. Белл и др.) на основании анализа намеков на исторические события, развития стиля и словоупотребления, эволюции идей в проповеди Мухаммада предложили ряд более детальных хронологий, которые тем не менее остаются условными. В соответствии с потребностями культа и для благочестивых упражнений текст К. был поделен на 30 джузов и 60 хизбов. Рукописи сохранили также деление на 7 частей (суб) и 4 части (руб).

Большая часть текста К. — полемика в форме диалога между Аллахом, «говорящим» от 1-го или 3-го лица либо через посредников (дух, Джибрил), но всегда устами Мухаммада, и противниками пророка, или обращение Аллаха с увещаниями и предписаниями к его последователям. Обычно мы не знаем или можем только предполагать, что явилось причиной возникновения того или иного откровения, каковы были аргументы противников. К. — это запись живой речи, к-рая предполагала, что аудитория знает, о чем идет спор, и способна сама дополнить рассказ необходимыми деталями.

Своеобразие языка, неоднородность формы и стиля К. обусловлены длительностью создания, разнообразием его содержания, поисками точных средств выражения для идей и социальных реалий, находивших осмысление в процессе деятельности Мухаммада. В тексте К. выделяют сакральный язык, арабийский поэтический язык (койне), обиходно-

бытовое койне межплеменного общения в мекканском варианте. Особенности языка К. — отражение в нем эмоционального состояния Мухаммада. В речах, которые произносил Мухаммад, важны были интонация, модуляция голоса, жесты, выражение лица. В проповедях, обращенных к разным слушателям в разное время вновь и вновь звучал удачно найденный логический поворот, сравнение, яркий эпитет. То, что сегодня может восприниматься как однообразное повторение, в каждом конкретном случае оказывало на слушателей пророка громадное воздействие. Тексты такого рода, как К., уже изначально «неполны» и требуют комментария. Сакральный язык К. содержит особый смысловой код, обусловленный как ситуативным, так и широким социально-культурным контекстом. Анализ текстов К. показывает, что проповеди Мухаммада должны были вызывать у слушателей сложную гамму ассоциаций, к-рые по существу дополняли его слова. Эти ассоциации, особые «символические значения», находятся вне текста К., но тем не менее принадлежат к его космогонии. Вскрыть пласт этих значений в наст. время невероятно трудно, а в ряде случаев и невозможно.

Значительная часть текста К., особенно ранние суры, представляет собой рифмованную прозу (садж). Мухаммад в этом следовал традиции публичных выступлений доислам. арабийских прорицателей и ораторов. Суры раннего периода — это короткие обращения, исполненные поэтической красоты и силы. Они представляют (часто в непонятной нам логической последовательности) поток идей и образов, возникших в сознании пророка под воздействием идеи всемогущества единого Бога Творца. Эти суры отражают смятение и страх перед Аллахом и Судным днем, неуверенность и горечь, отчаяние, вызванные тщетностью попыток обратить соплеменников в истинную веру. Более поздние увещания и поучительные притчи, как правило, спокойны и сухи, появляется связность изложения, прослеживается аргументация. Для позднемекканских и особенно для мединских сур характерно развернутое, часто детализированное изложение. В целом язык К. насыщен эпитетами и развернутыми сравнениями при относительно небольшом числе ме-

тафор, метонимий и т. п. Синтаксис К. обусловлен формой диалога, в которой ведется изложение. Для него характерно отсутствие описательных оборотов и вводных предложений.

Совр. исследования показывают, что К. как лит. памятник генетически связан с соответствующей доисламской традицией и составляет качественно новый этап ее развития. К VII в. во Внутренней Аравии уже неск. столетий создавались и передавались различные тексты. Однако лишь небольшая часть произведений последнего доисламского века дошла до нас в поздней передаче. Гл. обр. это племенная поэзия, племенные предания (во многом — это собрание прецедентов, восходящих к рассказам третейских судей), пословицы и поговорки (амсал), небольшие фрагменты религ. текстов. Образ Мухаммада объединил неск. социальных ролей, к-рые в обществе доисламской Аравии принадлежали обычно разным людям (каид, раис, акид (военный предводитель), хакам (третейский судья), саййид (вождь племени), шаир (племенной поэт, ведун), хатиб (племенной оратор), кахин (прорицатель)). Тексты К. содержат элементы, связанные с особенностями выступлений каждого из этих лиц. Этим во многом объясняется стилистическая разнородность К., к-рый объединил практически все виды текстов, бытовавших в доисламской Аравии. Они были связаны воедино общей формой пророческого откровения. Однако К. не был лишь повторением. Сплавив в единое целое в своих проповедях разные типы текстов, К. переосмысливает и перерабатывает существовавшую традицию, сохраняя в ней ключевые элементы. С новым, расширенным представлением об аудитории возник качественно новый текст. Но было бы большим упрощением сводить стилевое многообразие текстов К. только к влиянию особых функциональных форм речевой деятельности. Проповедям Мухаммада, особенно произнесенным в Медине, была присуща особая форма организации: они включали не только откровение, но и его разъяснение. В этой связи следует отметить закономерность появления в мусульм. догматике представления об иджаз ал-Куран — чудесности, неподражаемости К. Традиционно считается, что в исламе оно



сформировалось как в полемике внутри ислама о сотворенности и несотворенности К., так и в споре с христианством и иудаизмом при обосновании истинности пророческой миссии Мухаммада и превосходства мусульм. религ. доктрины. Истоки исламского представления о неподражаемости К. (в догматических системах христианства и иудаизма сходное представление отсутствует) следует искать в исторических условиях формирования этого памятника.

Интерпретация К. зависит от мусульм. экзегетической и исторической традиции, дающей исследователю общую хронологическую канву и позволяющей истолковать те или иные фрагменты текста как намеки на исторические события и лица. Стоит поставить эту традицию под сомнение, как рушится, напр., и традиц. биографическое истолкование знаменитых аятов ХСIII 6–11: «Разве не нашел Он тебя сиротой — и приютил? И нашел тебя заблудшим — и направил на путь? И нашел тебя бедным и обогатил? И вот сироту ты не притеснял, а просящего не отгонял, а о милости твоего Господа возвещай». Ведь такого рода сентенции — неотъемлемая часть многовековой религиозно-лит. традиции, зафиксированной в сотнях сочинений на множестве языков Передней Азии и Средиземноморья.

Своеобразие К. как историко-культурного памятника и как исторического источника заключается в том, что он запечатлел не только мн. элементы социальной психологии и религ. сознания языческого мира, разрушавшегося родового общества, но и процесс утверждения монотеизма, новых социальных институтов и этико-культурных норм, в основном уже существовавших в обществе оседлых центров Внутренней Аравии, и закрепил их божественной санкцией. Мировоззрение, явленное К., обозначило новую ступень в развитии общественного сознания населения Аравии. Важно, что новые религ. и социально-правовые идеи представлены как восстановленные в первоначальном виде старые.

Главная идея проповеди Мухаммада — необходимость обращения к единобожию. Аллах в К. — Первотворец мироздания и Первопричина жизни. Многобожие осуждается, наказание за него — страдания «в жиз-

ни земной и будущей». Основную часть содержания К. составляют предупреждения о Судном дне (ал-кияма), полемика с многобожниками и «обладателями Писания» (иудеями и христианами), описание ада (джаннам) и рая (ал-джанна), поучительные рассказы (ал-масани) о наказании «народов», таких, напр., как ад и самуд, отвергнувших пророков, назидательные истории, восходящие к апокрифическим иудео-христианским преданиям и аравийскому фольклору, законоположения, регламентирующие жизнь мусульм. общины. В К. описана борьба Мухаммада и молодой мусульм. общины с язычеством и язычниками, полемика с иудаизмом и христианством, которые осмысляются в книге как религии, предшествовавшие и генетически родственные исламу, а также, возможно, борьба с др. представителями доислам. арав. монотеистических течений. В ходе этой полемики произошло насыщение текста К. религиозно-философскими идеями и сюжетами иудео-христ. круга и опосредованно некоторыми представлениями, восходящими к зороастризму и манихейству. Все это обусловило эволюцию зафиксированных К. представлений на протяжении всего периода проповеди Мухаммада. В частности, эволюционировало представление о самой сущности посланнической миссии и характере ниспослания откровений. Постепенно складывались и представления о мире сверхъестественном.

В процессе становления ислама как религии и осознания пророком и его последователями ее самостоятельности появились новые правила обрядности и отправления культа, религиозно-правовые предписания, определявшие образ жизни и поведение мусульман, к-рые также нашли отражение в К. Усвоение идей К. явилось закономерным результатом религ. и социального развития общества Аравии. Появление этого памятника отразило глубинные связи культуры, религ. и социальных представлений аравитян с культурой и историческим опытом народов Передней Азии.

К. явился манифестом внутреннего религиозно-политического движения, выросшего из многовекового исторического опыта Аравии. Однако история показала, что как пафос проповеди, зафиксированной К., так

и ее конкретные составляющие явились откликом на духовные потребности всей Передней Азии в период становления средневеков. общества. Благодаря военным и политическим победам ислама и способности последнего абсорбировать чужое и новое К. суждено было стать центром одной из ведущих форм идеологического осмысления действительности. В ходе социально-идеологических процессов, происходивших одновременно с арабо-мусульм. экспансией, К. занял выдающееся положение во всех сферах общественной жизни. Он стал главным источником религиозных предписаний и социальных установлений, этико-культурных норм и стандартов общения. Появление К. свидетельствовало о возникновении качественно новой общезначимой знаковой системы, в терминах к-рой члены мусульм. общины осознавали себя и мир. Сакрализация языка К. сыграла важную роль в сложении на территории халифата новой социально-коммуникативной системы. Изучение К. мусульм. теологами и лингвистами, вызванное в первую очередь потребностями единообразного чтения и понимания священного текста, привело к становлению целого спектра научных дисциплин.

Наступательный порыв мусульм. армий оказался столь велик, что очень скоро завоеваны были территории, находившиеся далеко за границами Передней Азии. На пространстве от Пиренеев до Памира, на обломках гос. образований поздней античности, возникали гос-ва мусульм. средневековья. Для миллионов людей это означало достаточно быструю смену (в течение жизни 2–3 поколений) основных культурных ориентиров. Своеобразие процесса заключалось в том, что по существу новая идеология создавалась на основе непрерываемого закона — К., отразившего внутренние особенности и проблемы общества Аравии. Именно в ходе этого процесса проявился колоссальный адаптационный потенциал учения, основу к-рого составили проповеди Мухаммада.

В условиях преобладания неараб. элемента на территориях, вошедших в состав мусульм. империи, и столкновений с гос-вами «письменных религий» задача кодификации священного текста стала для носителей новой идеологии одной из важ-





нейших. Создание «конкурентной» книги было, т. о., напрямую связано с формированием и утверждением арабо-мусульм. цивилизации. История фиксации текста К. занимает неск. столетий и неразрывно связана с основными событиями в жизни ислама.

В то время проблемой, вызывавшей на Ближ. Востоке острейшие споры, стало соотношение видимого, сотворенного людьми образа божества с идеей единобожия. Отказ ислама от фигуративного искусства был следствием общей тенденции, возникшей в VI в. Ее суть заключалась во все большем неодобрении, с к-рым в иудаизме и христианстве относились к почитанию божества в его рукотворном образе; постепенно оно стало рассматриваться как уступка язычеству. отождествление Бога с Логосом, со Словом, поставило вопрос о необходимости его символического отображения. Дискуссии в иудаизме, иконоборческое движение в христианстве и запрет к кон. VIII в. фигуративных изображений сначала в мечети, а затем и в ислам. искусстве в целом явились отражением борьбы 2 тенденций, длительное время сосуществовавших в религ. мысли и общественном сознании народов как Средиземноморья, так и др. территорий.

Анализ ранних эпиграфических материалов, в частности из мечети Купол скалы (Куббат-эс-Сахра) в Иерусалиме, показывает, что изображения фрагментов текста К., «картин Слова Божия», стали играть в мечети ту же функциональную роль, что и росписи христианских храмов, являясь знаковой системой, представляющей, в частности, религиозно-мифологическую картину мира. Впосл. множество изразцов, украшавших мечети и мавзолеи, могли содержать значительные части текста, превращая все здание в «рукопись» священной книги. Все это привело к тому, что каллиграфия стала основой художественной культуры мусульм. народов.

Большую роль в развитии и становлении К. сыграли суфийские учения. Их adeptам ислам обязан развитием учения о рецитации К., созданием системы знаков, завершившей длительный процесс фиксации его единообразного текста, и формированием принципов аллегорического истолкования текста, к-рые легли в основу сотен сочинений, составив-

ших важный элемент ислам. религ. культуры. Особенности суфийского вероучения отразились на характере использования «слова Аллаха» в религ. практике, на внешнем облике рукописей К. и памятников околокоранической лит-ры. Мировоззрение членов суфийских братств стало катализатором широкого проникновения фрагментов текста К. «в быт», когда вера в магическую силу «слова Аллаха» привела к массовому появлению аятов и их фрагментов на изделиях оружейников, ювелиров, гончаров, строителей и ткачей. Сегодня можно говорить и еще об одном важном элементе в системе отношений «Коран — суфизм». Речь идет о религиозно-культурной парадигме, связанной с сохранением древнейших списков в качестве священных реликвий суфийских братств. Своим существованием эти рукописи, сохранившие древнейший пласт истории священного текста, должны были подтверждать предания, сопровождавшие историю силсила («цепь духовной преемственности») того или иного братства, утверждать авторитет их шайхов, привлекать новых adeptов и будить религ. энтузиазм у верующих. Именно здесь, по нашему мнению, лежит разгадка феномена, получившего название «Коран Османа».

История текста. После смерти пророка несколько его последователей попытались собрать все известные откровения: за 20 лет, прошедших после смерти Мухаммада, возникло по крайней мере 5 версий текста К. Решение о составлении сводного текста К. было принято в критический для ислама период, обозначаемый как ар-ридда — «отступничество», когда многие племена выступили против правления халифа и шла борьба за утверждение власти мединской общины над Аравией. Именно тогда впервые в мусульманской общине возникла необходимость собрать и сохранить божественные мудрость и руководство, данные Мухаммаду в откровении и обеспечившие победу дела пророка еще при его жизни. Первый этап собирания текста был осуществлен по приказанию халифа Абу Бакра (632–634), преемника Мухаммада. Второй этап работы над текстом связан с периодом, когда мусульманские армии овладели Ираком, Сирией, Египтом. Распространение ислама на громадных территориях,

возникновение региональных центров управления провинциями огромного гос-ва — все это показало необходимость «издания» единого для всех текста К. Согласно мусульманским источникам, именно в таких центрах, как Мекка, Медина, Дамаск, Куфа и Басра, возникли местные традиции передачи текста, связанные с именами сподвижников Мухаммада и первых собирателей его откровений, к-рые поселились в этих городах. Передаваемые версии текста отличались друг от друга числом и порядком расположения откровений, отдельными словами или выражениями, пропуском или, наоборот, добавлением отдельных слов или фраз, некоторыми орфографическими особенностями и т. п. Разночтения в священном тексте грозили расколом внутри мусульманской общины, споры о праве на верховную власть в ней и без того уже вызвали ожесточенную внутреннюю борьбу. Такая опасность возрастала и в связи с тем, что на завоеванных территориях мусульмане вошли в контакт с религ. доктринами и учениями Ближ. и Ср. Востока. На этом фоне 3-й халиф Осман (Усман) предпринял в Медине, где соответствующая традиция была представлена наиболее полно, попытку создания единой для всей общины редакции священной книги. Такой текст, основанный на одной из версий, сохранившейся в Медине, был собран в 650–656 гг. с учетом др. записей, правильность которых подтверждалась 2 свидетельствами. По преданию, выверенные копии этого текста были разосланы по важнейшим политико-адм. центрам Халифата (источники называют Мекку, Басру, Куфу, Дамаск, Медину, иногда также Египет и Бахрейн). Особенности фиксации текста потребовали отправки вместе с каждой копией чтеца, знавшего К. наизусть. По преданию, в попытке обеспечить полное единообразие, халиф Усман приказал сжечь все копии, содержавшие отличный от разосланного вариант текста. Однако исследования сохранившихся древнейших рукописей показывают, что вывод из оборота ранних списков К. произошел не ранее рубежа IX и X вв. Хотя начинание Усмана и было поддержано общиной, а созданная под рук. Зейда ибн Сабита версия встретила одобрение, другие тексты исчезли не сразу. Запоминание продолжало





оставаться основным способом хранения и передачи священного текста. Источники сохранили свидетельства оппозиции идее письменной фиксации, как заведомо обреченной на воспроизводство ошибок.

Особенности периода письменного бытования К. обусловили сложности, с которыми столкнулись мусульм. авторитеты в процессе выработки правил фиксации единообразного текста К. Появление, а потом и закрепление огласовок в К., т. е. становление единообразного текста, связаны с острыми идеологическими дискуссиями в мусульм. обществе в VIII–X вв. В связи с кодификацией К. мусульм. общине необходимо было решить неск. задач: выработать приемлемый для всех авторитетов вариант консонантной основы текста; внедрить систему диакритических знаков и знаков вокализации; принять общие правила рецитации К., т. к. и после решения 2 первых задач сохранялась возможность неоднозначного понимания текста. Задача разработки грамматических основ арабского языка становилась особенно актуальной в связи с ростом числа неарабов среди мусульман. Возникла опасность искажения арабского языка, что неизбежно отражалось на понимании К., приводило к ошибкам при его рецитации. Развитие системы письма и фиксация грамматической системы были завершены к кон. IX в. Почти на это же время (VII–IX вв.) приходится деятельность масоретов, разрабатывавших систему огласовок евр. консонантного алфавита с целью обеспечения единообразного понимания текста книг ВЗ.

Для создания единой редакции текста К. были необходимы не только разработка основ грамматики араб. языка и выработка инструментария полной письменной фиксации араб. текста, но и политическая воля и авторитет, первоначально они исходили от Абу Бакра, Омара (634–644) и Али (656–661), затем последовала инициатива 2 ирак. наместников — Зияда ибн Абиhi (ум. в 675) и Хаджаджа ибн Юсуфа (ум. в 714), покровительство влиятельных халифских вазиров Ибн Мукулы (ум. в 940) и Ибн Исы (ум. в 946).

Источники сообщают, что варианты текста (ал-кират), основанные на различиях в передаче консонантной основы слов или целых фраз, пе-

редавались в мусульм. ученой среде до X в. Сохранялись только те варианты, к-рые имели филологическое или теологическое значение. Очевидно также, что такие варианты могли служить и служили существенными аргументами в идейной полемике. Это являлось серьезным стимулом к «фабрикации» вариантов, возникавших из попыток «нужного» истолкования К. Однако следует признать, что распространение «официального текста» свело вариативность текста К. к минимуму, и первая из упомянутых задач была решена.

В IX в. центр учености переместился из Басры и Куфы в столицу Халифата Багдад. Начало X в. здесь было отмечено неск. попытками достигнуть нового уровня в унификации текста К. Главную роль играл Ибн Муджахид (859–935), один из авторитетных знатоков науки о К. Его сочинение претендовало едва ли не на офиц. статус, закрепляя систему допустимых «чтений» К. Предложенная им система опиралась на консонантную основу «Османовой редакции» и ограничивала варианты ее огласовки 7 группами «чтений», принадлежавшими соответственно 7 авторитетам VIII в. Все они были признаны одинаково правомерными, использование др. вариантов было запрещено. 7 групп «чтений», принятых Ибн Муджахидом, воспроизводили практику, преобладавшую в различных областях Халифата — в Медине, Мекке, Басре и Куфе. Последняя была представлена 3 «чтениями». Для каждой из традиций были отмечены по 2 различающихся варианта ее передачи. Постепенно эта система получила широкое распространение, однако продолжали существовать и др. т. зр. Одни из мусульманских авторитетов говорили о традициях 10 чтенцов, каждая из которых также передавалась в 2 версиях, другие — о 14, отмечая у последних 4 только 1 вариант. Эти системы известны как «три после семи» и «четыре после десяти». На практике получили распространение лишь 2 из традиций, отмеченных Ибн Муджахидом: куфийская — система Асима (ум. в 744) в передаче Хафса (ум. в 805), и в меньшей степени мединская — система Нафи аль-Мадани (ум. в 785) в передаче Варша (ум. в 812). Однако и после работ Ибн Муджахида и стабилизации системы «чте-

ний» оставалась возможность неоднозначного понимания К. Разработанная система не предусматривала к.-л. аналога знакам препинания, поэтому сохранялась опасность противоположного понимания фраз. Внутри существовавшей системы решить эту проблему стало возможно в рамках науки о рецитации К., призванной разработать набор знаков для кодификации смыслового членения, фонетических особенностей текста, ритуальных аспектов рецитации К. и установить возможные мелодико-ритмические варианты такой рецитации.

Параллельно с кодификацией текста К. шла канонизация правил его рецитации, устанавливались основы ритуального поведения, связанного с чтением К. (внешний этикет), и требования внутреннего этикета, связанные с достижением особого настроения на рецитацию и характером погружения в текст, разрабатывались вопросы, связанные с ритмом дыхания во время рецитации, и способы произнесения текста, обусловленные этим ритмом. Предполагалось, что рецитация К. есть по сути ритуальное возвращение к акту его ниспослания. Считается, что первым написавшим специальное сочинение, связанное с наукой о рецитации К., был современник Ибн Муджахида Муса ибн Убайд Аллах ибн Хакан аль-Багдади (ум. в 936). Правила чтения К. подробно описывали вопросы ассимиляции и диссимиляции согласных, влияние согласных на произношение следующих за ними гласных, постановку фразовых и смысловых ударений и т. п. Особую роль играла регламентация постановки пауз, к-рые выполняли функцию знаков препинания, обеспечивали понимание смысловой нагрузки каждого аята в отдельности и связей между ними в целом, регулировали дыхание чтеца.

Ранние списки К. подтверждают, что к началу пророчества Мухаммада Аравия была знакома с книгой, араб. письмо было к этому времени достаточно развито для передачи текстов большого объема и сложности. Согласно традиции, для фиксации проповедей пророка в то время использовались различные материалы. Гл. обр. это были пергамен и папирус. В обиходе для письма использовали кожу, особенно тонкие полоски, похожие на ремни, а также черенки пальмовых листьев. Эти материалы могли использоваться





как подручные для записи отдельных откровений, особенно в начале проповеди Мухаммада. Традиция упоминает также плоские камни, деревянные дощечки, лопатки и ребра животных. Представляется, однако, что это предание, призванное живописать «героическую юность» ислама, чрезмерно «опрошает» жителей Мекки и Медины. Возможно, подручные материалы действительно использовались, но лишь в силу дороговизны пергамена, к-рый, согласно наблюдениям над ранними списками К., должен был иметь распространение в Аравии к моменту возникновения ислама.

Все дошедшие до нас ранние рукописи К. (VII–X вв.) можно разделить на 2 неравные части. Первую, самую раннюю и наименее многочисленную, представляют рукописи, выполненные в стиле хиджази (VII – нач. IX в.). Рукописи, условно относимые ко 2-й части, называют куфическими. В совокупности рукописи хиджази и рукописи куфи отражают подлинную историю фиксации текста К. Рост влияния Ирака в жизни Халифата, инициативы ирак. наместников, связанные с кодификацией текста К., авторитет ирак. богословов и грамматиков привели постепенно к вытеснению хиджази и господству куфи, как специального стиля, связанного с перепиской К. Подавляющая часть этих рукописей переписана в форме кодекса. Рукописи К., выполненные почерком хиджази, имеют, как правило, вертикальный формат, обычный для ближневост. книг той эпохи, куфические в большинстве своем — горизонтальный формат. Последнее, возможно, явилось результатом влияния горизонтального типа расположения надписей К. в интерьерах мечетей. Этот почерк отмечен особенностью, к-рая до известной степени требовала размещения текста на материале горизонтального формата: длинными и широкими горизонтальными штрихами, вносящими в общий характер изображения момент движения, несмотря на всеобъемлющую статичность, которая характеризует куфи в первую очередь. Пока сохранялась эта особенность почерка, сохранялся и формат. Вероятно, также сыграло свою роль и расположение в ширину рядов молящихся в мечетях в противоположность вытянутым пространствам церквей, где молящиеся заполняли всю глубину

помещения. Нельзя исключить того, что горизонтальное расположение в этой связи ассоциировалось у мусульман с сакральными функциями. Появление горизонтального формата, столь типичного для куфических К., совпадает по времени с тенденцией закрепления «особости» ислама. Священные писания христиан — это кодексы вертикального формата, священные книги иудеев — свитки. И хотя зафиксированы ранние К. в виде свитков, они оказались вне основной тенденции. Горизонтальный формат широко использовался по крайней мере до X в. Новый писчий материал (бумага) постепенно сформировал новые почерки и обусловил возвращение вертикального формата.

К кон. X в. исчезла необходимость постоянного подчеркивания «особости» ислама: он полностью сформировался как самобытная религиозно-политическая система и в качестве таковой был «признан» соседями. Именно тогда получили распространение новые почерки, отличавшиеся значительно большей декоративностью по сравнению с предыдущими. Это в первую очередь «восточный куфи» и курсивный насхи (старейший датированный список относится к 1001). С XI в. в оформлении К. начинают использовать больше элементов, обычных при переписке и оформлении «профанных» книг. До XVIII в. переписка оставалась основным способом тиражирования текста К.

В 1787 г. по распоряжению Екатерины II в С.-Петербурге впервые в России был напечатан полный араб. текст К. (текст к печати был подготовлен муллой Османом Исмаилом). С 1789 по 1798 г. вышло 5 подобных изданий К. В 1801–1802 гг., после снятия ограничения на публикацию в России ислам. религ. лит-ры, араб. шрифт типографии АН был передан в Казань, где открылась 1-я мусульм. типография. С 1802 по 1859 г. этот текст, получивший высокую оценку европ. ориенталистов, выдержал в Казани множество публикаций (всего ок. 150 тыс. экз. полного текста) и по существу вытеснил в Европе предшествовавшие издания К. «Казанские Кораны», воспринятые как 1-е мусульм. издания, получили широкое хождение и неоднократно воспроизводились на Востоке (зафиксированы и рукописные подражания). По мнению французского исламовед-

да Р. Блашера (1900–1973), возможно, именно они сыграли решающую роль в многовековом процессе закрепления единообразия текста К. (*Blachère R. Introduction au Coran. P., 1947. P. 133*).

Последний этап работы по унификации текста К. связан с выходом в 1919, 1923, 1928 гг. в Каире нового издания текста, осуществленного под покровительством егип. кор. Фуада I (1917–1936). Издание, ставшее на сегодняшний день последним в канонизации орфографии, структуры текста и правил чтения, было осуществлено специальной коллегией мусульм. ученых, к-рые опирались не на анализ ранних рукописей, а на современные им мусульм. сочинения по проблемам «чтений» (ал-кираат), что сужает значение этой работы. Тем не менее егип. издание, повсеместно принятое учеными как в мусульм. мире, так и в Европе, имело большое значение для изучения текста. Работа мусульманских авторитетов над текстом К. не была, как и прежде, явлением, изолированным от процессов и перемен, происходивших в исламском мире. В этот период наблюдалась наиболее активная деятельность мусульм. реформаторов, стремившихся к обновлению ислама через возрождение «великих исламских традиций». В этой связи создание канонического текста К. представлялось актуальным и важным в первую очередь для осознания единства мусульманского мира. Именно в это время, после ликвидации султаната в Турции (1922), халифат был отделен от светской власти, а затем и упразднен (1924), что воспринималось многими мусульманами как катастрофа. В покровительстве проекту нового издания К. проявились амбиции Фуада I, ставшего после распада Османской империи правителем крупнейшего и наиболее влиятельного мусульм. гос-ва. Кроме того, успешная работа над текстом К. должна была продемонстрировать приоритет мусульм. ученых перед зап. ориенталистами в этой важнейшей для ислам. мира области. Вместе с тем выход егип. издания, ставшего в наст. время наиболее распространенным в мусульм. мире, не означал полного исчезновения др. традиций передачи текста. На западе мусульм. мира, а также в зайдитском Йемене продолжала сохраняться традиция, восходящая к передаче Варша.





Кораническая экзегетика. Естественный ход событий после смерти Мухаммада выявил множество вопросов, на к-рые в К. невозможно было найти прямых ответов. Это стало особенно очевидным, когда в ходе завоеваний и образования на покоренных территориях новой социокультурной общности арабо-мусульм. общество столкнулось с иными проблемами, что привело к появлению и росту значения др. источников мусульм. права, в первую очередь пророческого предания — сунны, а также к возникновению все более отдалявшихся от прямого смысла «метафорических» комментариев к К., а в дальнейшем и к созданию в среде последователей различных направлений в исламе новых «Писаний».

Неконституированный характер ислам. богословия, отсутствие институтов, признанных всей уммой (подобных, напр., Вселенским Соборам), процедур узаконивания религ. догматов и критериев в определении истинности того или иного положения или установления порождали многочисленные споры внутри мусульм. общины, которые затрагивали важнейшие вопросы вероучения. Разномыслие стало неотъемлемой чертой ислама, а проблема правоверия оказалась неразрешимой. По мере становления в мусульм. гос-ве культурного симбиоза, ознаменовавшегося усвоением мусульм. культурой достижений покоренных народов, естественно усложнялось и теоретическое осмысление социально-религ. системы, центром которой являлся К., составивший основной семантический «инвентарь» этой культуры и сформировавший мн. особенности видения мира, характерные для ее носителей. Инокультурная и иноязыковая среда обусловливала усвоение исламом изначально чуждых ему идей, обычаев, бытовых представлений. Реакцией на это стала борьба против «недозволенных новшеств», к-рую повели «хранители правоверия», стремившиеся опираться лишь на положения, зафиксированные в К. и преданием о словах и поступках основателя ислама (сунна). Проблема «традиция — новация» пронизывает всю историю ислама вплоть до современности.

Подлинное значение К. как сакрального текста всегда шире его непосредственного смысла, постоянно

дополняемого кругом ассоциаций и образов, возникающих у читателей и слушателей. В различные эпохи, в разной социально-культурной и этнической среде круг этих ассоциаций существенно различался. Изучение мусульманской экзегетики в диахронном аспекте как реакции арабо-мусульм. общества на К. представляется попыткой воссоздания подлинной истории памятника. В этом отношении К. и ислам. экзегетика — единый комплекс и уникальный религиозно-социальный и исторический документ.

Являясь одним из ключевых элементов системы традиц. мусульм. образования, комментарии к К. (тафсиры) формировали и продолжают формировать мировоззрение мусульман. Первым толкователем откровений был Мухаммад. Мусульм. предание и анализ текста К. показывают, что на протяжении жизни Мухаммад многократно возвращался к прежде произнесенным откровениям и вносил в них изменения. Достаточно рано споры и разногласия вызвало появление аятов, близких по смыслу, но текстуально не совсем совпадающих с произнесенными раньше, что привело к возникновению специальной теории, разделяющей все аяты К. на «твердо установленные» (мухкамат) и «близкие [к ним] по смыслу, но отличающиеся» (муташабахат), и процедуры особого толкования последних. Др. вид изменений — это появление в проповедях Мухаммада аятов, отменяющих прежние, что было обусловлено обстоятельствами жизни пророка и его общины на протяжении 22 лет. Позднее в рамках комплекса наук о К. возникло направление, изучающее эти соотношения и тесно связанное с мусульм. правоведением. Путем установления хронологической соотнесенности аятов правоведы пытались определить те из них, к-рые не могут являться основой законоположений, т. к. были вполн. отменены. Анализ такого рода сочинений показывает, что почти сразу после смерти пророка в оставленных им текстах, составивших К., имелась нек-рая небольшая группа аятов — ок. 40, к-рые считались «отмененными», потому что были связаны с «отменяющими» их аятами. Все эти аяты составляли достаточно жестко соединенную группу, причем хронологическое место каждого из них ясно осознавалось. Т. о., во вре-

мя пророчества Мухаммада содержание его проповедей, составивших текст К., значительно изменялось: одни из произнесенных прежде аятов заменялись другими, нек-рые получали новое истолкование. Содержание многих аятов в силу специфики текста было непонятно неопитам. В результате Мухаммаду приходилось давать истолкования прежде высказанным откровениям. Однако неясно, насколько сам Мухаммад представлял допустимость комментирования другими людьми полученных им откровений. Противоречивые свидетельства мусульманского предания давали аргументы как сторонникам, так и противникам истолкования священного текста и становились исходной точкой ожесточенных дискуссий.

Слушатели Мухаммада помнили обстоятельства произнесения мн. сур (асбаб ан-нузул), причины полемики пророка со своими оппонентами — без этого мн. аяты оставались малопонятными. «Связка» этой информации с тем, что было известно об «отмененных и отменяющих» аятах, сохранила важнейший пласт, к-рый в той или иной форме вошел в большую часть тафсиров и отразил действительную историю возникновения К. С увеличением временного отрыва от эпохи пророка и распространением ислама в новой социально-культурной среде важность этих толкований возрастала.

Первоначально К. в значительной мере истолковывался изустно, рецитация сопровождалась истолкованием. Отдельные аяты и суры часто комментировали имамы в мечети после пятничной проповеди. Появились люди, собиравшие подобный материал и признанные авторитетами в этой области.

Ислам, как и другие религиозно-философские учения, распространяясь, неизбежно вульгаризировался. Его новые реципиенты сами становились популярными проповедниками. Сказители, выступавшие на рынках и улицах городов, расширяли своим толкованием текст К., часто обогащая его параллельным материалом, восходящим к иудео-христианской культурной среде. Популярные «рассказы о пророках» составляли особый литературный жанр, входили неотъемлемой частью в тафсиры и вводили в них новые идеи и образы.



Жизнеописание Мухаммада также в значительной части были посвящены толкованию К.: в них аяты помещались в событийный контекст. Комплекс аятов, связанных с правовыми нормами, санкционированными пророком, явился предметом тщательного изучения и толкования в сочинениях мусульм. правоведов. Первые арабские лексикографические и грамматические сочинения также в значительной мере были связаны с потребностями толкования К. Становление комплекса наук о К. происходило во взаимодействии с развитием учения о допустимых вариантах, «чтениях» (ал-кираат) священной книги. Оно шло в рамках развития общей догматической системы ислама, в которой К. объявлялся главным «чудом», главным божественным знамением, главным доказательством превосходства ислам. религ. доктрины, подтверждением истинности пророчества Мухаммада.

Особое направление, связанное с толкованием К., стало возникать в ходе сложения сунны пророка. Сборник таких преданий (хадисов) «Ас-Сахих», составленный аль-Бухари (810–870), содержит специальный раздел, посвященный толкованию К.

Специальные сочинения о толковании К. изначально возникли внутри нерасчлененного комплекса дисциплин. Они унаследовали выработанную процедуру исследования и складывавшийся терминологический аппарат. По-видимому, можно с достаточными основаниями утверждать, что традиция письменной фиксации тафсиров существовала уже спустя 2 века после смерти Мухаммада.

Рождение науки о К. во многом связано с обострением идеологической и политической борьбы к концу правления Омейядов. Тафсиры стали идеологическим оружием в борьбе за власть в халифате. Шиитские авторы с помощью аллегорического толкования К. (тавил), перестановок огласовок и логических ударений, подыскивая отличные от принятых в суннитской среде значения отдельных терминов, особых манипуляций с буквами, интерпретировали ряд отрывков в пользу Али и его потомков. При этом проалидские комментаторы вменяли в вину своим противникам заведомое искажение текста К. и уничтожение ряда ключевых аятов. В шиитских кру-

гах переписывались, а позднее публиковались рукописи К., содержащие дополнительную, 115-ю суру «Ан-Нурайн».

С решением важных идеологических и политических задач связано и возвышение роли двоюродного брата Мухаммада Абдаллаха ибн Аббаса (ум. в 687), к-рого склонная к персонализации традиция называет первым толкователем К. и удостоивает его в этой связи специальными эпитетами. Его фигура вскоре приобрела символический характер и олицетворяла целую эпоху в жизни мусульм. общины.

Мусульманская цивилизация начиналась с отрицания того, что было названо джахилией, однако ислам Мухаммада и первых праведных халифов тысячами нитей был связан с культурой, мировоззрением, традициями предшествующей эпохи, хотя разрыв с ней и провозглашался постоянно. Между тем долгое время от внимания исследователей был скрыт подлинный глубокий разрыв, который отделил «классический ислам», созданный в Ираке и Сирии в VIII–X вв. и аккумулировавший многие культурные достижения народов завоеванных арабами гос-в, от ислама «аравийского». С успехом арабских завоеваний началась новая эпоха, когда ислам становился идеологией общества, находящегося на ином уровне развития, и должен был ответить на его потребности и запросы. Столь впечатляющий успех ислама как идеологии был бы невозможен без глубинной связи культуры, религ. и социальных представлений народов Передней Азии и Ср. Востока с культурой и историческим опытом аравитян. Происходивший синтез был основан не только на общих базовых ценностях, но и на целом комплексе частных представлений, единых для всех — и победителей, и побежденных.

Среди новообращенных оказались люди, получившие в рамках прежней религ. и культурной традиции всестороннее образование. Арабы, осевшие на покоренных территориях, очень быстро освоились с новыми культурными горизонтами и приняли участие в коллективной культурной работе. Именно *калам* этих людей принадлежат сотни сочинений, составивших золотой фонд ислам. религ. мысли и сформировавших не только «облик» ислама «классического», но и тот идеоло-

гический код, который был воспринят народами Ближ. и Ср. Востока в имевший большое значение для этого региона период.

Достаточно быстро освоившись во множестве религиозно-политических учений Вост. Средиземноморья, мусульм. авторитеты приняли активное участие в идеологических спорах своего времени. Основные положения ислам. догматики складывались как в результате внутриислам. споров, так и в ходе полемики с представителями других религ. учений.

Приход Аббасидов к власти и последовавшие за этим репрессии против Алидов привели к подавлению проалидской тенденции в толковании К. Ее возрождение совпало с правлением аль-Мамуна (813–833), проводившего проалидскую политику. С исчезновением последнего шиитского имама Мухаммада ибн аль-Хасана (ок. 874) связывается создание в шиитской среде сочинений, посвященных толкованию аятов эсхатологического содержания. Одновременно тафсиры отразили острое соперничество 2 этнополитических союзов — хахтанидов и аднанидов («южных» и «северных» арабов), которое приобрело особую остроту в кон. VII — 1-й пол. VIII в.

Победа Аббасидов привела к оттеснению арабов в политической и военной областях. Противников арабов объединила шуубийя — идеологическое движение, направленное против араб. культурной гегемонии. В своей политике шуубиты также использовали К. Одним из следствий шуубитского движения было появление тафсиров-переводов К. сначала на персидский, а затем и на тюрк. языки.

Одним из наиболее ранних дошедших до нас сочинений, посвященных толкованию К., является тафсир, приписываемый Абу-ль-Хасану Мукатилу ибн Сулейману аль-Балхи (ум. в 767), к-рый принадлежал к поколению людей, перенявших знание мусульманской традиции и ученость непосредственно от сподвижников пророка. Аль-Балхи считается одним из основоположников таких важнейших направлений мусульманской экзегетики, как нарративное, расширявшее толкованием содержание священного писания, лексико-грамматическое, символическое и законоведческое.



Острые идеологические споры, в основе которых лежала борьба различных сил за верховную власть в халифате, нашли отражение в разделении общины на сторонников букв. понимания и толкования текста К. и тех, кто искали в К. «скрытый», «тайный» смысл. К последним принадлежал Абу Мухаммад Сахл ибн Абдаллах ат-Тустари (ок. 818–896) — теоретик раннего суфизма и комментатор К. Ок. 10 приписываемых ему сочинений представляют собой составленные учениками записи его высказываний, проповедей, комментариев к различным сурам и аятам. Символично-аллегорическое толкование текстов К. позволило ат-Тустари выработать ряд положений, сыгравших в дальнейшем большую роль в ходе становления суфийской космогонии, гносеологии и психологии.

Значительный авторитет приобрело мнение Абу Джафара Мухаммада ибн Джарира ат-Табари (839–923) — выдающегося историка и экзегета, плодотворно работавшего и в др. областях знания (законоведение, лексикография, грамматика, поэзия, этика, математика, медицина). Сохранились не все сочинения ат-Табари, однако его труд «История пророков и царей» и многотомный тафсир являются еще одним подтверждением того, что X век — это своеобразный рубеж в истории К. Именно тогда появились важнейшие сочинения, посвященные К., изменился его внешний вид. По широте охвата материала, беспристрастности, с которой ат-Табари приводит разнообразные, порой противоречивые мнения, его тафсир не имеет себе равных. Труд ат-Табари включает фрагменты мн. не дошедших до нас сочинений его предшественников, что позволяет получить уникальные материалы о наименее изученном, раннем периоде развития мусульм. экзегетики. Основанный на принципе «предание [сунна] разъясняет Коран», труд ат-Табари стал важнейшим достижением направления ислам. экзегетики, к-рое получило название «толкование с помощью традиции».

Сложные этносоциальные и этнокультурные процессы в халифате нашли отражение и в появлении «новых Коранов». С этими же процессами связано и появление хадис кудси (илахи, раббани) — преданий особого рода, содержащих не слова Аллаха, как К., но выражаю-

щих значения слов Бога, полученных Мухаммадом и не вошедших в К.

Усложнение ислама как социально-религ. системы означало и новый этап в толковании К. Мутазилиты — представители 1-го крупного направления в теоретическом мусульм. богословии (калам) — прибегали к истолкованию К. с помощью «личного мнения», к «рационалистическому истолкованию». Эта практика признавалась неправомерной их противниками и в первую очередь сторонниками толкования К. с помощью мусульм. традиции.

Самый известный мутазилитский комментарий к К. был создан Абуль-Касимом Махмудом ибн Умаром аз-Замахшари (1075–1144) — знаменитым богословом, правоведом ханафитского толка, филологом и литератором. Это единственный полный мутазилитский комментарий, сохранившийся до наших дней. Он был широко распространен по всему мусульм. миру и популярен даже среди идейных противников мутазилизма.

Широкое и свободное комментирование, по существу замена текста толкованием, использование противостоящими сторонами иногда одних и тех же аятов, по-разному истолкованных, не могло не вызвать реакцию. Появилось представление о нежелательности и даже запретности толкования К.

Дальнейшее развитие позиций сторон по поводу самой возможности комментирования К. в концентрированном виде проявилось в спорах о сотворенности и несотворенности К. В самой общей форме позиции сторон могут быть изложены следующим образом. Те, кто отрицали возможность толкований, и близкие к ним «буквалисты» стали сторонниками т. зр., что К., несотворенное слово Божие, является предвечным атрибутом Его бытия и не может быть изменен никем. Мусульм. община должна руководствоваться только предначертаниями, содержащимися в этой вечной книге. Поскольку общепризнанными авторитетами в понимании неизменной воли, выраженной в К., являлись представители «корпорации» богословов — улама, принятие положения о несотворенности К. объективно способствовало росту их влияния и власти. Те, кто свободно толковали К., в большинстве случаев были близки к шиитскому

взгляду на природу власти и подчеркивали обязательность боговдохновенности руководителя мусульм. общины. Правитель, имеющий связь с божеством, имеет право отвергнуть религиозный закон в том виде, в каком он был до этого понят и признан. Если считать К. сотворенным, следует признать и возможность того, что Бог может сотворить его вновь. Эта позиция вела к укреплению позиций политических противников улама — представителей светской власти.

Дискуссия о сотворенности и несотворенности К., завершившаяся победой сторонников последней т. зр., привела к закреплению их позиции в качестве одной из основ догматической системы суннитского ислама, т. е. к утверждению роли К. в качестве предвечного и неизменного руководства в жизни мусульманского сообщества. Победа сторонников учения о несотворенности К. обусловила и широкое распространение в общественном сознании представления об уникальности и о неподражаемости К. по содержанию и форме (иджаз ал-Куран) как о неотделимой части исламской доктрины и важнейшем доказательстве ее превосходства над др. религиями.

Ожесточенные споры вокруг К. продолжались и в последующие столетия. Так, появление на политической сцене исмаилитов ознаменовало и составлением исмаилитских толкований к К. Широко используя аллегорические методики истолкования, исмаилиты искали в К. подтверждения истинности своих методов политической борьбы и особенностей организации, необходимости пропаганды, важности тайной иерархии посвященных и т. п.

Одной из вершин шиитской экзегетики стал труд факиха и знатока преданий Абу Али аль-Фадла ибн Хасана ат-Табарси (ум. в 1153) «Собрание разъяснений к толкованию Корана» (Маджма ал-баян фи тафсир ал-Куран. Тегеран, 1975. 10 т. (на араб. языке)), заверченный в 1139 г. По полноте охвата материала и тщательности его обработки труд ат-Табарси сравнивают с тафсиром ат-Табари.

Апелляция к К. была обязательным условием обоснования идеологической или научной позиции основоположников различных направлений в исламе. Но если теоретическое богословие ислама в рам-





ках своего предмета развивалось в направлении независимого философского знания исходя из символично-аллегорического толкования К., то мусульм. философия двигалась противоположным путем: полученные выводы приводились в формальное соответствие с Писанием, к-рое предварительно истолковывалось аллегорическими методами.

Суфийские экзегеты — сторонники «духовного» тавила — искали обоснование своим далеким от букв. смысла толкованиям в обращении к авторитету того же Ибн Аббаса и шиитского имама Джафара ас-Садики. Сторонники «духовного», или теософского, тавила видели 4 смысла каждого аята или буквы: захир (явный), батин (скрытый), хадд (предел) и матла (восхождение, или беспредельность). Эти понятия находят близкую аналогию в делении, выработанном христ. экзегетикой: *historia*, *allegoria*, *tropologia*, *anagoge*. Рецитация аята заключает в себе явный смысл — «[буквальное] выражение» (ибара); его осознание приводит к пониманию (фахм) скрытого смысла (или «аллегорического намека» — ишара); то, что разрешает или запрещает аят с т. зр. религ. закона, — это «предел» (хадд). И наконец, матла — подлинное знание смысла аята, вложенного в него самим Аллахом. Обычно истолковывали первые 2 смысла — захир и батин (*sensus literalis*, *sensus spiritualis* в патристической традиции), причем «явный» считался доступным всем мусульманам, а «скрытый» — лишь «избранным». В этом суфийский тавил близок исмаилитскому и шиитскому.

Однако суфийские экзегеты, в частности крупнейший мусульманский философ-мистик *Ибн Араби* (1165–1240), осознавали принципиальное различие между своим и мутазилитским подходами к толкованию К. По мнению Ибн Араби, к «избранным» принадлежат и сторонники рационального осмысления истин откровения. Они, однако, ищут в К. лишь то, что соответствует их логическим построениям и взглядам на природу божества, сознательно опуская все, что этим построениям противоречит. Напротив, «познавшие» видят эту противоречивость и преодолевают ее путем постижения глубинной взаимосвязи «внутреннего» и «внешнего» аспектов пророчества. Скрытый смысл постигался

суфием в состоянии мистического транс. В его сознании эсхатологические образы, легендарные сюжеты или малопонятные слова будили сложную гамму ассоциаций. Такие озарения нередко приводили к возникновению новых положений теории и практики суфизма. Ряд очень характерных примеров такого рода содержится в трудах Ибн Араби, в т. ч. в приписываемом ему сочинении, озаглавленном «Ат-Тафсир» (текст, принадлежащий, как полагают, перу Абд ар-Раззака аль-Кашани (ум. в 1330), по-видимому, во многом отражает идеи самого Ибн Араби).

Для Ибн Араби и его последователей символично-аллегорическое толкование К. стало особым способом философствования. В его комментарии исходные мистико-философские концепции обосновываются и поясняются с помощью аллегорического истолкования текста, нередко прямо противоположного его букв. смыслу. Сама вселенная рассматривалась им как гигантский К., «метафоры» и «знаки» которого можно постичь с помощью божественного «откровения». Учение о тавил — «возвращении к первоисточникам», к основам бытия — становится способом познания. Ибн Араби оказал огромное влияние на современников, на последующее развитие суфизма, средневек. и совр. мусульм. философии, вызвал острые дискуссии в мусульм. мире, к-рые не утихают и сегодня. Влияние идей Ибн Араби обнаруживается в совр. шиитской философии, его толкования широко используются для обоснования основных положений доктрины движения Ахмадийя, к-рое осуждается большинством ислам. сообщества. И в наши дни публикация сочинений Ибн Араби в мусульм. странах сопряжена с трудностями вслед. противодействия ислам. авторитетов.

Усложнение социально-политической практики, возникновение внутри ислама новых идеологических учений привело к появлению тенденции ко все большему отрыву толкования от букв. смысла К. Новые толкования становились по существу новыми откровениями: имама у шиитов (начиная со времен 5-го имама Мухаммада аль-Бакира, ум. ок. 732), а позднее и у исмаилитов часто называли «Куран-и натик» («говорящий Коран»), тогда как сам К. (по-скольку он требует интерпретации)

обозначался термином «Куран-и саммит» («молчащий Коран»). Считали, что шиитский имам может и отменить любой из аятов по своему желанию. Исмаилитский, шиитский, суфийский комментарий — это нередко полная подмена комментарием исходного текста. Иллюстрацией принципа «толкование как откровение» служат и сочинения Али Мухаммада Ширази (Баба) (1819–1850), эпонима и основателя бабитского движения. 23 мая 1844 г. он объявил себя «вратами» (баб), через которые передается народу воля «скрытого имама». Развитие проповеди и религиозно-политического движения привело к тому, что 3 года спустя Баб провозгласил себя новым пророком, а свое сочинение «Изъяснение истины», — новым священным писанием, отменяющим К.

Возможно, реакцией на столь вольное обращение с текстом объясняется огромный успех, выпавший на долю умеренного и традиционного сочинения, созданного Абдаллахом аль-Байдави (ум. в 1286). В основе тафсира аль-Байдави лежит труд аз-Замахшари. Аль-Байдави попытался превзойти знаменитого предшественника, уточнив его филологические наблюдения, расширив толкования привлечением исторического и филологического материала из др. сочинений и убрав мутазилитские догматические построения (хотя последнее удалось ему не в полной мере). Среди суннитов сочинение аль-Байдави приобрело едва ли не ореол святости, на протяжении неск. веков оно являлось учебным пособием в мусульм. школах.

В истории Ближ. и Ср. Востока XIII–XIV вв. стали в значительной мере периодом борьбы с монголами. Чингизиды обосновались в Туркестане и Иране, Месопотамии и М. Азии. К XIII в. монголы приняли ислам суннитского толка, и это, казалось бы, лишало их противников важнейших религиозных аргументов, необходимых для борьбы с врагом, поставив перед ними вопрос: война с монголами — это джихад или столкновение 2 суннитских гос-в? Приняв основные ислам. установления, монголы продолжали следовать и «Ясе» Чингисхана. Вопрос был в том, где лежит грань, за которой мусульманин становится отступником. Ответ дали сочинения Ибн Таймийи и его ученика Ибн Касира (1300–1372/73), которые резко





выступили против господствовавшего разномыслия, жестко настаивая на верховенстве К. в жизни уммы. На протяжении 6 веков последователи Ибн Таймийи то и дело напоминали о себе, проповедуя следование букве К. и сунны и вдохновляя религ. движения салафитского толка. В сер. XX в. его взгляды вновь приобрели популярность.

В исламском мире наступил период культурной стагнации, началась «эпоха супракомментариев», время торжества пустой схоластики, оторванной от жизни учености. Одним из последних подлинно оригинальных сочинений в классической мусульманской экзегетике стал «Тафсир ал-Джалалайн» — совместная работа «двух Джалалей»: Джелала ад-Дина аль-Махалли (1388–1459) и знаменитого Джелала ад-Дина ас-Суюти (1445–1505). Этот своеобразный «арабский перевод Корана» завоевал огромную популярность в первую очередь в неарабской среде. Появление сочинений такого рода связано во многом с потребностями, возникшими в связи с широким распространением ислама в Юж. и Юго-Вост. Азии и Африке в позднее средневековье.

Тафсиры — это своеобразный «гипертекст», где ядро, состоящее из собственно текста К., часто уже включающего и откровение и толкование, окружено текстами, каждый из которых представляет несколько уровней толкования, обычно восходящих к разным эпохам, идеологическим и культурным общностям.

В целом идеологическая борьба, вызванная спорами о месте К. в жизни мусульм. общества является отражением более широкой дискуссии, продолжающейся и в наст. время, о роли светского и духовного начал в мусульм. гос-ве, и толкования К. продолжают играть в ней важную роль.

Процесс адаптации религиозно-философских и правовых норм ислама к новым историческим условиям, к-рый начался в сер. XIX в. и актуален в XXI в., часто обозначают термином «мусульманская реформация», хотя он принципиально отличен от Реформации христианской. Мусульм. реформация выражалась прежде всего в многочисленных попытках пересмотра религ. мотиваций различных аспектов светской жизни и лишь в незначительной мере затрагивала собственно богословские вопросы; при этом отсутствие

в исламе института Церкви и духовенства, подобных христианским, наложило весьма существенный отпечаток на характер реформ в нем.

В значительной степени религиозно-обновленческие процессы в исламе рубежа XIX и XX вв. были связаны с задачами освоения научно-технических достижений Запада. При этом ставилась задача возрождения традиц. культурных и духовных ценностей на новой основе. В этом русле определились 2 основных направления — реформаторско-обновленческое и традиционалистское. И если для истории К. в целом «рубежными» были кон. VIII — нач. IX в. и X в., то для XX в. это были первые десятилетия и 60-е гг. Одними из первых реформаторов были российские мусульмане, оказавшиеся по ряду причин на переломе развития евразийской цивилизации. Такие выдающиеся мусульманские ученые, как, напр., Муса Джарулла Бигиев, Риззатдин Фахретдинов (1859–1936), опередили свое время, и их наследие требует тщательного изучения и осмысления.

В своих толкованиях новые экзегеты опирались на традиции классического комментирования: Амин аль-Хули (ум. в 1965) утверждал, что уже в сочинениях Абу Хамида аль-Газали можно найти прообраз «научного комментария»; в знаменитый тафсир ар-Рази было органично включено изложение естественнонаучных достижений эпохи. В сочинениях Абдаррахмана аль-Квакиби (1849–1903), Тантави Джаухари (1862–1940) и их единомышленников есть самый разнообразный материал: от антиколониальной или антиматериалистической полемики до научно-популярных описаний строения клетки и Солнечной системы.

Потрясения, вызванные многолетним колониальным господством, упряднением халифата, тотальным превосходством западной цивилизации в научной и военной сферах, нашли отражение в комментариях к К. Новые тафсиры содержали как стремление к вестернизации общественных институтов, культуры и образования, так и призывы к возврату к традиц. мусульм. ценностям. Более простой язык этих сочинений свидетельствовал об обращении к значительно увеличившейся аудитории, а акцент на правовых и теологических вопросах показал, что языковые проблемы текста рассматриваются

как в основном решенные прежними поколениями толкователей.

Верховный муфтий Египта Мухаммад Абдо (1849–1905), стоявший у самых истоков обновленческого движения в исламе, в своем знаменитом «Тафсир ал-Манар» попытался сформулировать принципы организации мусульм. общества, обновленного в либерально-реформистском духе. Тафсир Мухаммада Абдо остался незавершенным и был переработан и дополнен его учеником Мухаммадом Рашидом Рида (1865–1935). Значительную часть тафсира составили лекции о К., прочитанные Абдо в ун-те ал-Азхар в Каире, в основе к-рых был «Тафсир ал-Джалалайн». Из множества традиц. истолкований текста К. Абдо попытался выбрать те, к-рые подтверждаются хадисами, восходящими к пророку. Сегодня «Тафсир ал-Манар» — одно из наиболее авторитетных в мусульманском мире толкований К.

Освобождение мусульманских народов от колониальной зависимости, сложение 2-полосного мира и постепенный рост финансовой и экономической самостоятельности ряда мусульм. стран поставили принципиально новые проблемы перед представителями ислам. общественной мысли. Появились многочисленные концепции т. н. третьего пути.

Борьба за независимость Индии, попытка сохранить от раскола по религ. принципу это великое многонациональное и многоконфессиональное гос-во нашли отражение в тафсире Мауланы Абула Калама Азада (1888–1958). Резко отличную, узкоконфессиональную позицию представляли труды инд. мусульм. теологов и публицистов Абу аль-Ала Маудуди (1903–1979) и Абу-ль-Хасана Али ан-Надви.

Раскол мира на 2 военно-политические группировки, холодная война и острое идеологическое противостояние в сер. XX в. создали новые проблемы для народов мусульм. гос-в, обретение национальной независимости не гарантировало решения важнейших из них. Поиски своего места в мире, национальной и религ. идентичности проходили в условиях военного противостояния с соседями и балансирования между враждующими центрами силы. К 60-м гг. XX в. обозначился кризис всех идеологий, господствовавших в арабо-мусульманском мире. Особенно сильно кризис проявился



в наиболее развитых странах Ближ. и Ср. Востока — Ливане, Египте и Иране. Реакцией на этот кризис стало возникновение нового радикализма, провозгласившего уход от ислам. модернизма и отказ от панарабизма. По мнению идеологов этого движения, ислам. цивилизация, ослабленная веками стагнации и колониального господства, должна найти способы для противостояния новым опасностям — как внешним, так и внутренним. В первую очередь это проникновение с Запада и Востока идеологических систем и учений, идеологический империализм.

Увидев главного внутреннего врага в гос-ве, проповедующем идеологию национализма и панарабизма, мусульманские радикалы развернули против него беспощадную борьбу. Г. А. Насер рассматривался как последователь Ататюрка, разрушившего ислам. империю XV–XVII вв., которая, по мнению радикалов, является одной из самых блестящих страниц ислам. истории, упраздненного халифата и превратившего Турцию в светское гос-во. Выдвигался лозунг восстановления халифата, ибо те, кто подчиняются светскому гос-ву, делят с ним «грех отступничества».

Тафсир главного идеолога нового радикализма Саида Кутба (1906–1966), казненного Насером, посвящен обоснованию подтверждения К. справедливости социальной программы «братьев-мусульман». Опираясь на работы видных предшественников, он использовал в тафсире самые разнообразные сочинения — от стихов Омара Хайяма до трудов Дж. Хаксли (1887–1975), одного из создателей синтетической теории эволюции. Важно отметить, что взгляды Кутба и его единомышленников были негативно встречены в мусульманской среде. Его оппонентов можно найти среди представителей самых различных течений мусульм. мысли.

Одним из мусульманских мыслителей, чье наследие в этой связи особенно актуально, является Мухаммаджан Рустамов (1892–1989), более известный как Домулла Хиндустани — крупнейший теолог-ханафит Ферганской долины и Таджикистана. В кон. 50-х гг. XX в. Хиндустани организовал нелегальное обучение (худжра) небольшой группы своих прихожан. Со временем количество обучавшихся возросло, среди них были ныне известные в регионе и осо-

бенно в Фергане мусульм. деятели. Помимо преподавания Хиндустани занимался лит. творчеством — писал трактаты, комментарии к религ. сочинениям и мистической поэзии. Наиболее капитальный его труд — комментарий к К. в 6 томах (на узбек. яз.), заверченный в 1984 г., можно считать ответом на сочинения идеологов исламского радикализма. Он остается пока неопубликованным.

В шиитском исламе новые идеологические концепции активно разрабатывались, в частности, в трудах Али Шариати (1933–1977), одного из предтеч иран. революции, таинственным образом убитого в Лондоне. Экзегетику имама Хомейни (1902–1989), как и шиитскую экзегетику в целом, характеризуют 2 принципиальных подхода. Это политизированность, постоянное соотнесение К. и совр. реалий и внимание к символическо-аллегорическим, мистическим аспектам толкования.

Вышедший в 1963 г. «Большой тафсир» движения «Ахмадия» в 5 томах претендует на роль своеобразной энциклопедии и опирается не только на традиционные источники и труды основателя движения пророка и чудотворца Мирзы Гулама Ахмада (ок. 1839–1908), объявившего себя воплощением мусульм. махди, христ. мессии и Кришны индуистов. При подготовке тафсира использовались крупнейшие энциклопедии, работы зап. ориенталистов (напр., Э. Ж. Ренана, Э. М. Уэрри, А. Минганы, Ф. Хитти), социологов, философов и историков (напр., Т. Карлейля, З. Фрейда, А. Тойнби).

Несмотря на резко отрицательное отношение виднейших совр. экзегетов, продолжает развиваться т. н. научное истолкование К. (ат-тафсир ал-илми). Для адептов этого направления, таких как тур. инженер Мехмет Шюкрю Сезер, выпустивший в 1965 г. в Анкаре кн. «Положительные науки в Коране», или египтянин Абд ар-Раззак Нуфл, автор соч. «Аллах и современная наука» (Каир, 1957), весь текст К. — это и постоянно звучащее и обновляющееся пророчество о совр. научных достижениях, и криптограмма, посредством которой сообщения об этих достижениях были зашифрованы.

Потребности социально-экономического развития поставили мусульманских богословов и правоведов перед необходимостью нового осмыс-

ления целого ряда традиц. положений ислама. Новые по содержанию явления нередко стали трактоваться как продолжение и развитие мусульманской традиции. Идеи и установления К., в частности запрет на «ростовщический процент» (риба), широко используются в работах исламских социологов и экономистов, напр. для обоснования т. н. таухидной экономики.

В русле социального подхода к К. работал живший в США ученый пакистанского происхождения Фазлур Рахман (1919–1988). Для него К. — это прежде всего «руководство» по организации социально-политической жизни общества.

Новое звучание символика, притчи, сказания К. обретают в произведениях арабской художественной литературы, напр. в романе лауреата Нобелевской премии по лит-ре Нагиба Махфуза (1911–2006), озаглавленном «Дети нашего квартала». По существу это тоже своеобразный «аллегорический комментарий» к К.

Анализ совр. мусульманской экзегетики показывает, что границы между «прогрессивным» и «консервативным», между «актуальным» и «устаревшим» смещаются. Сегодня можно, напр., говорить о «феминистском» толковании К. (Р. Хассан, А. Вадуд, Ф. Мернисси, Л. Ахмед). Идеи и понятия К. насыщаются новым содержанием, переосмысливаются в соответствии с новыми потребностями и запросами. Исследования показывают, что тексты важнейших тафсиров объединены не только базовым пластом материала, переходящего из работы в работу, но и сложной системой взаимосвязей: они полемизируют, уточняют и продолжают друг друга.

Ислам возник как синтез целого комплекса религ. идей и представлений, издревле бытовавших и проникавших в Аравию во времена пророка. Выйдя за пределы Аравии, ислам развивался и обогащался благодаря способности «абсорбировать» важные элементы религ. и культурного наследия народов Ближ. и Ср. Востока, Сев. Африки, Центр. Азии. Благодаря этому он стал многоликим, что позволило ему уже в период резкого ослабления мусульм. государств легко распространиться на Дальн. Востоке вплоть до Индонезии и осуществлять активную экспансию в Африку и среди чернокожего населения США.



На протяжении всей истории ислама внутри него шла активная борьба за выбор путей развития, и комментарии к К. естественным образом отражали все перипетии этой борьбы. В этом отношении в наст. время ничего нового не происходит. Внутри ислама идет острое соперничество 2 направлений — радикального, имеющего целью развитие через конфликт с остальным миром, и умеренного, эволюционного, предполагающего развитие через мировое разделение труда при использовании ресурсов (в первую очередь нефтегазовых) преимуществ мира ислама. Как и прежде, в этой борьбе применяются все возможные методы — от военно-террористических до идеологических, тексты К. активно используются обеими сторонами. История свидетельствует, что ислам умел, и часто весьма радикально, подавлять «крайние» движения внутри себя.

К. в Зап. Европе. Начиная со 2-й пол. VII—VIII в. ислам стал неотъемлемой частью истории народов как Западной, так и Вост. Европы (Испания, о-ва Средиземноморья, Балканы, мусульм. анклав в Прибалтике, Хазария, Волжская Булгария, часть золотоордынских земель, Сев. Причерноморье, Крым, Сев. Кавказ). Практически одновременно возникли 2 традиции изучения К.—внутри и внеисламская. Успех арабских завоеваний заставил христ. авторов обратиться к К., который, естественно, рассматривался как главный источник информации об исламе в целом. С К. был знаком живший в Сирии и состоявший до пострига на службе у омейядских халифов *Иоанн Дамаскин* († до 754). Он оставил 1-е дошедшее до нас полемическое сочинение об исламе («О ересях»). Вслед умеренной политики, проводившейся при Омейядах в отношении «людей Писания», и убеждения в превосходстве христианства над религией завоевателей-варваров полемика Иоанна Дамаскина не имела еще резкой политико-идеологической направленности. Считая ислам ересью, он оспаривал теологические заблуждения мусульман, к-рые обвиняли христиан в искажении Библии. В то же время обращенные в ислам представители покоренных арабами народов внесли в изучение и истолкование К. свою научную традицию. Совр. исследования показали, что в Византии существовал

греч. перевод К., нижняя временная граница возникновения к-рого относится к нач. IX в. Переводчиком был, по всей видимости, билингва араб. происхождения из лат. областей империи. Антимусульм. трактаты сир. полемистов (напр., яковитского еп. Дионисия бар Салиби (ум. в 1171)) включали подлинные или мнимые фрагменты К. в переводе на сир. язык. Значительное число сохранившихся рукописей еврейско-араб. богословских сочинений, фрагментов рукописей К., выполненных на евр. языке, иудейских полемических сочинений позволяет говорить о широком ознакомлении с К. и его изучении в иудейской среде.

Резкое увеличение числа переводов арабоязычных сочинений, последовавшее после захвата в 1085 г. Толедо христианами, отражало рост интереса европейцев к достижениям арабо-мусульм. культуры. Появились люди, способные осуществить эти переводы на уровне требований эпохи. Англичанин Роберт из Кеттона (впосл. архидиакон Памплонны) и Герман Далматийский занимались в Испании переводом араб. сочинений по астрологии и метеорологии. Европа готовилась ко 2-му крестовому походу, и ок. 1142 г. по указанию Петра Достопочтенного, аббата мон-ря Ключи, они осуществили при помощи «сарацина Магомета» 1-й перевод К. на латинский язык (*Lex Mahumet pseudoprophete*). В 1209–1210 гг. Марком Толедским по заказу архиеп. Родриго Хименеса де Рады (ок. 1170/80–1247) был осуществлен 2-й лат. перевод К. Заказ преследовал актуальные политические и миссионерские цели и помимо К. включал перевод ряда сочинений Мухаммада ибн Тумарта (ум. ок. 1130). В отличие от Роберта из Кеттона и его помощников, которые в соответствии с представлениями о характере работы переводчика стремились исправить «варварский», по их мнению, текст оригинала и из 114 сур сделали 124, Марк Толедский старался переводить буквально и в сложных случаях оставлял перевод смутным, нежели дописывал текст. Марк в своем переводе сохранил и названия сур, опущенные Робертом из Кеттона. Перевод Марка, превосходивший труд его предшественников, остался неизданным и долгое время не был оценен ни теологами, ни историками. В целом раннелат. переводы — это пересказы,

переложения текста, выполненные с целью доказать несостоятельность претензий мусульман на обладание божественным откровением. При этом христ. «опровержения» часто основывались на ошибочном понимании текста.

Если христ. авторы активно использовали «диавольский закон» и «учебник насилия» в антимусульм. полемике, то мусульм. авторы привлекали в полемических целях священные книги христиан. При этом уровень знания мусульм. авторами библейских текстов был значительно выше уровня их оппонентов в изучении К. Священные книги христиан и иудеев — «людей Писания» — рассматривались в исламе как ниспосланные Богом, хотя и искаженные людьми, и были наряду с другими источниками толкования К. Принципиальное различие заключалось в том, что если для общественного сознания христ. Европы было характерно неприятие ислама как такового, то для мусульман иудаизм и христианство — лишь ступени на пути человечества к истине, возвращенной К.

Падение в 1453 г. К-поля и резкое усиление опасности со стороны турков совпало с торжеством идей Ренессанса и ростом интереса к соседней культуре. *Николай Кузанский* (1401–1464) рекомендовал читать и изучать К., «чтобы открыть в нем скрытые евангельские истины». Его друг, *Иоанн из Сеговии* (ок. 1395–1458), осуждал искажение образа ислама, основанное во многом на переводе К. Роберта из Кеттона. В 1456 г. в мон-ре Этон в Савойе при помощи факиха Исы ибн Джабира он попытался перевести К. на лат. и кастильский языки и выбрать из текста К. отрывки, которые могли бы быть приняты христианами. Так впервые была предложена идея христианомусульм. диалога. Интерес к вост. мудрости и каббалистике, господствовавший среди итал. гуманистов, в первую очередь среди последователей Дж. Пико делла Мирандолы (1463–1494), чье соч. «Девятьсот тезисов» было осуждено папской курией, привел к созданию еще одного лат. перевода К. Его, будучи в Испании в 1518 г., заказал Иоганну Габриелю Терроленсису кард. Эджидио да Витербо, поклонник идей Пико делла Мирандолы. Предполагают, что ряд исправлений этого перевода принадлежит Льву Африканскому. Сохра-





нились 2 рукописи этого перевода (в Кембридже и в Милане), к-рый так и остался неизданным. Переводами Роберта из Кеттона и Германа Далматийского на протяжении 600 лет пользовались христианские философы, теологи и полемисты.

XV–XVII века — время Реформации и кровопролитных войн европейцев с Османской империей, которой в 1-й пол. XVI в. удалось максимально расширить свои владения в Европе. Осада Вены потрясла европейцев едва ли не так же, как падение К-поля в 1453 г. Европ. торговля все более доминирует в Средиземноморье. На этом фоне было осуществлено 1-е европейское издание арабского текста К. (Венеция, 1537–1538), предпринятое Паганино Паганини с коммерческими целями. Многочисленные ошибки, вызванные некомпетентностью издателей, вынудили их вскоре уничтожить тираж.

В этот период инициатива в полемической борьбе с исламом и в его изучении переходит к протестант. теологам и публицистам. Почти весь «Корпус Ключи», или «Толедский сборник» («Corpus Toletanum», «Collectio Toletana»), включая перевод К., а также еще ряд антиислам. полемических трактатов и историко-географических трудов о Турции опубликовал Теодор Библиандер (1504/09–1564). Эта своеобразная энциклопедия по исламу и османской Турции вышла в 1543 г. в Базеле, для которого была характерна атмосфера религ. и культурной терпимости. Публикация сопровождалась вводными статьями Мартина Лютера и его сподвижника Филиппа Меланхтона. Среди приложений к ней была эпистола папы Римского Пия II (1458–1464) к турецкому султану Мехмеду II с призывом принять христианство. Несмотря на полемический характер издания Библиандера, сам он отмечал роль ислама в великом деле распространения единобожия среди язычников. Т. о., первые печатные издания араб. текста и перевода К. в Европе появились спустя лишь 14 и 27 лет после 1-го печатного издания греч. текста НЗ, осуществленного в 1516 г. Эразмом Роттердамским в Базеле.

Через 4 года после выхода в свет базельского издания в Венеции была опубликована анонимная итальянская версия книги, переведенная, согласно титулу, «прямо с арабского», но в действительности повто-

ряющая издание Библиандера. Публикацию книги осуществил издатель-гуманист Андреа Арривабене. Однако в 1554 г. венецианская инквизиция запретила чтение К. В 1-й пол. XVII в. публикуются немецкая, переведенная с итальянского С. Швайггером (1551–1622), и голландская, принадлежащая анонимному автору, версии издания. Последняя была переиздана в 1659 и 1664 гг., когда, несмотря на поражение турок при Сен-Готарде, страх османской экспансии был резко усилен апокалиптическими настроениями, связанными с приближением «диавольского» 1666 г. Появлялись все новые издания и лат. оригинала, и переводов. В Европе существовала и традиция мусульманских переводов. Сохранились рукописные фрагменты перевода текста К. на мусульмано-испанский (алхамиадо), XVI в., белорусско-польские переводы в араб. графике, выполненные в татарской среде в XV–XVII вв. Возможно, подобные переводы делались и на Сицилии.

В течение долгих лет идеологическая жизнь Европы была окрашена в цвета внутреннего конфликта между католицизмом и Реформацией. Каждая из сторон стремилась доказать свое «правовереие», и во взаимной полемике против «турко-папизма» или «кальвино-туркизма» часто звучали обвинения в «похожести на ислам». 15 апр. 1521 г. Сорбонна осудила 95 тезисов Лютера, назвав их сочинением «более порочным, чем Коран». Для протестант. оппонентов Мухаммад и папа Римский были «2 головами Антихриста». Обратной стороной взаимной нетерпимости стал рост антиислам. пропаганды.

В условиях Контрреформации, охватившей Италию в 1557 г., папская курия опубликовала «Индекс запрещенных книг», куда попал не только К., но и крупнейшие произведения писателей Возрождения. Следующий шаг в изучении и переводе К. был сделан в могущественной и терпимой по отношению к гугенотам Франции. В 1647 г. в Париже был опубликован франц. перевод К., выполненный дипломатом и востоковедом А. дю Риэ (L'Alcoran de Mahomet / Transl. A. Du Ryer. P., 1647). За короткий срок труд дю Риэ выдержал по меньшей мере 5 переизданий в Париже и Амстердаме и впоследствии был переведен в Ан-

глии (1649), Голландии (1698), несколько позднее — в Германии и, наконец, в России (1716). Ответом Ватикана было принятие при папе Александре VII (1655–1667) собором рим. цензоров офиц. запрета на издание и перевод К. Однако к моменту появления в 1694 г. арабского текста сочинения «лжепророка Магомета», опубликованного протестант. теологом и ориенталистом А. Хинкельманом (Al-Coranus sive Lex Islamitica Muhammedis, Filii Abdallae, Pseudoprophetae, ad optimum Codicum Fidem edita ex museo A. Hinckelm. Hamburg, 1694), в Ватикане была осознана бесперспективность запрета, отдававшего протестантам приоритет в антиислам. пропаганде.

В 1698 г. в Падуе духовник папы Иннокентия XI Лудовико Мараччи опубликовал латинский перевод и основанный на сравнении неск. рукописей араб. текст К. (за араб. текстом, произвольно разделенным на небольшие фрагменты, следовал перевод с комментариями и отрывками араб. тафсиров также в оригинале и с лат. пер., затем следовало опровержение (Alcorani textus universus / Ed. L. Marracci. Patavii, 1698)). Уровень перевода был выше прежних, но форма препятствовала его распространению. С появлением издания Мараччи казалось, что папский престол сумел восстановить первенство в изучении и опровержении ислама. Однако нем. протестант Кристиан Райнессиус (1668–1752), выпустив удобное издание, включившее лишь текст перевода Мараччи, и снабдив его своим удачным предисловием, вновь вернул инициативу в руки протестант. ученых. За трудом Мараччи последовали новые переводы К. на европ. языки.

Эпоха Просвещения, отмеченная интересом к экзотике, огромным успехом Антуана Галлана (1646–1715), 1-го переводчика «Тысячи и одной ночи», походом Наполеона в Египет и резкими выступлениями против религиозной нетерпимости, способствовала росту интереса к мусульманской культуре. Вольтер пишет знаменитую трагедию «Фанатизм, или Пророк Магомет», где, говоря о Мекке, имеет в виду Рим. И. В. Гёте создает «Западно-восточный диван» и под влиянием «Жизни Магомета» Ж. Ганье (1732) задумывает драму, где основатель ислама выступает уже как философ-пантеист.





В Англии, бывшей инициатором просветительского движения, адвокат Дж. Сейл (1697–1736) публикует англ. перевод К., основанный гл. обр. на комментариях аль-Байдави, ас-Суьоти (*Sale J.* «The Koran, commonly called the Alkoran of Mohammed: With... a preliminary discourse» (L., 1734)), аз-Замахшари и др. авторов. Этот перевод и «Предварительные замечания» к нему на долгие годы определили уровень изучения и понимания К. в Европе. Он был переведен на нем. (1746), франц. (1770) и русский (1792) языки. В «Предварительных замечаниях» Сейл на основании доступных в то время материалов пытался описать феномен ислама, возникшего в языческой Аравии, которая испытывала религ. влияния извне. С помощью трудов Сейла с К. познакомился Вольтер.

Ослабление Порты привело к постепенному отходу от идентификации ислама с Османской империей. Полемические элементы в сочинениях европейских авторов все более стали уступать научным представлениям об исламе. Ставший «безопасным» интерес к исламу нашел своеобразное отражение в появлении сочинений, в которых критика явлений в религиозно-философской или культурной жизни Европы давалась с «точки зрения турка» или «устаи перса». В это время в Европе публиковались и апологетические сочинения, направленные против офиц. католицизма: ислам рассматривался как самая рациональная из религий, в наибольшей степени соответствовавшая деизму идеологов Просвещения. В публицистических работах др. ряда критика ислама часто продолжали метить в католицизм. В основе появившихся светских переводов К. лежало желание не опровергнуть, а понять ислам. К. Э. Савари (*Le Coran / Éd. C. Savary. P., 1783. 2t*) сделал перевод К. в «романтическом духе». Представители романтизма, стремясь освободиться от духа «Энциклопедии» Д. Дидро и Ж. Л. Д'Аламбера и др., обратились к древности, библейской истории, крестовым походам, Востоку. В политическом плане это было связано с идеологией франц. Реставрации. Появление идеологии колониализма находит параллель в востоковедении, где все более укреплялась тенденция европоцентризма. Французский перевод К., выполнен-

ный А. де Бибершайном-Казимирским, был создан в эпоху, когда экспансия Франции в Алжир потребовала более точной информации об исламе. Этот перевод стал выдающимся достижением франц. арабистики. Популярный 4-томный комментарий к К. Уэрри (*A Comprehensive Commentary on the Qurān / Ed. E. M. Wherry. L., 1882–1886*) отражал соответствующую инд. традицию, наиболее важную в свете колониальных интересов брит. короны. В этот же ряд нужно поместить рус. переводы Д. Н. Богуславского и Г. С. Саблукова.

Становление во 2-й пол. XVIII в. в Германии задач и методов классической филологии, оказавших огромное влияние на все отрасли филологической науки, и успехи нем. библеистики обусловили сложившийся к XIX в. приоритет нем. ученых в исследовании К. Г. Флюгель опубликовал сначала заново выверенный текст К. (1834), а потом и конкорданс к нему (1842); эти труды не потеряли своего значения до сер. XX в. В Германии активно развивалось и практическое, и академическое направление востоковедения. Здесь работали Т. Нёльдеке (1836–1930) и плеяда его учеников, вклад к-рых в изучение К. трудно переоценить.

Достижения коранистики XIX в., появление множества переводов и исследований постепенно сделали К. естественной частью европ. философской и научной мысли. Так, О. Шпенглер (1880–1936) в «Закате Европы», опубликованном сразу после первой мировой войны, в главе, посвященной магической культуре, пишет о К. как о прототипе магической книги, опираясь при этом в первую очередь на достижения нем. ориенталистов. В 1927 г. Г. Бергштрессер и А. Джеффри совместно разработали план не реализованного до наст. времени критического издания текста К., ибо издание текста К., осуществленное Флюгелем, выявило всю сложность текстологических проблем.

Стимулом к новому изучению структуры и хронологии текста К. стала для Р. Белла работа над монографией «Возникновение ислама в его христианском окружении» (*Bell R. The Origins of Yslam in its Christian enviroment. L., 1926*). Белл впервые посмотрел на композицию К. в связи с проповедничес-

кой деятельностью Мухаммада. Переводы К., сделанные до Белла, по большей части восходили к мусульманской традиции и воспроизводили поэтому понимание К., характерное для эпохи и социально-культурного окружения того или иного мусульманского экзегета или группы авторов. Белл, И. Ю. Крачковский (1883–1951), Р. Блашер (1900–1973) и Р. Парет (1901–1983) в разных странах, но практически одновременно приступили к осуществлению перевода К. на основании оригинальных научных разработок.

После второй мировой войны исследования и переводы К. связаны со стремлением объяснять К. посредством самого К. и с осознанием важности привлечения к анализу его текста доисламских и современных памятнику языковых материалов. Среди английских переводов наибольшей известностью пользуется работа А. Дж. Арберри (*The Koran Interpreted / Transl. A. J. Arberry. L., 1955. 2 vol.*). Указатель к нему сделал Х. Кассис (1983), а краткий комментарий написал У. М. Уотт (1967), также занимающий одно из ведущих мест среди исследователей ислама в сер. XX в. Ему принадлежит наиболее авторитетная 2-томная монография о Мухаммаде и серия работ по истории ислама и К. Задачи христианско-мусульманского диалога привели, особенно после II Ватиканского Собора (1962–1965), к появлению множества работ как европ., так и мусульм. авторов, в большинстве посвященных сравнительному анализу библейских и коранических легенд и установлений. Об интересе англикан. Церкви к исламу и К. можно судить по публикациям еп. К. Крага «*The Call of the Minareth*» (N. Y., 1956); «*Counsels in Contemporary Yslam*» (Edinb., 1965); «*The House of Yslam*» (Belmont (Calif.), 1969), etc. В этом отношении примечателен факт совместного перевода, предпринятого с целью улучшения отношений между европ. общиной и мусульм. населением Сев. Африки христианином О. Песлем и мусульманином А. Тиджани. Этот перевод переиздавался неск. раз и остается популярным до наст. времени. Т. о., мусульм. традиция изучения К., не прерывавшаяся в Европе, получает сегодня новое развитие.

Отражением взаимной нетерпимости и непонимания стала полемика вокруг романа Салмана Рушди



«Сатанинские стихи». Скандальный роман, вышедший в свет в 1988 г., вызвал не только самые разнообразные отклики, но и знаменитую фатву Хомейни. В наст. время К. переведен на большинство языков Европы, Азии, нек-рые африкан. языки, что связано не столько с развитием коранистики, сколько с ростом ислам. пропаганды. Полных и частичных переводов опубликовано уже ок. 250.

К. в России. Архивные материалы свидетельствуют о том, что К. находился в личных б-ках рус. царей (Иоанна IV Грозного, Екатерины Великой, Петра I). Судьба публикаций, переводов и редких рукописей К. также часто была связана с личными решениями верховных правителей России. Первое знакомство русских с исламом было следствием торговых и дипломатических контактов с Волжской Булгарией, Хорезмом, Дербентом, Мавераннахром. К сер. XIII в. бóльшая часть рус. земля была включена в сферу политического, идеологического и культурного влияния Золотой Орды, где к тому времени позиции ислама были очень сильны, а полная исламизация была завершена веком позже.

В послеордынский период мн. обычаи и порядки, восходящие к ислам. прототипам, еще значительное время продолжали играть заметную роль в жизненном укладе России.

При этом, однако, идеологической опорой было признано визант. духовное наследие, а Москва объявлялась Третьим Римом, занявшим место поруганного неверными Царьграда. Курс на конфессиональную унификацию подданных Русского гос-ва на долгое время предопределил преобладание жанра полемической религиозно-политической публицистики в качестве основного в корпусе русскоязычной лит-ры о К. и об исламе в целом. Но постепенное присоединение после взятия Казани, в 1552 г. все большего числа территорий с мусульм. населением и необходимость обеспечения его лояльности требовали как объективной информации о религ. верованиях и традициях, так и уважения к ним. История изучения и переводов К. в России неразрывно связана с этими тенденциями.

Долгое время основным источником сведений об исламе и о К. служили в России переводы с греч., лат., польск. языков антимусульманских религиозно-философских трактатов

и исторических трудов. В течение неск. столетий именно взятые из этих сочинений искаженные сведения о К. и пророке Мухаммаде, об основных догматах ислама заполняли исторические, историко-лит., популярные труды на русском языке, которые в целом были пронизаны религиозной нетерпимостью. Антиисламские памфлеты служили идеологическим обоснованием борьбы с Великой Портой и ее вассалами. Таковы сочинения Максима Грека «Ответы христианам противу агарян, хулящих нашу православную веру христианскую», «Слово обличительно на агарянску прелесть...».

В работах его ученика Андрея Курбского (1528–1583) и современника последнего И. С. Пересветова проявилась уже бóльшая осведомленность об исламе. В нек-рой степени их воззрения сближались со взглядами таких западноевроп. теологов и публицистов, как Николай Кузанский (1401–1464) и Иоанн из Сеговии (1400–1458). Жизнь и деятельность Курбского и Пересветова были связаны с зап. областями Руси и Великого княжества Литовского, где в XV–XVII вв. был осуществлен и 1-й перевод К. с араб. языка на славянский, а именно на белорус. язык. Перевод был выполнен в среде татар, состоявших на службе литов. князей. Типологической параллелью этому переводу может служить современный ему перевод К. на мусульманоиспанский (алхамиадо). Все больше татар переходило на русскую службу. В описи архива Посольского приказа, составленной в 60-х гг. XVI в., при царе Иоанне IV Грозном, упомянут «куран татарский, на чом приводят татар к шерти» (т. е. к присяге).

Постоянно возникавшие конфликты с мусульманскими соседями диктовали жесткие идеологические установки: в указе от 1681 г., принятом царем Феодором Алексеевичем, нетерпимое отношение к исламу приобретает характер гос. политики. Именно к этому времени относится написание 1-го в России сочинения, посвященного К. В 1683 г. в Чернигове был напечатан составленный на польском языке ректором Киево-Могилянской коллегии Иоанником (Галятковским; † 1688) трактат «Alkorań Machometów: Nauka heretycka u żydovska u pogańska paręlniony: Od Koheletha Chrystusowego rozproszony u zgładzony». Книга была посвящена царям Иоан-

ну V и Петру, буд. императору России. В этой связи был заказан ее рус. перевод, выполненный дважды: анонимным автором и переводчиком Посольского приказа С. И. Гадзеловским.

Первые инициативы по научному изучению, переводу и распространению К. в России принадлежат Петру I: по его приказу в 1716 г. в С.-Петербурге был напечатан 1-й перевод К. на русский язык, выполненный неизвестным переводчиком (приписывался Д. К. Кантемиру или П. В. Постникову) с франц. перевода А. дю Рие. Неск. годами позднее труд дю Рие был переведен на рус. язык еще раз Постниковым (кон. XVII – 1-я треть XVIII в.), врачом, философом и дипломатом (дипломатический агент в Париже в 1702–1710), доктором Падуанского ун-та. Этот более точный перевод сохранился в 2 рукописях. Нуждаясь в более подробной информации о предмете, Петр I поручил молдав. господарю кн. Дмитрию Кантемиру (1673–1723), члену Берлинской АН, который после пребывания в Турции в юности в качестве заложника хорошо знал ислам и восточные языки, составить подробное изложение содержания К. и жизнеописание Мухаммада. Перевод с латыни сочинения Кантемира «Книга Систима, или Состояние Мухаммеданския религии» был опубликован в С.-Петербурге в 1722 г.

Новый период в истории К. в России связан с правлением Екатерины II. Победы в войнах с Турцией, окончательное присоединение Крыма (1783) и др. областей с мусульм. населением потребовали срочных мер по организации управления и умиротворению населения. Манифест от 17 марта 1775 г. «О высочайше дарованных разным сословиям милостях по случаю заключения мира с Портою Оттоманскою» и грамота о веротерпимости от 1785 г. содержали положения, обеспечивавшие и регулировавшие права мусульман на территории империи. По указу Екатерины II в 1787 г. в частной «Азиатской типографии» в С.-Петербурге впервые в России был напечатан полный араб. текст К. для бесплатной раздачи «киргизцам». Это издание отличалось от европейских прежде всего тем, что носило мусульм. характер: текст к печати подготовил и снабдил подробными комментариями мулла Осман Исмаил.



По его рисункам был отлит и специальный шрифт для издания. Факт публикации К. в России активно использовался Екатериной во внешней политике, в частности в ходе войны с Турцией, дал императрице возможность показать себя покровительницей ислама. В 1801–1802 гг. араб. шрифт типографии АН был передан в Казань, где за год до того по просьбе казанских татар при Казанской гимназии была учреждена «Азиатская типография». Здесь вышло из печати издание К., помеченное 1801 г. и очень близкое по внешнему виду к С.-Петербургскому К. Экземпляры именно этого издания, так же как и последующие его перепечатки, получили наименование «казанские Кораны». Проект Екатерины Великой по публикации и распространению К. смог получить такое продолжение благодаря особому стечению исторических обстоятельств. К сер. XIX в. не только Казань, главный центр российского мусульманства, но и Бахчисарай, Оренбург, Баку, Уфа, Троицк стали важными исламскими культурными центрами, не уступающими по ряду направлений Стамбулу, Каиру или Бейруту. Этому способствовали промышленный рост, высокий уровень образованности коренного населения, идеи религиозно-политического возрождения, охватившие самые широкие массы, влияние рус. культуры. Продукция казанских типографий была одним из основных товаров на книжных рынках Бухары, Самарканда, Ташкента. К., отпечатанные в Казани, можно было встретить в Иране, Афганистане, Индии, Аравии. Почти одновременно с К., изданным по инициативе Екатерины II, были опубликованы 2 новых его перевода, сыгравшие заметную роль в культурной жизни России. Автором перевода, сделанного в 1790 г. опять с франц. перевода дю Рие, был рус. литератор М. И. Верёвкин, 1-й директор Казанской гимназии. Два года спустя в С.-Петербурге появился перевод К., выполненный поэтом А. В. Колмаковым († 1804), на этот раз с англ. перевода Сейла, отразившего новый уровень европ. ориенталистики. Колмаков — профессиональный переводчик с английского, служил в Адмиралтейской коллегии, занимаясь по службе в основном техническим переводом. Вне службы он переводил англ. прозу и писал стихи, выпустив в 1791 г. собствен-

ный сборник. Перевод Верёвкина сыграл важную роль в истории русской лит-ры. Именно этот перевод вдохновил А. С. Пушкина на создание в 1824 г. поэтического переложения фрагментов 33 сур — знаменитых «Подражаний Корану». Интерес Пушкина к К. во многом связан с противоречивыми тенденциями в оценке ислама европ. романтиками. Стихи Пушкина способствовали заметному росту интереса к К. самых широких кругов рус. читателей. К. интересовались знаменитые рус. писатели и философы П. Я. Чаадаев, Л. Н. Толстой, Вл. С. Соловьёв. Рус. лит. журналы охотно печатали «коранические стихи» молодых поэтов. Среди них были П. П. Манассеин, Л. А. Якубович и поэт и переводчик Н. П. Греков. Дань образам К. отдал А. Г. Ротчев, бывший управляющий «столицей русской Америки» — фортом Росс, основатель в Ташкенте газ. «Туркестанские ведомости». Прекрасный переводчик вост. поэзии М. И. Михайлов опубликовал фрагменты К. в стихотворном переводе. Тематикой, связанным с К. и мусульм. Востоком, посвящены стихотворения рус. поэта-лирика Я. П. Полонского, входившего в круг авторов петербургского ж. «Современник».

В 1859 г. на средства, предоставленные членом Синода РПЦ митр. Новгородским и С.-Петербургским Григорием (Постниковым) (с тем, чтобы часть экземпляров была передана в Казанскую ДА, где стараниями владыки было открыто отд-ние вост. языков), был издан «Полный конкорданс Корана, или Ключ ко всем словам и выражениям его текстов для руководства к исследованию религиозных, юридических, исторических и литературных начал сей книги». Труд принадлежал перу мирзы Мухаммада Али (Александра Касимовича) Казем-Бека. Его работы по языкознанию, истории, философии, юриспруденции, лит-ре мусульманского Востока принесли ему не только всероссийскую, но и европ. славу.

В 1864 г. был опубликован последний русский перевод К., выполненный К. Николаевым не с оригинала, а с франц. перевода известного востоковеда и дипломата А. де Бибершайна-Казимирского, сохранивший популярность во Франции до 20-х гг. XX в. Перевод Николаева, связанного с кружком славянофилов, обладал высокими лит. достоинствами. Этот труд, избавивший читате-

лей от необходимости обращаться к старым трудночитаемым переводам, выдержал до 1917 г. 5 изданий и был переиздан в 1998 г. в Казахстане в подарочном варианте, в честь перенесения столицы Казахстана из Алматы (Алма-Аты) в Астану. С этим текстом связаны «коранические стихи» К. Д. Бальмонта и ориентальные мотивы в творчестве И. А. Бунина.

Важную роль в истории изучения К. в России сыграли коллекции рукописей и фрагментов К. Они начали формироваться вместе с основанием в С.-Петербурге Публичной б-ки (1795, ныне Российская национальная б-ка) и Азиатского музея АН (1818, ныне Ин-т восточных рукописей РАН). За годы активной собирательской деятельности здесь возникли коллекции К., являющиеся крупнейшими в России и одними из крупнейших в Европе.

В 1869 г. в Публичную б-ку туркестанским генерал-губернатором К. П. фон Кауфманом был передан т. н. Коран Османа, или «Самаркандский куфический Коран», принадлежавший мечети Ходжа-Ахрар в Самарканде, — один из наиболее выдающихся экземпляров К. в мире. Ученик основателя школы рус арабистики В. Р. Розена А. Ф. Шебуни, подробно проанализировавший и описавший этот список, установил его ближневосточное происхождение (предположительно Ирак) и время создания (II в. хиджры). Эта работа во многом предвосхитила сформулированные лишь через четверть века идеи Бергштрессера и Джеффри о необходимости планового изучения и описания ранних списков К.

В 1905 г. в С.-Петербурге факсимиле с прорисовки этой рукописи было опубликовано С. И. Писаревым в виде полноразмерного фолианта. На протяжении неск. лет это издание было популярным дипломатическим подарком российского правительства на мусульм. Востоке (его получили правители Турции, Ирана, Афганистана, Бухары). Одна из копий была преподнесена имп. Николаю II.

Огромной удачей стало приобретение в 1937 г. Ин-том востоковедения у наследницы И. Г. Нофалы, выходца из Триполи (Ливан), профессора араб. языка и мусульм. права в Учебном отд-нии вост. языков МИД, значительного фрагмента рукописи К., выполненного почерком хиджази (ок. 40% текста).



В кон. 50-х — нач. 60-х гг. XIX в. Россия, сломив долгое сопротивление горцев, окончательно завоевала Сев. Кавказ. Судьба Богуславского, 1-го рус. переводчика К. непосредственно с первоисточника (перевод завершен в 1871), оказалась связанной с легендарной личностью имама Шамиля, вождя горцев Сев. Кавказа. Богуславский, вольнослушатель Восточного фак-та С.-Петербургского ун-та, 1-й пристав при Шамиле в С.-Петербурге и Калуге, многие годы служил драгоманом рус. посольства в К-поле. Его перевод отличался высокой точностью и лит. достоинствами, однако после публикации в 1878 г. в Казани перевода Саблукова он решил отказаться от издания своей работы. Перевод Саблукова стал важнейшим достижением т. н. казанской школы исламоведения, связанной с православной миссионерской деятельностью. Помимо перевода Саблуков в 1879 г. выпустил «Приложение» — в то время лучший указатель к К. в Европе. В 1884 г., после смерти автора, был опубликован и его обзорный труд о К. Перевод Саблукова был многократно переиздан и вплоть до 1961 г. удовлетворял нужды науки. Переводы XIX в. по большей части восходили к мусульм. традиции и воспроизводили понимание К., характерное для эпохи и социально-культурного окружения того или иного мусульм. экзегета или группы авторов. Если говорить о рус. переводах, то труд Саблукова был основан на сочинениях, популярных в татар. среде, работа Богуславского — гл. обр. на тур. соч. «Тафсир ал-мавакиб» Исмаила Фаруха (ум. в 1840), в свою очередь использовавшего в качестве основы персид. «Тафсир-и Хусайни» Камала ад-Дина Хусейна ибн Али Ваиза аль-Кашифи (ум. в 1505). Такой подход диктовался во многом практическими потребностями и запросами эпохи. Перевод Саблукова возник из-за необходимости иметь адекватное представление о «татарском исламе», что было исключительно важно для успеха миссионерской деятельности. Труд ген. Богуславского, на протяжении многих лет связанного с проведением внешней политики России на Востоке, был попыткой передать понимание священной книги ислама у мусульманских соседей России (ср. упомянутые выше работы Уэрри и Биберштайна-Казимирского).

2-я пол. XIX в. — период резкого усиления влияния России на Ср. Востоке и в Центр. Азии: в 60–70-х гг. XVIII в. к России был присоединен Туркестанский край. В состав империи влилось многомиллионное мусульм. население, сохранившее структуру отношений в рамках мира ислама и многовековую традицию толкования К.

Неоднократно обновляются как процедура, так и текст судебной (1-я редакция — 1831 г.) и воинской (1-е редакции — 1849–1862 гг.) присяги для мусульман на К., устанавливается процедура присяги мусульманского духовенства.

В XVIII — 1-й трети XIX в. своеобразными «полюсами» движения религиозно-национального возрождения мусульм. народов России, получившего наименование «ислах» (исправление, возрождение), были шайх братства накшбандия ханафитский ученый и поэт Абд ар-Рахим ибн Осман аль-Булгари (1754–1835) и известный татар. богослов и правовед Абд ан-Насир ибн Ибрахим Абу-н-Наср аль-Булгари аль-Курсави (1776/77–1812). Оба были широко известны в Волго-Уральском регионе. Проповедь первого, выступавшего с жестких антихрист. позиций, была проникнута идеями обновления ислама через таклид великих имамов ханафитской школы и с помощью обращения к аскетизму и суфийской этике. Второй, претендуя на иджитihad в правовых вопросах, выступал за очищение ислама от многовековых искажений путем обращения к главнейшим источникам — К. и сунне. Аль-Курсави готовил комментированный перевод К. на язык турки Волго-Уральского региона. Эту работу продолжил его ученик Нугман ибн Сабит ас-Самани.

Разнородное течение за возрождение ислама вылилось в 80-х гг. XIX в. в движение усул-и джадид. Либералы-обновленцы (джадиды) начинали с требований изменения старой системы мусульм. образования, во многом ограничивавшейся заучиванием наизусть К. и ряда др. религ. текстов. Они старались совместить ислам с совр. наукой и просвещением на рус. языке и осознали необходимость реформировать ислам в ответ на вызов европ. цивилизации. Их идеи реформы мусульм. школы быстро нашли себе сторонников не только в России, но и в Турции, Персии,

Индии. В это время из печати выходят неск. татар. переводов-тафсиров.

В работах крупнейших исламских мыслителей того времени, таких как Шигабутдин Марджани (1818–1889), Галимджан Баруди (1857–1921), Исмаил Гаспринский (1851–1914), Бигиев, Атаулла Баязитов (1846–1911), содержатся идеи возрождения ислама, близкие к идеям Саид Ахмад-хана (1817–1898), Джемаль ад-Дина аль-Афгани (1839–1909), Мухаммада Абдо, Рашида Риды. Мусульм. публицисты обращались и к русскоязычному читателю, излагая взгляд на ислам и пути развития мусульманских народов в составе России. Своеобразным ответом на идеи мусульм. возрождения стала кн. «Коран и прогресс: По поводу умственного пробуждения современных российских мусульман» (Ташкент, 1901), принадлежащая публицисту и видному деятелю рус. колониальной администрации в сфере просвещения Н. П. Остроумову, открыто полемизировавшему с Баязитовым, Гаспринским и другими мусульм. публицистами новой волны. В своих работах о К. джадиды пытались опираться не только на сочинения мусульм. авторитетов, но и на достижения современной им рус. и зап. науки о К. И джадиды, и их оппоненты-консерваторы в целом были лояльными гражданами Российского гос-ва. Решительно против существовавшего порядка выступала лишь одна группа — «Воисов божий полк», основанная Багаутдином Ваисовым (1804–1893). Он, находясь под влиянием идей ваххабизма, требовал полного подчинения букве К. и отказа от сношений с гос. властями.

В сознании ведущих представителей татар. интеллигенции вызрела идея необходимости создания нового перевода К. на татар. язык, в основу к-рого легли бы принципы, отличные от тех, что использовались при подготовке прежних переводов-тафсиров. Именно такую цель поставил Бигиев, полагавший это важнейшей культурно-политической задачей. Залогом успеха он мыслил обращение к опыту первых веков ислама, когда мусульм. ученые были свободны от мертвящей традиции. Этот проект, возникший в среде российских мусульман, стал жертвой противостояния джадидов и консерваторов. Перевод был готов в 1911 г., но опубликован лишь в 2010 г. Еще один перевод К. на татарский язык,



принадлежавший мусульм. публицисту-реформатору и педагогу Зие ад-Дину Камалю, так и остался неопубликованным.

Мусульмане были полноправными гражданами России. В 1899 г. К. читался в ходе службы, организованной мусульм. общиной в С.-Петербурге по поводу смерти брата Николая II вел. кн. Георгия Александровича, и при закладке соборной мечети (1910), расположенной неподалеку от усыпальницы членов царской династии Романовых. Одновременно К. становился знаменем многочисленных антирус. выступлений, начавшихся в Ср. Азии в 1916 г. и продолжавшихся в мусульм. районах СССР до 1931 г.

В нач. XX в. появились исследования В. В. Бартольда, И. Ю. Крачковского, А. Е. Крымского, к-рые в целом были посвящены общим для европ. науки проблемам изучения К.

Октябрьская революция 1917 г. усилила центробежные тенденции в мусульм. областях России, где возникли многочисленные «эмираты», «имаматы» и «ханства»; с одной стороны, К. объявили идеологической основой режима, а с другой — с помощью К. попытались вовлечь мусульман в революционную борьбу с целью экспорта коммунистической революции на Восток. Символическим жестом была передача мусульманам в 1918 г. рукописи «Коран Османа», осуществленная по указанию В. И. Ленина. «Москва — это новая Мекка, это — Медина для всех угнетенных» — так было записано в обращении Научной ассоциации востоковедов при ЦИК СССР, опубликованном в 1921 г. Отголоски идей таких деятелей большевистской революции, как М. Х. Султан-Галиев, можно найти в наследии лидера алжирской революции Ахмада ибн Беллы, в трудах, в т. ч. в тафсире, иран. теолога Али Шариати. Сюда же восходит и практика коммунистических партий в араб. странах. В 1920 г. Бигиев написал, по-видимому, 1-е развернутое мусульм. антикоммунистическое соч. «Азбука ислама» (Islamiet Elifbasy. В., 1923), направленное против «Азбуки коммунизма» Н. И. Бухарина.

Начало форсированного строительства социализма в СССР в 1928 г. сопровождалось мощной антирелигиозной кампанией. Наряду с Библией К. попал в составленный под рук. Н. К. Крупской список книг, подле-

жавших изъятию из массовых б-к. В это же время в академических кабинетах продолжалась работа по изучению К. Рассматривая К. как памятник определенной эпохи и среды, акад. Крачковский попытался избежать влияния традиц. толкований и поставил задачу создать адекватный лит. перевод. В 1921–1930 гг. им был осуществлен рабочий перевод текста, комментарии к к-рому дополнялись вплоть до смерти автора. Перевод Крачковского был включен в план публикаций «Всемирной литературы», однако издание было отвергнуто А. А. Ждановым и осталось в рукописи. Этот перевод, опубликованный посмертно в 1963 г. и многократно переиздававшийся с 1986 г., не был подготовлен автором к печати и по существу является публикацией архивных материалов, в ряде случаев имеет форму подстрочника. Тем не менее по характеру подхода к тексту и филологической точности труд Крачковского превосходит не только все русские, но и мн. европ. переводы.

Процесс освобождения от догматического подхода 30–40-х гг. XX в. в советском исламоведении проходил неровно. До нач. 90-х гг. XX в. продолжали активно публиковаться имевшие лишь самое отдаленное отношение к науке работы авторов Л. И. Климовича, А. В. Авксентьева и Р. Р. Мавмонтова, С. И. Джаббарова и др., занимавших воинственно атеистическую позицию.

Новый этап в изучении ислама и К. в СССР на официальном уровне был связан с необходимостью адекватной оценки процессов и событий на Ближ. и Ср. Востоке (мусульм. фундаментализм, иран. революция). В 1980 г. в Ташкенте прошло Всесоюзное совещание, призванное наметить основные направления изучения ислама в СССР в новых условиях. Материалы совещания, опубликованные с грифом «Для служебного пользования», отразили растущую озабоченность как ученых, так и представителей власти уровнем и характером изучения ислама. Результаты совещания и ряд решений, принятых на официальном уровне, позволили подготовить и опубликовать некоторые коллективные работы и монографии, продолжающие русскую академическую традицию. Именно к этому времени восходит начало раскола среди российских мусульман, вызванного во многом рас-

пространением среди верующих ваххабитской литературы на арабском языке, которая составляла основную часть саудовских книжных даров Духовным управлениям и мечетям.

Как за пределами России, так и внутри страны мусульмане расценили перестройку как результат вмешательства божественных сил. Изменение таможенных правил позволило зарубежным единоверцам российских мусульман начать завоз в страну большого количества религ. лит-ры, в первую очередь К. Массовым тиражом были переизданы переводы Крачковского и Саблукова, стало возможным издание перевода Богуславского.

В этот же период вновь были созданы переводы, основанные на мусульм. традиции (М.-Н. О. Османов, Э. Кулиев, перевод «перевода-тафсира», выполненного в ал-Азхаре, Ч. Гусейнов, анонимный перевод движения «Ахмадийя»). Предприняты попытки создания стихотворного перевода (*Шумовский Т. А. Поэтическое изложение Корана*. СПб., 2009). На этом фоне выделяется перевод, выполненный Б. Я. Шидфар, опубликованный в 2012 г. (посмертно).

Исламские пропагандистские центры в Иране, Пакистане, Саудовской Аравии, Турции финансируют издание и распространение на территории России и стран СНГ учебных пособий, переводов на рус. и национальные языки совр. тафсиров, финансируются программы перевода К. на языки народов Ср. Азии, Поволжья и Кавказа. В Россию и страны СНГ продолжают ввозить сотни тысяч экземпляров араб. текста К. для бесплатного распространения среди верующих. В русскоязычном сегменте Интернета можно найти десятки сайтов, представляющих известные переводы К. и комментарии к священному тексту.

В ряде гос-в СНГ и субъектов РФ президенты принимают присягу на К., ставшем одним из символов государственности.

Продолжается научное изучение К., готовятся новые переводы; приоритетной задачей российской науки является реализация замысла Крачковского по подготовке филологически точного, литературно адекватного академического перевода К. с комплексным историко-культурным комментарием и справочным аппаратом.



Ист.: *Саблуков Г. С.* Приложение к переводу Корана. Каз., 1879; *он же.* Сведения о Коране, законоположительной книге могохаммеданского вероучения. Каз., 1884; Самаркандский кувический Коран, по преданию писанный третьим халифом Османом (644–656), изд. при С.-Петербургском Археол. ин-те Успенским В. И. и Писаревым С. И. СПб., 1905; Коран / Пер.: Г. С. Саблуков. Каз., 1907³; *Bell R.* The Origin of Islam in Its Christian Environment. L., 1926; *idem.* The Qur'an / Transl. with a Critical Rearrangement of the Surahs. Edinb., 1937–1939. 2 vol.; *idem.* A Commentary to the Qur'an. Manchester, 1991. 2 vol.; Коран / Пер., коммент.: И. Ю. Крачковский. М., 1963; *Paret R.* Der Koran: Kommentar und Konkordanz. Stuttg., 1971; Ал-Куран ал-карим. Ал-Кахира, 1978 (на араб. яз.); The History of al-Tabari. Albany, 1985–2007. 40 vol.; Коран / Пер., коммент.: Д. Н. Богуславский; публ.: Е. А. Резван, А. Н. Вейраух. СПб., 1995; *Hoyland R. G.* Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam. Princeton, 1997; *Абд аль-Малик бен Хишам.* Жизнеописание пророка Мухаммада, рассказанное со слов аль-Баккайи, со слов Бен Исхака аль-Мутталиба (1-я пол. VIII в.) / Пер. с араб.: Н. А. Гайнуллин. М., 2003; Коран / Пер. на татар.: М. Биги. Каз., 2010; *Ибн Исхак, Ибн Хишам.* Жизнеописание Пророка. Великая битва при Бадре / Пер. с араб. и коммент.: А. Б. Куделин, Д. В. Фролов; подгот. араб. текста, коммент.: М. С. Налич. М., 2009; *ас-Суйути Джалал ад-Дин.* Совершенство в коранических науках / Вводная ст., пер. и коммент.: Д. В. Фролов. М., 2000–2006. 5 вып.

Лит.: *Винников И. Н.* Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии // С. Ф. Ольденбург: К 50-летию науч.-обществ. деятельности. Л., 1934. С. 125–146; *Jeffery A.* The Foreign Vocabulary of the Qur'an. Varoda, 1938; *Лундин А. Г.* Южная Аравия в VI в. М.; Л., 1961. (ППС; Вып. 8(71)); *Baljon J. M. S.* Modern Muslim Koran Interpretation (1880–1960). Leiden, 1961; *Пигулевская Н. В.* Арабы у границ Византии и Ирана в IV–VI вв. М.; Л., 1964; *Пиотровский М. Б.* Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле. М., 1977; *он же.* Пророческое движение в Аравии VII в. // Ислам: Религия, об-во, гос-во. Сб. ст. М., 1984. С. 19–27; *он же.* Юж. Аравия в раннее средневековье: Становление средневековья. об-ва. М., 1985; *он же.* Коранические сказания. М., 1991; *Wansbrough J. E.* Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation. Oxf., 1977; *Kister M. J.* Studies in Jahiliyya and Early Islam. L., 1980; *Негря Л. В.* Общественный строй Сев. и Центр. Аравии в VI–VII вв. М., 1981; *Грязневич П. А.* Развитие ист. сознания арабов (VI–VIII вв.) // Очерки истории арабской культуры V–XV вв. М., 1982. С. 75–155; *Arkoun M.* Lectures du Coran. P., 1982; *Cragg K.* The Pen and the Faith: Eight Modern Muslim Writers and the Qur'an. L., 1985; *Binark I.* World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an: Printed Translations 1515–1980. Istanbul, 1986; *Graham W. A.* Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion. Camb., 1987; Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an / Ed. A. Rippin. Oxf.; N. Y., 1988; *Большаков О. Г.* История Халифата. М., 1989. Т. 1; *Simon R.* Meccan Trade and Islam: Problems of Origin and Structure. Bdpst., 1989; Ислам: Энцикл. словарь. М., 1991; *Déroche Fr.* The Abbasid Tradition: Qur'ans of the

8th to the 10th Cent. AD. N. Y., 1992; *idem.* La Transmission écrite du Coran dans le débuts de l'Islam: Le Codex Parisino-petropolitanus. Boston, 2009; *idem.* Qur'ans of the Umayyads: A First Overview. Leiden; Boston, 2014; *Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* Мусульманская свящ. история: От Адама до Иисуса: Рассказы Корана о посланниках Божиих. М., 1996; *Ушаков В. Д.* Фразеология Корана. М., 1996; The Qur'an as Text / Ed. St. Wild. Leiden; N. Y., 1996; *Lecker M.* Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia. Aldershot, 1998; The Qur'an: Formative Interpretation / Ed. A. Rippin. Aldershot, 1999; *Резван Е. А.* Коран и его толкования: (Тексты, пер., коммент.). СПб., 2000; *он же.* Коран и его мир. СПб., 2001; *он же.* Коран Усмана: Санкт-Петербург, Катта-Лангар, Бухара, Ташкент. СПб., 2004; *он же.* Введение в коранистику. Каз., 2014; Encyclopaedia of the Qur'an. Leiden; Boston; Köln, 2001–2006. 6 vol.; *Rippin A.* The Qur'an and its Interpretative Tradition. Aldershot, 2001; *Zammit M. R.* A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic. Leiden, 2001; *Бланиер Р.* Коран. М., 2005; The Blackwell Companion to the Qur'an Hardcover / Ed. A. Rippin. Malden (MA), 2006; *Уотт У. М.* Мухаммад в Мекке. СПб., 2006; *он же.* Мухаммад в Медине. СПб., 2007; *Кук М.* Коран: Краткое введение. М., 2007; Word of God, Art of Man: The Qur'an and Its Creative Expressions / Ed. F. Suleman. Oxf.; N. Y., 2007; The Qur'an in Its Historical Context / Ed. G. S. Reynolds. L.; N. Y., 2008; Revelation and Falsification: The Kitab al-qira'at of Ahmad b. Muhammad al-Sayyari / Ed., introd., not. E. Kohlberg, M. A. Amir-Moezzi. Leiden; Boston, 2009; The Qur'an in Context: Hist. and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu / Ed. A. Neuwirth, N. Sinai, M. Mar. Leiden; Boston, 2010; Пути Аравии: Археол. сокровища Саудовской Аравии: Кат. выст. / Вступ. ст.: А. И. ал-Габбан, М. Б. Пиотровский. СПб., 2011; *Резван М. Е.* Коран в системе мусульм. магических практик. СПб., 2011; New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in Its Historical Context 2 / Ed. G. S. Reynolds. L.; N. Y., 2011; *Small K. E.* Textual Criticism and Qur'an Manuscripts. Lanham, 2011; *Ходжсон М. Дж. С.* История ислама: Исламская цивилизация от рождения до наших дней / Пер. с англ.: А. Н. Гордиенко, И. В. Матвеева, Н. В. Шевченко. М., 2013; *Надилов И. И.* Ритуалы джахилии в исламе: Из истории религии доисламских арабов Сев. Аравии. СПб., 2014.

Е. А. Резван

КОРБИ́ [лат. Corbeia; франц. Corbie], католич. бенедиктинский мон-рь св. апостолов Петра и Павла (обл. Пикардия, Франция).

Основание К. Вероятно, мон-рь был основан между 657 и 661 гг. на месте галло-римской виллы и христ. ксенодохия (благотворительного учреждения). Его основателями считаются члены королевского дома Меровингов — св. Бальтхильда, вдова Хлодвига II, кор. Нейстрии и Бургундии (638/9–657), и ее малолетний сын Хлотарь III (кор. Нейстрии и Бургундии в 657–673). Земля, на которой была построена обитель, принадлежала Гунтланду, майордо-

му Хлотаря III, а после его смерти в 639 или 641 г. стала частью королевского фиска (MGH. Scr. Mer. T. 2. P. 311, 315). Согласно Житию Бальтхильды (VHL, N 905–907), составленному вскоре после ее кончины, королева обратилась к св. Вальдеберту, аббату мон-ря Луксовий (см. *Люксёй*), с просьбой прислать мон. Теодефреда, которого она пожелала назначить аббатом К. (Vita Balthildis. 7 // MGH. Scr. Mer. T. 2. P. 490–491). В ответ Вальдеберт, заинтересованный в появлении у Луксовия дочерних обителей, прислал группу монахов. Вскоре в К. были построены 2 церкви — во имя апостолов Петра и Павла (главный храм) и во имя св. Стефана. Вероятно, монахи Луксовия привезли в К. рукописи, положив начало книжному собранию мон-ря.

Сохранились 4 дарственные грамоты, изданные в пользу К. членами династии Меровингов — Бальтхильдой и Хлотарем III, а также ее сыновьями Хильдериком II († 675) и Теодорихом III († 691). Согласно одной из грамот, в 664 г. кор. Хлотарь III освободил К. от всех налогов и податей (integra immunitas). Самая ранняя рукопись, в которой содержится текст грамот (Berolin. Phillips. 79 (1776). Fol. 93–128), по мнению ряда исследователей, создана во 2-й трети IX в., по мнению других — между 862 и 880 гг. Анализ композиции текстов и формуляров, а также топографических указаний в описаниях монастырских владений позволяет сделать вывод, что все эти грамоты являются подложными. Их составление датируют либо 3-й четв. IX в. (*Kölzer.* 1998), либо более ранней эпохой *Карла Мартелла* (ок. 688–741) или *Путина Короткого* (714–768) (*Barbier, Morelle.* 2011).

В отличие от королевских грамот привилегия, полученная К. в 664 г. от Бертефрида, еп. Амбианского (Амьенского), является подлинной. Согласно этому документу, епископ отказался от притязаний на собственность монастыря и подтвердил право монахов выбирать аббата без вмешательства епископа, при условии что аббат будет утвержден королем. В обязанности монахов входила молитва за короля и королевство (*Ewig.* 1973). Согласно подложной грамоте об основании К., монахи соблюдали Устав Бенедикта (sub sancta regula), но в грамоте епископа приводится более достоверная

информация — в К. действовало т. н. смешанное Правило святых Бенедикта и Колумбана. Судя по унциальной рукописи эпохи Меровингов, хранившейся в монастырской б-ке (РНБ. F.v.I. 2), в К. использовалось также Правило свт. Василия Великого (совмещение неск. уставов было характерно для меровингского монашества). В К. хранилась также рукопись т. н. Устава Учителя (*Regula Magistri*), созданная в Юж. Италии в VI–VII вв. (Paris. lat. 12205). Вероятно, монахи К. считали этот текст полной или оригинальной версией бенедиктинского устава.

Состав рукописей, хранившихся в монастырской б-ке, указывает на то, что аббатство К. поддерживало отношения с Италией, возможно через посредство аббатства Бобий (см. *Боббио*), также принадлежавшего к монастырской традиции св. Колумбана. Среди манускриптов, привезенных в К. из Италии, — унциальная рукопись из мон-ря Биварий (РНБ. Q.v.I. 6–10, VI в.) и кодекс с сочинениями Тита Ливия (Paris. lat. 5730, 2-я пол. V в.). О контактах К. с Луксовием свидетельствует тот факт, что самые ранние созданные в К. рукописи выполнены почерком, схожим с т. н. люксейским минускулом (напр., богато украшенная ркп. «Истории франков» св. Григория Турского — Paris. lat. 17655, VII в.).

Согласно Житию Бальтхильды, в 673 г. аббат Теодефред стал епи-

монахов могли обучаться и миряне (гл. обр. дети аристократов, но бедным тоже не был закрыт доступ в школу). Аббат Эремберт установил в К. практику непрерывного чтения Псалтири, что не согласуется с Уставом Бенедикта и, по-видимому, указывает на влияние традиций ирл. монашества. Считается, что в VII в. К. посещали странствующие монахи из Ирландии — святые Адальгиз (*ActaSS. Iun. T. 1. P. 222*) и Гоббан (*Ibid. T. 5. P. 19–22*).

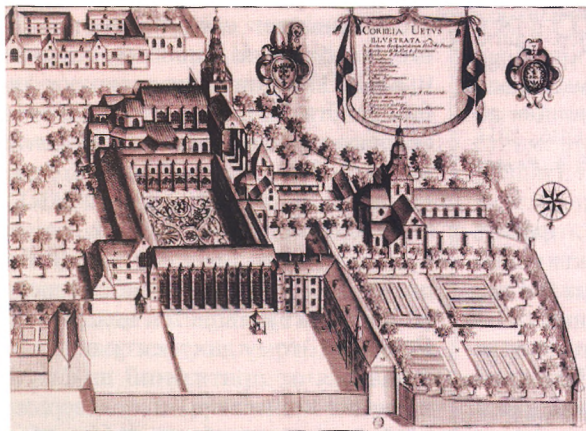
К. в эпоху Каролингов. После Эремберта аббатством руководили Себастиан, вероятно ставший аббатом ок. 716 г., и Гримон (ок. 723?). По-видимому, наличие 2 настоятелей было связано с борьбой сторонников и противников майордома Карла Мартелла. Особое внимание майордома к мон-рю было вызвано тем, что его духовником был Мартин, монах К. (*Annales Petaviani. a. 726 // MGH. SS. T. 1. P. 9*). При аббате Гримоне в К. был отредактирован сборник канонического права, составленный ок. 600 г. в Лугдуне (ныне Лион) и известный как «Старое галльское собрание» (*Collectio Vetus Gallica*). Согласно продолжению Хроники Фредегария, в 739 или 741 г. Гримон в качестве посланника Карла Мартелла посетил Рим и вел с папой Григорием III переговоры о признании Карла королем франков (*The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar with Its Continuations / Ed. J. M. Wallace-Hadrill. L., 1960. P. 95–*

96). В 744 г. Гримон был возведен на епископскую кафедру Ротомага (ныне Руан). Вероятно, он поддерживал реформатор-

ший также епископскую кафедру в Амбианах (ныне Амьен). В 762 г. К. вступил в т. н. молитвенное содружество (*fraternitas*), созданное 22 епископами, 17 аббатами и 5 епископами-аббатами на собрании в Аттиниаке (ныне Аттиньи) (*MGH. Conc. T. 2. S. 72–73; см.: Oexle, Schmid. 1974*). Судя по рукописи РНБ. F.v.I. 5, в к-рой содержится текст 3 редакций лат. перевода Псалтири, записанных для сопоставления в 3 колонки, в этот период К. стал значимым интеллектуальным центром.

В 769 г. *Карл Великий* в грамоте на имя аббата Хадона подтвердил привилегии К. При аббате Маурдрамне (771–780/1) был существенно расширен монастырский скрипторий. С именем Маурдрамна связано 1-е датированное свидетельство использования каролингского минускула — 6-томный ВЗ, созданный в К. в 70-х гг. VIII в. (*Amiens. Bibl. Louis Aragon. 6–9, 11–12*).

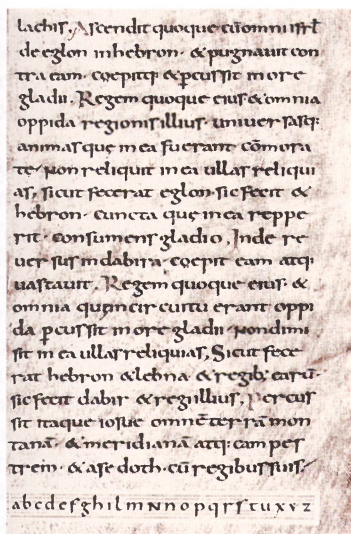
Наивысшего расцвета К. достигло при аббате Адальхарде I (780/1–814, 821–826), племяннике Пипина Короткого и двоюродном брате Карла Великого (*Paschas. Radb. Vita Adalhardi. 7 // MGH. SS. T. 2. P. 525; подробнее см.: Kasten. 1986*). Адальхард пользовался особым доверием со стороны Карла Великого и обладал большим авторитетом при дворе (*Hincmarus. De ordine palatii. 218 // MGH. FontIur. T. P. S. 54; Die Translatio S. Viti martyris / Hrsg. I. Schmale-Ott. Münstern. 1979. S. 36*). Возможно, поступление Адальхарда в К. в качестве новicia (772) было связано с тем, что он обвинял Карла в двоеженстве. Первоначально Адальхард нес послушание монастырского садовника. Друзья и родственники убеждали его не уходить из политической жизни, поэтому он попытался скрыться в аббатстве Монте-Кассино, но Карл велел ему вернуться в К. Ок. 800 г. по указанию Адальхарда, ставшего аббатом, в К. была построена 3-я церковь, во имя св. Иоанна Евангелиста. Благодаря дружбе Адальхарда с Алкуином, который в письмах называл его Антонием, б-ка К. пополнилась сочинениями Алкуина и его учеников. Между 770 и 830 гг. в монастырском скриптории работали более 100 писцов, к концу этого периода в б-ке было более 120 рукописей. Принадлежность сохранившихся рукописей б-ке К. устанавливаются по владельческим записям (*Liber Sancti Petri Corbei*),



Аббатство Корби.
Гравюра из серии
«*Monasticum Gallicanum*».
1677 г.

скопом (скорее всего Амбианским). Его преемником кор. Теодорих III назначил Хродегария, а после его смерти (между 673 и 690) король разрешил монахам в соответствии с привилегиями избрать нового аббата самостоятельно. Избранный на эту должность Эремберт основал при мон-ре школу, в которой кроме

106). При содействии св. Бонифация в К. могли попасть рукописи из Нортумбрии, Юго-Зап. Англии и Ирландии (напр., РНБ. F.v.I. 3; Q.v.XIV. 1; в ркп. РНБ. Q.v.I. 15, возможно, содержится автограф св. Бонифация). Преемником Гримона во главе аббатства стал Леодегарий (Леутхарий), по-видимому занимав-



Ветхий Завет
(Библия аббата Маурдрамна).
80-е гг. VIII в.
(Amiens. Bibl. Louis Aragon. 7.
Fol. 28r)

по неск. средневек. каталогам, а также на основании палеографического и кодикологического анализа (перечень изготовленных в К. рукописей эпохи Каролингов см.: Ganz. 1990. P. 124–162).

Вероятно, ок. 802 г. Адальхард вступил в полемику со св. *Бенедиктом Анианским* по вопросам монашеской дисциплины, за которыми скрывалась проблема введения единого устава во всех франк. мон-рях. Так, Адальхард полагал, что мирянин, желающий стать монахом, должен получить tonsуру до истечения 1-го года жизни в мон-ре (желательно в течение первых 2 месяцев) и только после этого проходить новициат, тогда как Бенедикт Анианский требовал, чтобы новиций получал tonsуру только через год и более пребывания в мон-ре. Адальхард разрешал бедным разделять трапезу с монахами в рефектории, но запрещал входить туда богатым мирянам (они вкушали пищу с аббатом); по мнению Бенедикта Анианского, в рефектории могли находиться только монахи. Адальхард допускал утренний сон после окончания вигилии; он считал запрещенной для монахов пищей не только мясо животных, но и жиры животного происхождения. Ритуальное омовение ног братии, по мнению Адальхарда, должно было совершаться в полном молчании.

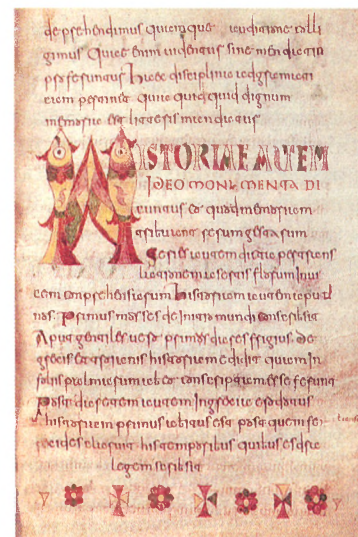
В 809 г. вместе с Бернхарием (Бернардом) Вормским и аббатом Смагдамом Адальхард доставил в Рим акты Ахенского Собора, на котором

обсуждался вопрос об исхождении Св. Духа от Отца и Сына (Annales regni Francorum. a. 809 // MGH. Script. Reg. Germ. T. 6. P. 129). В 811 г. его назначили регентом при Бернарде, буд. короле Италии (Die Translatio S. Viti martyris. Münster, 1979. S. 36–37), для к-рого Адальхард, вероятно, написал трактат «De ordine palatii», в посл. положенный в основу одноименного сочинения архиеп. Гинкмара Реймского. После смерти Карла Великого в 814 г. по неясным причинам (видимо, из-за дворцовых интриг или династических споров) Адальхард был сослан в мон-рь Нуармутье (*Paschas. Radb. Vita Adalhardi. 32* // MGH. SS. T. 2. P. 527). Его братья и сестра также были отправлены в ссылку в мон-ри: Бала стал препозитом в К., Бернхария отправили в аббатство *Лерен*, а Гундраду — в жен. мон-рь Св. Креста в Пуатье. Несмотря на ссылку Адальхарда, имп. Людовик Благочестивый грамотой от 29 янв. 815 г. подтвердил привилегии К. Преемником Адальхарда I стал Адальхард II (814–821), к-рый выступил инициатором основания мон-рей в Саксонии для более успешной христианизации этого региона (подробнее см. в ст. *Корвей*).

По-видимому, при Адальхарде II в К. была проведена монастырская реформа в соответствии с указаниями Бенедикта Анианского. На этом основании в 819 г. мон-рь был включен в «Notitia de servitio monasteriorum» в числе обителей, к-рые должны были выплачивать подати и выставлять воинский отряд (*dona et militia* — ССМ. Т. 1. P. 493). В окт. 821 г. на синоде в Тьонвиле Адальхард I получил прощение и вернулся в К. в качестве аббата. Во время публичного покаяния и пенитенции в Агтиньи (авг. 822) имп. Людовик Благочестивый попросил прощения у Адальхарда I и у его брата Валы (Annales regni Francorum. a. 822 // MGH. Script. Reg. Germ. T. 6. P. 158; *Paschas. Radb. Vita Adalhardi. 50–51* // MGH. SS. T. 2. P. 529–530). После смерти Бенедикта Анианского († 821) Адальхард I принял активное участие в монастырской реформе (*Agobardi Lugdunensis* Ep. 5 // MGH. Ep. T. 5. P. 166). Мон. Хильдемар, до 845 г. живший в К., а затем — в монастыре Сан-Пьетро-аль-Монте близ Чивате (Ломбардия), составил один из наиболее значимых средневек. комментариев к Уставу Бенедикта. В нем Хильдемар сообщает о рас-

хождениях между обычаями К. при Адальхарде I и предписаниями Бенедикта Анианского и синодов 816–819 гг. По-видимому, местные обычаи сохранялись в К. даже после возвращения Адальхарда I из ссылки.

Адальхард I реформировал систему монастырского землевладения, доходов и служений. В янв. 822 г. он издал краткие распоряжения (статуты) (опубл.: *Levillain. 1900*; ССМ. Т. 1. P. 365–408). Из его пространной инструкции в 52 главах сохранились только фрагменты о канони-



Исидор Севильский.
Этимология
(образец корбийского почерка «a–b»)
(Brux. II 4856. Fol. 43r; кон. VIII в.)

ческих часах и о молчании в дормитории, впервые опубликованные Ж. *Мабильоном* (*Capitula de admonitionibus in congregatione* // ActaSS. Bened. T. 4/1. P. 757–758 (поскольку рукопись ныне утеряна, издание Мабильона осталось единственным свидетельством); текст переиздан: ССМ. Т. 1. P. 408–418). После IX в. текст статута Адальхарда подвергся интерполяции (вставки изд.: *Ibid.* P. 418–420). По данным статута, при Адальхарде ресурсы мон-ря были рассчитаны на содержание 350 монахов, 150 пребендариев (из них 19 клириков) и 12 бедняков (*Ibid.* P. 376), что превосходило возможности даже крупнейших мон-рей, таких как *Сен-Дени* близ Парижа и *Сен-Мартен* в Туре. Согласно поминальной книге аббатства *Райхенау*, ок. 830 г. в К. было 123 монаха (MGH. Libri Memoriales et Necrologia. N. S. T. 1: Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau. Hannover, 1979. S. 112). При участии Адальхарда



в Саксонии был основан жен. мон-рь в Херфорде, в к-рый перешли монахини из обители Нотр-Дам в Суассоне. Вместе со своим двоюродным братом Элизахаром, аббатом Сен-Рикье, Адальхард выступил посредником в конфликте между имп. Людовиком Благочестивым и Агобардом, архиеп. Лионским, по вопросу о крещении рабов, принадлежавших иудеям. В 825 г. имп. Людовик Благочестивый и его старший сын Лотарь I подтвердили право К. на свободное избрание аббата (*Morelle*. 1991).

Преемником Адальхарда I во главе мон-рей К. и Корвей стал его брат Вала (о нем см.: *Weinrich*. 1963). При Карле Великом Вала был одним из наиболее влиятельных аристократов; в завещании императора он назван первым среди свидетелей-графов (*Einhardi Vita Karoli Magni*. 33 / Ed. G. Waitz. Hannover; Lpz., 1911. P. 41. (MGH. Script. Reg. Germ.; 25)). После восшествия на престол Людовика Благочестивый рассматривал Валу как опасного соперника, но тот решил принести монашеские обеты в К. В 822 г. Вала сопровождал Лотаря I во время похода в Италию в качестве его наставника и заместника королевства (*procurator regni et magister imperatoris* — *Radbert's Epitaphium Arsenii* / Hrsg. E. Dümmler. B., 1900. S. 58). Вероятно, тогда же Вала отправил в К. рукописи из Рима (по словам Амалария Мецского, он вывез во Францию лучшую ркп. рим. Антифонария — *Amalarii Prologus Antiphonarii*. 2 // *Amalarii episcopi Opera liturgica omnia* / Ed. I. M. Hanssens. Vat., 1948. T. 1. P. 361).

Став аббатом К., Вала, по свидетельству современников, обычно жил при дворе (*Rimbertus. Vita S. Anskarii*. 7 // MGH. Script. Reg. Germ. T. 55. P. 694). В 828 г. на собрании высших церковных иерархов и знати он представил Людовику Благочестивому записку с критикой положения дел в империи. В частности, Вала выступил против поощрения императором вмешательства светских властей в церковные дела, против практики поставления аббатов-мирян и неканонических избраний, против роста влияния придворных капелланов (эти вопросы обсуждались на Парижском синоде в мае 829). Вероятно, Вала вместе с Хильдуином, аббатом Сен-Дени, аббатом Элизахаром и еп. Иессеем Амьенским принял участие в мяте-

же 830 г., поддержав Лотаря I, и за это был сослан в К. (*Astronomus. Vita Hludovici*. 45 // *Thegan. Die Taten Kaiser Ludwigs. Astronomus. Das Leben Kaiser Ludwigs* / Hrsg. E. Tremp. Hannover, 1995. S. 460–462. (MGH. Scr. Reg. Germ.; 64)), потом на Женевское озеро, затем в Нуармутье и снова в К., но уже как простой монах (*Radbert's Epitaphium Arsenii*. 1900. S. 74–75). В 833 г. он вновь присоединился к восстанию на стороне Лотаря I. Император потребовал от него принести клятву верности, но Вала отказался и отправился к Лотарю в Италию, где был назначен аббатом Боббио. Между 834 и 836 гг. он, подобно Адальхарду, издал статуты для Боббио (изд.: *Breve memorationis Wala abbatis* // *Codice diplomatico del monastero di S. Colombano di Bobbio* / Ed. C. Cipolla, G. Buzzi. R., 1918. Vol. 1. P. 139–141; ССМ. 1963. Т. 1. P. 421–422). В 836 г. Вала в качестве посланника Лотаря отправился на встречу с имп. Людовиком в Тьонвиль, где они помирились; на обратном пути в Италию Вала умер от лихорадки (31 авг. 836) (*Theganus. Gesta Hludovici imperatoris. Continuatio; Astronomus. Vita Hludovici imperatoris*. 55 // *Thegan. Die Taten Kaiser Ludwigs. Astronomus. Das Leben Kaiser Ludwigs* / Hrsg. E. Tremp. Hannover, 1995. S. 254–256, 506).

Преемником Вала стал аббат Хеддон, при к-ром состоялось перенесение мощей св. Вита из Сен-Дени в Корвей, затем К. возглавлял аббат Исаак (837–843). В этот период земли К. оказались на границе между территориями, контролировавшимися имп. Лотарем I и кор. Карлом Лысым. Король, посетивший К. в 843 г., считал, что монастырские земли были частью его владений; он использовал обитель в качестве королевской тюрьмы (до 854 там содержали Карла, сына кор. Пипина Аквитанского, а в 873 в К. доставили ослепленного Карломана, мятежного сына Карла Лысого). В этот период монастырский библиотекарь Хадюард составил 2 флорилегия, оказавшие огромное влияние на богословские споры эпохи Каролингов: патристический флорилегий (гл. обр. выдержки из сочинений блж. Августина; ркп. Paris. lat. 13381) и сборник фрагментов из творений античных авторов (Цицерона, Макробия, Марциана Капеллы; ркп. Vat. Reg. Christian. lat. 1762; подробнее см.: *Beeson*. 1945; *Bischoff*. 1966). В IX в. в К. бы-



Псалтирь из Корби.
IX в. (Amiens. Bibl. Louis Aragon.
18. Fol. 1v)

ли выполнены уникальные рукописи трудов античных авторов — Сенеки, Саллюстия, Тита Ливия, Колумеллы, Фронтон и др.

В 843 г. аббатом К. стал Пасхазий Радберт, один из наиболее значительных богословов и экзегетов того времени (о нем см.: *Peltier*. 1938). Еще будучи простым монахом К., сразу после кончины Адальхарда, он составил его Житие, а после смерти Вала написал в его честь Похвальное слово в форме диалога (*Epitaphium Arsenii*). В это же время на основе своих проповедей для монахов он начал составлять пространное толкование на Евангелие от Матфея, которое завершил только к концу жизни (изд.: СССМ; 56). Вероятно, еще при жизни аббата Вала при его непосредственном участии Пасхазий Радберт начал работу над новым каноническим сборником на основе «Испанского собрания» (*Collectio Hispana*), к-рый, возможно, в 833 г. они преподнесли папе Римскому Григорию IV (*Radbert's Epitaphium Arsenii*. B., 1900. S. 84). Впосл., используя канонические тексты, интерполированные или сфабрикованные Пасхазием, его ученики составили Лжеисидоровы декреталии, получившие распространение после 850 г. (см.: *Knibbs E. The Interpolated Hispana and the Origins of Pseudo-Isidore* // ZSRG.K. 2013. Bd. 99. N 1. S. 1–71).

В 831–833 гг. по просьбе Варина, аббата мон-ря Корвей, Пасхазий Радберт составил 1-й в истории лат. бо-



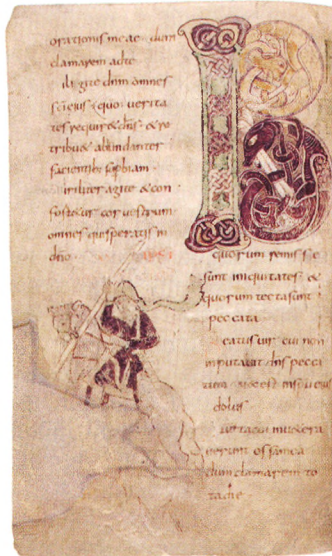
гословской лит-ры трактат, специально посвященный таинству Евхаристии, — «О Телe и Крови Господних». На Рождество 843 или на Пасху 844 г., уже будучи аббатом, он опубликовал этот трактат и посвятил его кор. Карлу Лысому. Главный вопрос, к-рый рассматривал Пасхазий, — соотношение евхаристического Тела Христова и «исторического» Тела Иисуса Христа. Он доказывал, что Тело и Кровь Христовы в Евхаристии суть То же Самое Тело Христово, Которое родилось от Девы, страдало и теперь пребывает на небесах (*Paschas. Radb. De corp. et sang.* 2, 4). В 846–847 гг. Пасхазий принял участие в совещании епископов в Париже и добился подтверждения права К. на свободное избрание аббата (MGH. Conc. T. 3. P. 144). Епископы узаконили привилегии К. и анафематствовали того, кто попытается стать аббатом путем подкупа.

В этот период аббатство оказалось центром споров о предопределении. На Соборе в Кьерзи (849) по настоянию архиеп. Гинкмара Реймского был осужден *Готшалк*, который провел нек-рое время в К. и был другом ученого мон. *Ратрамна* († 868). Трактат, написанный Ратрамном в защиту Готшалка, привел к разделению франк. богословов на 2 лагеря, т. к. Ратрамн пользовался благосклонностью Карла Лысого.

В 851 г. с согласия Пасхазия аббатом К. стал Одон, а Пасхазий (видимо, из-за сложных отношений с Карлом Лысым) удалился на покой в аббатство Сен-Рикье, где вскоре скончался (до 860). Одону удалось добиться привилегии иммунитета от папы Бенедикта III (7 окт. 855) (*Jaffé. RPR. N 2663*; подлинник папской грамоты изд.: *Vulle sur raryus de Benoît III pour l'abbaye de Corbie* (855) / Ed. C. Brunel. Amiens; P., 1912). В 863 г. привилегия была подтверждена папой Николаем I (*Jaffé. RPR. N 2717*). В 859 г. аббат Одон возглавил отряды, противостоявшие набегам викингов, а в 861 г. был возведен на епископскую кафедру в Бове.

В 859 г. Ратрамн спровоцировал новую волну богословских споров. В ответ на вопросы Карла Лысого он написал трактат с тем же названием, что и Пасхазий, — «О Телe и Крови Господних», в к-ром утверждал, что хлеб и вино и Тело и Кровь Христовы — это одно и то же (*Ratramnus Corbeiensis. De corpore et sanguine Domini.* 16 // PL. 121. Col. 134–135), при

этом субстанция хлеба и вина сохраняется и после освящения гостии (*Ibid.* 54 // PL. 121. Col. 152). Возможно, Ратрамн спорил не столько с Пасхазием, сколько с кем-то из его последователей. На стороне Ратрамна выступили *Рабан Мавр*, *Валафрид Страбон* и *Флор Лионский*; учение Пасхазия защищали Гинкмар



Псалтирь из Корби.
IX в. (Amiens. Bibl.
Louis Aragon. 18. Fol. 26v)

Реймский, св. *Гаймон*, еп. Хальберштадтский, и *Ремигий Осерский* (подробнее см.: *Vouhot.* 1976).

К. в X–XII вв. В 881 г. аббатство было разорено викингами (*Annales Bertiniani.* a. 881 // MGH. Script. Reg. Germ. T. 5. P. 152). Для защиты от их набегов в 901 г., при аббате Франконе (892–911), с разрешения кор. Карла Простоватого в К. были построены укрепления (*castellum*). В это же время мон-рь получил право чеканить монету без указания имени правителя (*Vompaire, Clairand, Prot.* 1998). Несмотря на то что в X в. в К. не было столь же выдающихся богословов и подвижников, как в каролингскую эпоху, современники воспринимали мон-рь как образцовый. *Этельвольд*, аббат мон-ря Абингдон, и св. *Дунстан*, аббат Гластонбери, посылали своих учеников из Англии в К. для обучения чину монастырского богослужения и пению. В Абингдон, ставший важным центром бенедиктинской реформы в Англии, были приглашены певцы из К. (*Historia Ecclesie Abendonensis.* 31 // *The History of the Church of Abingdon* / Ed. J. Hudson. Oxf., 2007. Vol. 1. P. 54–57; см. также: *Ortenberg V. The*

English Church and the Continent in the 10th and 11th Centuries. Oxf., 1992).

К нач. XI в. в К. оставалось ок. 30 монахов; вокруг аббатства сложилось укрепленное поселение — бург. В 1022 г. кор. Роберт II Благочестивый передал К. под управление Рихарда, аббата мон-ря Сен-Ван в Вердене, чтобы обеспечить соблюдение устава (*Hugonis abbatis Flaviniacensis Chronicon.* 2. 10 // MGH. SS. T. 8. P. 377). В этот период регион, в к-ром находилось аббатство, пострадал от эпидемий и голода. В 1026 г. в К. сторепа ц. св. Петра (*Annales Corbienses.* a. 1026 // MGH. SS. T. 3. P. 5; *Miracula S. Adelardi.* 4. 7 // *ActaSS. Ian.* T. 1. P. 119). Эти обстоятельства способствовали распространению апокалиптических ожиданий накануне 1000-летия Страстей Христовых (1033). К. присоединилось к движению «Божий мир», между жителями монастырского бурга и Амьена было заключено соглашение. С разрешения папы Римского *Иоанна XIX* (1024–1032) были открыты мощи св. Адальхарда I, а К. стало местом покаянного паломничества. О точной датировке этих событий спорят. Одни исследователи относят их к 1021/22 г., другие — к 1025 г., но в источниках указывается, что императором в тот год был Конрад (1027–1039), а возглавил торжество Дрогон, еп. Теруанский (1030–1078). При этом мемориальная надпись, обнаруженная в обретенном в 1710 г. реликварии св. Адальхарда, указывает на 1036 г., а в «Чудесах св. Адальхарда», составленных между 1051 и 1055 гг., говорится о 1040 г. (*Meter.* 1995). Однако в «Чудесах св. Аутберта» (ок. 1051) отмечаются собрание множества людей и торжества в К. уже в 1034 г. (*De miraculis S. Autberti Cameracensis episcopi.* 2; 5 // *AnBoll.* 1900. T. 19. P. 202, 205). О том, что обретение мощей совпало по времени с движением «Божий мир» в К., говорится в описании чуда об исцелении одержимого в ц. св. Иоанна Евангелиста в К., согласно дополнению к сказанию о перенесении мощей св. Прекордия (рпк. Paris. lat. 13091. Fol. 66v — 67; перенесение мощей состоялось ок. 940, а почитание пресв. Прекордия получило развитие в К. после 986) (*ActaSS. Febr.* T. 1. P. 196–198). Поэтому более вероятной датой договора между К. и Амьеном с учетом всех данных является 1033 г., что совпадает с указаниями Радольфа Глабера о времени

проведения Соборов, провозгласивших «Божий мир» (см.: *Radulphus Glaber. Hist. IV 5. 14 // Rodulfi Glabri Historiarum libri quinque. Vita domni Willelmi abbatis / Ed. J. France et al. Oxf., 1989. P. 194; Meter. 1996*).

Значение К. как места паломничества выросло настолько, что составитель «Чудес св. Адальхарда» называл мон-рь «вторым Римом» (*altera Roma — De miraculis S. Autberti Cameracensis episcopi. 4. 9*). В этот период в К. было 48 монахов. Аббат Фульк (1048–1095) попытался освободить мон-рь от власти епископа Амьенского. Воспользовавшись тем, что еп. Фульк II не прибыл на Реймский Собор 1049 г. и подвергся отлучению вместе с др. прелатами, отказавшимися присутствовать на Соборе, аббат Фульк получил ординацию от папы Льва IX. Кроме того, он добился от понтифика широких привилегий (18 апр. 1050): полной автономии монастырских владений, освобождения аббата, монахов и связанных с мон-рем клириков и мирян от юрисдикции епископа, запрета епископу Амьенскому посещать монастырь и приписные обители (целлы) без приглашения, подтверждения свободных выборов аббата с возможностью апелляции к Папскому престолу (после обращения к епископу Амьенскому и архиепископу Реймскому, если аббат был низложен). Фульк также получил персональное право ношения далматики и сандалий на торжественных месах (без возможности передать его своим преемникам). Монастырь обязался ежегодно отправлять эмиссара к папскому двору и предоставлять папе Римскому необходимую помощь.

В 1061 г. Амьенский еп. Гвидон (Ги) предъявил свои права на доходы от 3 алтарей монастырских целл, но обещал признать монастырские привилегии, если аббат выплатит ему нужную сумму. Аббат заплатил 40 ливров, но епископ, видимо, остался недоволен и привилегий не признал. Воспользовавшись тем, что клирики аббатства не явились на созванный им диоцезальный синод, епископ отлучил монахов. Аббат Фульк обратился с апелляцией к Гервасию, архиеп. Реймскому, к-рый попытался решить дело миром и пригласил епископа Амьенского и аббата на примирительную встречу. Аббат явился в назначенное время, но епископ отказался приехать. Напротив, он вызвал аббата на синод, а когда тот

отказался явиться, сославшись на привилегии, отлучил его от Церкви. Поскольку архиепископ не помог аббату наладить отношения с епископом, суффраганом Реймской митрополии, Фульк обратился к папе Александру II (PL. 146. Col. 1297–1298, 1507–1508; 150. Col. 1431–1432).

На Римском Соборе 1065 г. рассматривался схожий спор между аббатом Сен-Дени и епископом Парижским. В отличие от монахов Сен-Дени монахи К. не смогли представить на Собор убедительных доказательств своих привилегий. Они ссылались на подложную грамоту Гуго Капета от 988 г., в к-рой говорилось, что епископ Амьенский не единственный, кто имеет право совершать ординации и др. обряды в К., т. к. аббат Мегингауд (986–1013/15) получил ординацию от архиепископа Реймского, а мон-рь находится под защитой Папского престола (изд.: *Boussard J. Le diplôme de Hugues Capet, de 988, pour l'abbaye de Corbie // J. des Savants. P., 1976. N 1. P. 54–64*). Весной 1065 г. мон-рь К. был принят папой Римским под защиту (*Jaffé. RPR. N 4609*), но не получил экземпцию. Подобная ограниченная привилегия была дана папой Урбаном II в Туре 25 марта 1096 г.; полную экземпцию К. даровал только папа Александр III в 1170–1171 гг. (*Falkenstein. 1989*).

Связь К. с Сен-Дени в нач. XII в. укрепилась настолько, что в 1123 г. аббатом К. стал монах Сен-Дени Роберт, ученик *Сугерия* и друг клюнийского аббата *Петра Достопочтенного*. Хотя формального присоединения К. к *Клюнийской конгрегации* не произошло, к 1142 г. монахи приняли клюнийские обычаи (в частности, в К. копировались «*Consuetudines*» мон. Бернарда — рукописи Paris. lat. 13877, XVII в.; 13874, XII в.; 10111, XVII в.; Amiens. Bibl. Louis Aragon. 524. Fol. 4–21; Ibid. 525. Fol. 15–37; см.: *Peltier. 1950; Tutsch B. Die Consuetudines Bernhards und Ulrichs von Cluny im Spiegel ihrer handschriftlichen Überlieferung // Frühmittelalterliche Studien. B., 1996. Bd. 30. S. 248–293*). К этому времени в К. было 36 монахов.

Упадок и закрытие К. В XII–XIII вв. обострился конфликт между аббатами К. и коммуной бурга, образовавшейся в 1123/24 г. Поскольку аббаты К. поддерживали французских королей в борьбе против Папского престола, то в 1330 г.

кор. Филипп VI окончательно подтвердил права аббата на бург. В честь этого было учреждено особое празднование. В 1402–1406 гг. в келье между контрфорсами ц. св. Стефана с разрешения аббата К. жила в затворе католич. св. *Колетта* (1381–1447), впоследствии выступавшая за реформу францисканских обителей и составившая собственный устав.

В эпоху Столетней войны (1337–1453) контроль над аббатством стал предметом спора между королем Франции и герцогом Бургундии. По Аррасскому мирному договору 1435 г. К. отошел Бургундии, но в 1475 г.



Бревиарий из мон-ря Корби.
1394 г.

(Amiens. Bibl. Louis Aragon. 116.
Fol. 179)

франц. кор. Людовик XI захватил город. В 1492 г. мон-рь и город были оккупированы англичанами. Аббат Пьер д'Отрель († 1506) бежал в Париж и вернулся вместе с войсками Карла VIII в 1493 г. Он восстановил аббатство и начал строительство готической монастырской церкви на месте разрушенного в кон. XIV в. романского храма. С 1522 г. в аббатстве был введен режим *комменды*. Временному оживлению монашеской жизни способствовало включение К. в конгрегацию св. Мавра (1618). В 1636 г. аббатство захватили испан. войска. Но когда французы после длительной осады вернули контроль над К., аббата и монахов обвинили в измене, а б-ку опечатали. Чтобы предотвратить разорение книжного собрания, *мавристы* обратились к кард. А. Ж. дю Плесси де *Ришелье* с просьбой перевезти самые ценные рукописи в аббатство Сен-Жермен-де-Пре. В 1638 г. ок.



400 древнейших книг, отобранных Жеромом Ансельмом Ле Мишелем, были отправлены в Париж. В это время началось изучение рукописного наследия К., большую роль в этом сыграл мавристан Мабильон, который провел неск. лет в обители в качестве насельника.

Строительство новой монастырской ц. св. Петра, заложенной в нач. XVI в., вскоре было прервано и возобновилось лишь в кон. XVII в. (окончено в 1740); длина храма составляла 117 м, высота башни над средокрестьем (со шпилем) — 90 м. Также в XVIII в. были полностью реконструированы другие здания. Однако в авг. 1790 г. оставшиеся в К. 17 или 18 монахов были изгнаны, церковь была передана приходу, а в 1793 г. закрыта. Богослужения возобновились в 1801 г. в часовне при бывш. монастырской больнице; значительная часть зданий аббатства была продана на слом. В 1807 г. муниципалитету было предложено снести оставшиеся строения и расчистить место для нового храма. В 1810 г. произошло обрушение стен и сводов церкви, но проекты реконструкции были отвергнуты из-за дороговизны. К 1816 г. разрушились трансепт, хор и башня над средокрестьем; неф храма восстановили, 8 марта 1818 г. в нем начались богослужения. Однако уничтожение отдельных частей бывш. монастырской церкви продолжалось и после этого (так, в 1822 была уничтожена одна из капелл).

Книжное собрание мон-ря было разделено между б-ками Парижа, Амьена и С.-Петербурга, отдельные рукописи попали в др. европ. б-ки. В С.-Петербурге оказались рукописи, похищенные в 1791 г. из б-ки аббатства Сен-Жермен-де-Пре и выкупленные в 1792 г. библиофилом П. П. Дубровским, секретарем-переводчиком рус. посольства во Франции, к-рый в 1805 г. передал их в основанное им «депо манускриптов» имп. Публичной б-ки (ныне РНБ). Оставшиеся рукописи из собрания аббатства Сен-Жермен-де-Пре, пострадавшего от пожара в 1794 г., вскоре были переданы в Национальную б-ку в Париже; там же с 1803 г. хранятся наиболее ценные рукописи из оставшейся части б-ки К., в годы Французской революции вывезенной в Амьен. Другие манускрипты в Амьене долгое время хранились ненадлежащим образом, в 1-й пол.

XIX в. мн. рукописи были утеряны; собрание удалось спасти усилиями Ж. Гарнье. Всего сохранилось более 200 манускриптов, происходящих из К. Основная часть документов монастырского архива находится в архивах деп. Сомма (Archives départementales de la Somme) и деп. Нор (Archives départementales du Nord). Лит.: *Delisle L.* Recherches sur l'ancienne bibliothèque de Corbie. P., 1860; *Corblet J.* Hagiographie du diocèse d'Amiens. P., 1868–1875. Vol. 1–5; *Levillain L.* Les statuts d'Adalhard [pour l'abbaye de Corbie (IX^e–X^e s.)] // *Le Moyen Âge*. Brux., 1900. T. 13. P. 333–386; *idem.* Examen critique des chartes mérovingiennes et carolingiennes de l'abbaye de Corbie. P., 1902; *Lesne E.* L'économie domestique d'un monastère au IX^e siècle, d'après les statuts d'Adalhard, abbé de Corbie // *Mélanges d'histoire du Moyen Âge offerts à m. F. Lot par ses amis et ses élèves*. P., 1925. P. 385–420; *Dobias-Rozdestvenskaja O. A.* Histoire de l'atelier graphique de Corbie de 651 à 830 reflétée dans les Corbeiensis Leninopolitani. Leningrad, 1934; *Peltier H.* Pascase Radbert, abbé de Corbie. P., 1938; *idem.* Statuta Eremberti: L'influence de Cluny sur l'abbaye de Corbie // *Revue du Moyen Âge latin*. Strasbourg, 1950. T. 6. P. 281–286; *Beeson Ch. H.* The Collectaneum of Hadoard // *CPh*. 1945. Vol. 40. N 4. P. 201–222; *Jones L. W.* The Scriptorium at Corbie // *Speculum*. 1947. Vol. 22. N 2. P. 191–204; N 3. P. 375–394; *Dubar L.* Recherches sur les offices du monastère de Corbie jusqu'à la fin du XIII^e siècle. P., 1951; *Héliot P.* L'abbaye de Corbie, ses églises et ses bâtiments. Louvain, 1957; *Mundó A. M.* Sur l'origine de l'écriture dite «eNa» de Corbie // *Scriptorium*. Brux., 1957. T. 11. P. 258–260; *Verhulst A. E., Semmler J.* Les statuts d'Adalhard de Corbie de l'an 822 // *Le Moyen Âge*. 1962. T. 68. N 1/2. P. 91–123; N 3/4. P. 233–269; *Corbie, abbaye royale*: Volume du XIII^e centenaire. Lille, 1963; *Weinrich L.* Wala: Graf, Mönch und Rebell: Die Biografie eines Karolingers. Lübeck, 1963; *Bischoff B.* Hadoard und die Klassikerhandschriften aus Corbie // *Idem.* Mittelalterliche Studien. Stuttg., 1966. Bd. 1. S. 49–63 (= Hadoardus and the Manuscripts of Classical Authors from Corbie // *Didascalie: Studies in Honor of A. M. Albarreda*. N. Y., 1961. P. 39–57); *Gasparri F.* Le scriptorium de Corbie à la fin du VIII^e siècle et le problème de l'écriture a–b // *Scriptorium*. 1966. T. 20. P. 265–272; *Bishop T. A. M.* The Script of Corbie: A Criterion // *Essays Presented to G. I. Liefinck*. Amst., 1972. Vol. 1: *Varia codicologica*. P. 9–16; *idem.* The Scribes of the Corbie a–b // *Charlemagne's Heir: New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814–840)* / Ed. P. Godman, R. Collins. Oxf., 1990. P. 523–536; *Ewig E.* Das Privileg des Bischofs Berthfried von Amiens für Corbie von 664 und die Klosterpolitik der Königin Balthild // *Francia*. Münch., 1973. Bd. 1. S. 62–114; *Rouche M.* La dotation foncière de l'abbaye de Corbie (657–661) d'après l'acte de fondation // *Revue du Nord*. Lille, 1973. T. 55. N 218. P. 219–226; *Oexle O. G., Schmid K.* Voraussetzungen und Wirkung des Gebetsbundes von Attigny // *Francia*. 1974. Bd. 2. S. 71–122; *Bouhot J.-P.* Ratramne de Corbie: Histoire littéraire et controverses doctrinales. P., 1976; *Zoller-Devroey Ch.* Le domaine de l'abbaye Saint-Pierre de Corbie en Basse-Lotharingie et en Flandre au Moyen Âge // *Revue belge de philologie et d'histoire*. 1976. Vol. 54.

P. 427–457, 1061–1097; *Kasten B.* Adalhard von Corbie: Die Biographie eines karolingischen Politikers und Kloostervorstehers. Düsseldorf, 1986; *Falkenstein L.* Alexander III. und die Abtei Corbie: Ein Beitrag zum Gewohnheitsrecht eximter Kirchen im 12. Jh. // *AHPont*. 1989. Vol. 27. P. 85–196; *Ganz D.* Corbie in the Carolingian Renaissance. Sigmaringen, 1990; *Morelle L.* Le diplôme original de Louis le Pieux et Lothaire (825) pour l'abbaye de Corbie: À propos d'un document récemment mis en vente // *Biblioth. de l'École des Chartes*. P., 1991. T. 149. N 2. P. 405–420; *idem.* Moines de Corbie sous influence sandionysienne?: Les préparatifs corbeïens du synode romain de 1065 // *L'Église de France et la papauté (X^e–XIII^e siècle)*: Actes du XXVI^e Colloque historique franco-allemand (Paris, 17–19 octobre 1990) / Éd. R. Grosse. Bonn, 1993. P. 197–218; *Mérindol Ch., de.* La topographie de Corbie d'après les textes // *Cah. Arch.* 1993. T. 41. P. 63–90; *idem.* Le soin des malades dans un monastère de fondation franque: Corbie en Picardie (VII^e–XIV^e siècles) // *Fondations et œuvres charitables au Moyen Âge: Actes du 121^e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques: Histoire médiévale et philologie (Nice, 1996)* / Éd. J. Dufour, H. Plabelle. P., 1999. P. 185–203; *Caron R.* Corbie en Picardie de la fondation de l'abbaye (662) à l'instauration de la commune (1124) et à l'adoption de la réforme de Cluny (1142). Amiens, 1994; *Metter D. C., van.* St. Adelard and the Return of the Saturnia Regna: A Note on the Transformation of a Hagiographical Tradition // *AnBoll*. 1995. T. 113. P. 297–316; *idem.* The Peace of Amiens-Corbie and Gerard of Cambrai's Oration on the Three Functional Orders: The Date, the Context, the Rhetoric // *Revue belge de philologie et d'histoire*. 1996. T. 74. Fasc. 3/4. P. 633–657; *Bompaire M., Clairand A., Prot R.* La monnaie de Corbie (XI^e–XII^e siècles) // *Revue numismatique*. P., 1998. T. 153. P. 297–325; *Kölzer T.* Die Gründurkundene des Klosters Corbie // *Idem.* Merowingerstudien. Hannover, 1998. Bd. 1. S. 97–110; *Zola A. G.* Radbertus's Monastic Voice: Ideas about Monasticism at 9th-Century Corbie. Diss. Ann Arbor, 2008; *Barbier J., Morelle L.* Le diplôme de fondation de l'abbaye de Corbie (657/661): Contexte, enjeux et modalités d'une falsification // *Revue du Nord*. 2011. T. 93. N 391/392. P. 613–654.

А. А. Ткаченко

КОРБИНИАН [лат. Corbinianus; нем. Korbinian] († между 725 и 730), св. (пам. зап. 8 сент.; перенесение мощей 20 нояб.), миссионер в Баварии, почитаемый как 1-й епископ Фрайзинга (Германия). Основным источником сведений о К. является Житие святого (ВНЛ, N 1947), написанное Арбеоном, еп. Фрайзинга (764/5–783). Самые ранние рукописи Жития — агиографические сборники, созданные в 1-й пол. IX в. предположительно в Регенсбурге (Brit. Lib. Add. 11880 и Karlsruhe. Badische Landesbibl. Aug. 32; см.: *Krusch*. 1920. P. 160–163). Несмотря на то что Житие было составлено спустя всего несколько десятилетий после смерти К., вопрос о степени его исторической достоверности окончательно



не решен. По мнению ряда исследователей, в Житии лишь в незначительной степени отражены факты жизни святого (Wood. 2001. P. 155; см. также: Vogel. 2000). В агиографическом творчестве Арбеона проявилось стремление укрепить положение Фрайзингского диоцеза и показать, что начало монашеской жизни в Баварии относится к кон. VII — нач. VIII в. При написании Жития К., а также Жития св. Эммерама, еп. Регенсбурга († ок. 652) (BHL, N 2538), Арбеон ориентировался на предшествующую агиографическую традицию, прежде всего на Житие прп. Малха, составленное блж. Иеронимом Стридонским. Нек-рые топосы (напр., мотивы наказания, налагаемого святым) могли быть заимствованы из ирл. традиции (Wood. 2001. P. 154; Löwe. 1973. S. 87–97). Однако в целом Арбеон, целью которого было утверждение культа К. и Эммерама в Баварии, был достаточно самостоятелен в «конструировании» биографий святых. Этим объясняется наличие ряда параллелей между обоими Житиями, которые были написаны, по всей видимости, после перенесения мощей К. в новый кафедральный собор Фрайзинга (между 765 и 769 гг.) и до визита Арбеона в Регенсбург, где был похоронен Эммерам, состоявшегося в 772 г. (Wood. 2001. P. 156–157; см. также: Krusch. 1920. P. 134; Jahn. 1990. S. 228).

К. род. в 70–80-х гг. VII в. Исследователи по-разному интерпретируют содержащиеся в Житии сведения о родине святого (ex regione Militonen- se, ex vico qui nuncupatur Castrus — Vita Corbiniani. 1). Место его рождения иногда отождествляют с Майсом в Юж. Тироле (Steinberger. 1916), а также с совр. г. Сен-Жермен-лез-Арпажон (деп. Эсон, Франция), где существует ц. свт. Германа, еп. Автиссиодура (ныне Осер), о к-рой упоминается в Житии: при этой церкви К. в течение 14 лет вел уединенный образ жизни. Однако более вероятно, что святой родился в г. Мелён (деп. Сена и Марна). Согласно Арбеону, баварская герц. Пилитруда называла святого бриттом (Brittanogum origine ortus — Vita Corbiniani. 26), однако убедительных свидетельств брит. происхождения К. не имеется. По мнению Б. Круша, данная фраза является оговоркой агиографа, пытавшегося скрыть истинное происхождение К., поскольку при св. Бонифацции (Винфриде) священники,



Св. Корбиниан.
Фрагмент алтаря
ц. св. Корбиниана
в Асслинге (Австрия).
Ок. 1480 г.
Мастер Х. Клоккер.

прибывшие в Германию из Британии, считались «еретиками» (Krusch. 1920. P. 112–113). Имена родителей К., Вальдегиз и Корбиниана, свидетельствуют скорее о герм. происхождении святого (К. унаследовал имя от матери), хотя в лит-ре делались попытки доказать кельт. происхождение имени Корбиниан (Langosch. 1933. S. 101–102). Предположение Круша об «оговорке» Арбеона вызывает сомнения. Скорее всего агиограф был осведомлен о германском происхождении К., но пытался подчеркнуть настороженное отношение



Чудо св. Корбиниана
с медведем.
Пределла алтаря
ц. св. Корбиниана в Асслинге
(Австрия).
Ок. 1480 г. Худож. Ф. Пахер

к нему со стороны баварской знати, которая якобы считала его бриттом.

Согласно Житию, К., рано почувствовав призвание к духовному служению, вел отшельническую жизнь при ц. свт. Германа. О его аскетических подвигах и чудесах стало извест-

но Пипину II Геристальскому († 714), майордому Австразии, к-рый прислал К. одеяние, украшенное золотом и драгоценными камнями (Vita Corbiniani. 5). В Житии упоминается, что святой дважды посетил Рим, где встречался с папой Григорием II (715–731). Во время 1-го визита К., стремясь к уединению, просил папу позволить ему вести монашескую жизнь в Риме (Ibid. 6). Однако Григорий II, оценив способности К., поручил ему проповедовать христианство в Баварии. К. был рукоположен папой во пресвитера, а затем во епископа (Ibid. 8). Согласно Житию, понтифик вручил ему паллий и разрешил проповедовать «по всему миру» (per universum orbem), что, по-видимому, не имело места в действительности. Возможно, эти сведения были вымышлены Арбеоном, к-рый пытался преуменьшить значение миссии св. Бонифация, введенного в епископский сан папой Римским Григорием II и принявшего паллий от папы Римского св. Григория III (731–741). Согласно Житию св. Бонифация, составленному св. Виллибальдом (BHL, N 1400), папа поручил Бонифацию проповедовать христианство лишь в Галлии и Германии. В Житии К. Арбеон умалчивал о роли св. Бонифация в организации церковной жизни в Баварии, в т. ч. об установлении границ еп-ств и о назначении на Фрайзингскую кафедру еп. Эремберта (739–747/748) (Арбеон именовал Эремберта «братом» К., хотя в др. месте писал о святом как о единственном сыне в семье (unigenitus — Vita Corbiniani. 1)). Житие К. было посвящено св. Виргилию, еп. Зальцбургскому, находившемуся в конфликте со св. Бонифацием. Описание путешествий К. в Рим имеет сход-

ство с повествованием о визитах туда св. Бонифация, к-рое содержится в Житии святого. Согласно Арбеону, после 7 лет проповеди христианства в Баварии К. повторно посетил Рим, но агиограф пишет только о желании К. вести монашескую жизнь в Риме (Vita Corbiniani. 14). Воз-

можно, сведения о 2-м визите вымышлены агиографом (Wood. 2001. P. 158). В повествовании Арбеона сохранилась хронологическая неточность: по свидетельству агиографа, после 1-го путешествия в Рим и встречи с папой Григорием II К. направился ко двору Пипина II Геристальского, где он спас преступника, приговоренного к смерти и оставшегося живым на виселице (Vita Corbiniani. 10–12). Однако Григорий II был возведен на Папский престол после смерти Пипина. Несмотря на то что свидетельство Арбеона о рукоположении святого вряд ли достоверно, о епископском сане К. упоминается в поминальной книге, составленной в Зальцбурге ок. 784 г.; имя К. значится в перечне умерших епископов (MGH. Necrologia Germaniae. T. 2. P. 63. N 26). По всей видимости, К. был придворным епископом баварских герцогов Гримоальда (ок. 715–725) и Хукберта (725–736), резиденция которых находилась во Фрайзинге, а первым диоцезальным еп. Фрайзинга являлся Эремберт.

Некоторые исследователи рассматривали Житие К. как источник сведений по ранней истории монашества в Баварии (в т. ч. о т. н. ирландско-франк. монашестве; см.: Prinz. 1988. S. 389–391). При этом нет точных свидетельств об основании К. монашеских общин, а также о введении им в Баварию т. н. смешанного Правила святых Бенедикта и Колумбана. В Житии упоминается об основании К. «малого дома» (domus exiguа), «келейки» (cellula) во Фрайзинге (Vita Corbiniani. 27–28), а также «жилища (обители)» (habitaculum) на территории совр. г. Мерано (Сев. Италия), где был погребен свт. Валентин, еп. Реции (Ibid. 25). Согласно хронисту Оттону, еп. Фрайзингскому (XII в.), К. основал церковь в честь прп. Венедикта Нурсийского и «собрал там святую общину монахов» (monachorum ibi sacrum conventum adunavit — Otto Frisingensis. Chronica V 24 / Hrsg. A. Hofmeister. Hannover, 1912. P. 250–251. (MGH. Script. Reg. Germ.; 45)). Нек-рые исследователи указывали на то, что в грамоте 765 г. «дом святой Марии» (кафедральный собор во Фрайзинге) упомянут как мон-рь (monasterium sanctae Mariae — Die Traditionen. 1905. S. 52. N 23; см.: Reindel. 1967. S. 154–155), однако точных сведений о существовании при соборе монашеской общины нет. Следует

учитывать многозначный характер понятий «monasterium» и «cellula»: они могли использоваться для обозначения любых церковных общин, в т. ч. общин клириков при кафедральных соборах и церквях, к-рые были местами особого почитания местных святых (Усков. 2001. С. 81–84). В грамотах, составленных при епископах Эремберте, Иосифе (747/748–764/765) и Арбеоне, кафедральный собор и служившее в нем духовенство именовались «дом» (domus), «церковь» (ecclesia) и «община» (familia) (Die Traditionen. 1905. S. 27–56). «Дом святой Марии» во Фрайзинге также называли «епископский



Св. Корбиниан на смертном одре.
Фрагмент алтаря
из мон-ря Вайенштефан.
1484–1485 гг.
Худож. Я. Полак
(Старая Пинокоттека, Мюнхен)

дом» (domus episcopalis). По всей видимости, «дома», «кельи» и «обители», основанные К. при важнейших храмах, были общинами клириков, а не монахов.

В Житии К. отразилось критическое отношение агиографа к баварским герцогам из династии Агилольфингов. Считается, что такое отношение было вызвано напряженными отношениями Арбеона и герц. Тассилона III (749–788) (Wood. 2001. P. 153). Однако сведения о конфликте К. с герц. Гримоальдом также могли иметь основание, т. к. святой, по видимому, пользовался поддержкой франкских майордомов из династии Пипинидов (Löwe. 1951. S. 416; Prinz. 1988. S. 388–394). Согласно Арбеону, К. обличал герц. Гримоальда за то, что он женился на Пилитруде, вдове своего брата Теобальда († 719). Из-за конфликта с Гримоальдом и Пилитрудой, к-рая пыталась организовать убийство святого, К. был вы-

нужден на нек-рое время покинуть Фрайзинг и вернулся туда только после 725 г., когда Гримоальд был взят в плен Карлом Мартеллом (это событие представлено в Житии как кара за гонения на К.). Святой скончался во Фрайзинге и в соответствии со своим желанием был похоронен на территории совр. Мерано.

Начало почитания К. связано с деятельностью Арбеона, который, будучи архипресвитером, выполнял обязанности секретаря при еп. Иосифе. Став вполн. его преемником, Арбеон инициировал перенесение мощей К. во Фрайзинг. Сохранилась проповедь на день памяти святого, которая включена в рукопись Зальцбургского гомилярия (сборника проповедей), созданную во Фрайзинге при еп. Хиттоне (811/812–835/836) (Würzburg. Univ. Bibl. M.p.th.q.15. Fol. 159v — 161v). Гомилярий был составлен в Зальцбурге по поручению архиеп. Арнона (785–821); под 24 сент. в нем содержалась проповедь в день памяти св. Руперта, 1-го епископа Зальцбургского, однако во фрайзингской рукописи имя Руперта заменено на имя К., при этом дата осталась прежней (поименование К. совершалось 8 сент.; см.: Diesenberger. 2006. P. 209). Текст представляет собой проповедь общего содержания, заимствованную из сборника Евсевия Галликанца, датированного V в. (Eusebius «Gallicanus». Collectio homiliarum / Ed. I. Leroy, F. Glorie. Turnholt, 1971. P. 593–603. (CCSL; 101A)).

Не позднее 1-й трети X в. было составлено 2-е Житие К. (VHL, N 1948), к-рое частично дополняет сведения, содержащиеся в сочинении Арбеона (в т. ч. о погребении святого, см.: Vita Corbiniani retractata. 38). Во 2-е Житие были добавлены описания чудес, о к-рых не говорится в первом Житии (Ibid. 27; 29; 31; 38). В частности, в тексте сообщается, что во время путешествия святого из Баварии в Рим медведь убил его коня. К. использовал медведя как вьючное животное на пути до Рима, после чего отпустил (Ibid. 10). По-видимому, к IX в. относится поэма о чуде, связанном с источником, покровителем к-рого считался К. (De Timone comite et de miraculo fontis sancti Corbiniani // MGH. Poet. T. 2. P. 120–124).

В X в. день памяти К. появляется в местных календарях (Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jh. / Hrsg. A. Borst. Bd. 2. S. 1277, 1279. (MGH.

Libri memoriales; 2/2)), однако длительное время почитание святого было ограничено пределами епископства Фрайзинг. Мощи К. хранились в кафедральном соборе Пресв. Девы Марии и св. Корбиниана, в саркофаге, который в наст. время находится в крипте собора (см.: *Later*. 2012. S. 241–242). Ныне мощи К. хранятся в раке, созданной в 1861 г. Ранее в соборе также находилась рукопись (Монах. Clm. 6224; VII в.), содержащая старолат. перевод Евангелия, — т. н. Евангелиарий К. (о ее использовании во время богослужения свидетельствует наличие лекционного аппарата). Происхождение манускрипта, созданного в Сев.-Вост. Италии, может указывать на контакты между церковными общинами Баварии и Аквилейского патриархата в VII–VIII вв. (*Gamber*. 1967. S. 45–46).

К. почитается как покровитель католического архиепископства Мюнхена и Фрайзинга, на территории которого ему посвящено неск. храмов. Святой часто изображается с медведем, несущим поклажу. «Медведь святого Корбиниана» изображен на гербе Фрайзинга, гербах архиепископов Мюнхена и Фрайзинга, а также на гербе папы Римского Бенедикта XVI (Йозефа Ратцингера), занимавшего кафедру Мюнхена и Фрайзинга в 1977–1982 гг.

Ист.: BHL, N 1947–1949; *Arbeo Frisingensis*. Vita Corbiniani // MGH. Scr. Mer. T. 6. P. 560–593; *idem*. Vita Corbiniani / Ed. B. Krusch. Hannover, 1920. P. 188–234. (MGH. Script. Rer. Germ.; 13); Vita Corbiniani: Bischof Arbeo von Freising und die Lebensgeschichte des hl. Korbinian / Hrsg. F. Brunhölzl. Münch.; Zürich, 1983. S. 84–157 (нем. пер.: Das Leben des hl. Korbinian / Übers. E. Jooss // Ein Segen für das Land: Der hl. Korbinian, Bischof in Freising. Münch., 1999. S. 13–35; франц. пер.: *Arbeo, évêque de Freising*. Saint Corbinien / Transl. F. Strunz, G. Herbulot. P., 1997); Vita Corbiniani retractata / Ed. B. Krusch. Hannover, 1920. P. 233–234; De Timone comite et de miraculo fontis sancti Corbiniani / Ed. E. Dümmler. B., 1884. P. 120–124. (MGH. Poet.; 2); Die Traditionen des Hochstifts Freising / Hrsg. T. Bitterauf. Münch., 1905. Bd. 1.

Лит.: *Fastlinger M.* Das Todesjahr des hl. Korbinian // Beiträge zur Geschichte, Topographie und Statistik des Erzbistums München und Freising. 1901. Bd. 7. S. 1–16; *Steinberger L.* Zu Arbeos Vita Corbiniani // NA. 1916. Bd. 40. S. 245–248; *Krusch B.* Praefatio // *Arbeo Frisingensis*. Vita Corbiniani / Ed. B. Krusch. Hannover, 1920. P. 1–187; *Arnold B.* Zur Vita Corbiniani // Wissenschaftliche Festgabe zum 1200. Jubiläum des hl. Korbinian / Hrsg. J. Schlecht. Münch., 1924. S. 61–68; *Morin G.* Das Castrum Maiense und die Kirche des hl. Valentin in der Vita Corbiniani // Ibid. S. 69–78; *Langosch K.* Arbeo // Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon. B.; Lpz., 1933. Bd. 1. Sp. 100–107; *Franzen A.* Corbinien // DHGE.

1950. T. 13. Col. 825–826; *Löwe H.* Corbinians Romreisen // Zschr. für bayerische Landesgeschichte. Münch., 1951. Bd. 16. S. 409–420; *idem*. Arbeo von Freising: Eine Studie zu Religiosität und Bildung im 8. Jh. // *Idem*. Von Cassiodor zu Dante: Ausgewählte Aufsätze zur Geschichtsschreibung und politischen Ideenwelt des Mittelalters. B.; N. Y., 1973. S. 75–110; *Gamber K.* Älteste liturgische Bücher des Freisinger Doms // Der Freisinger Dom: Beiträge zu seiner Geschichte: FS zum 1200 jährigen Jubiläum der Translation des hl. Korbinian / Hrsg. J. A. Fischer. Freising, 1967. S. 45–64; *Reindel K.* Erste Klostergründungen in Bayern // Handbuch der bayerischen Geschichte / Hrsg. M. Spindler. Münch., 1967. Bd. 1. S. 152–163; *Breitenberg C., von.* Der hl. Korbinian und das Castrum Maiense // Der Schlern. Bolzano, 1968. Bd. 42. S. 91–105; *Stockmeier P.* Korbinian und Valentin // Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte. Münch., 1971. Bd. 26. S. 9–20; *Glaser H.* Bischof Arbeo von Freising als Gegenstand der neueren Forschung // Vita Corbiniani: Bischof Arbeo von Freising und die Lebensgeschichte des hl. Korbinian. Münch.; Zürich, 1983. S. 11–76; *Prinz F.* Der hl. Bischof Korbinian // Christenleben im Wandel der Zeit / Hrsg. G. Schwaiger. Münch., 1987. Bd. 1. S. 13–20; *idem*. Frühes Mönchtum im Frankenreich: Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jh.). Darmstadt, 1988²; *Jahn J.* Virgil, Arbeo und Cozroh: Verfassungsgeschichtliche Beobachtungen an bairischen Quellen des 8. und 9. Jh. // Mitt. d. Gesellschaft f. Salzburger Landeskunde. 1990. Bd. 130. S. 201–292; *Vogel L.* Vom Werden eines Heiligen: Eine Untersuch. der Vita Corbiniani des Bischof Arbeo von Freising. B.; N. Y., 2000; *Усков Н. Ф.* Христианство и монашество в Зап. Европе раннего средневековья: Герм. земли II/III — сер. XI в. СПб., 2001. С. 147–148; *Störmer W.* Korbinian // Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. B.; N. Y., 2001². Bd. 17. S. 248–250; *Wood I.* The Missionary Life: Saints and the Evangelisation of Europe, 400–1500. L., 2001. P. 152–157; *Diesenerberger M.* How Collections Shape the Texts: Rewriting and Rearranging Passions in Carolingian Bavaria // Livrets, collections et textes: Études sur la tradition hagiographique latine / Éd. M. Heinzelmänn. Ostfildern, 2006. P. 195–224; *Couser J.* A Usable Past: Early Bavarian Hagiography in Context // Studies in Medieval and Renaissance History. Ser. 3. N. Y., 2007. Vol. 4. P. 1–56; *idem*. Inventing Paganism in 8th-Cent. Bavaria // Early Medieval Europe. Oxf., 2010. Vol. 18. N. 1. P. 26–42; *Later Ch.* Heilig nach Plan?: Sarkophagbestattungen des 7.–10. Jh. in Süddeutschland // Wechsel der Religionen — Religionen des Wechsels / Hrsg. N. Krohn e. a. Hamburg, 2012. S. 223–266. (Studien zu Spätantike und Frühmittelalter; 4).

Е. А. Заболотный

КОРБО [итал. Corbo] Вирджилио Канио (8.07.1918, Авильяно, обл. Базиликата, Италия — 6.12.1991, Капернаум, Израиль), францисканец, итал. археолог-ориенталист. В 1928 г. в 10-летнем возрасте приехал на Св. землю, где учился в семинарии францисканской кустодии. Археологический опыт приобрел в 1940–1943 гг. на раскопках Эммауса в Эль-Кубайба под рук. известного библеис-

та Б. Багатти. Изначально занимался изучением мон-рей визант. периода в Иудейской пустыне. В Папском ин-те восточных исследований в Риме защитил дис. на тему «Раскопки Хирбет-Сияр-эль-Ганам (Поле Пастухов) и соседних монастырей» (изд. в 1955). Позже руководил раскопками в *Вифлееме* (1946–1954); на *Елеонской горе* (1959) вблизи места Вознесения и в Пещере Апостолов в *Гефсимании*; в Иродионе (1962–1967) и крепости *Махерон* (1967–1981); изучал визант. базилику на горе *Нево* (1963–1970) и город *Мадалу*.

В 1960 г. К., возглавляя археологическую службу Иерусалимского Латинского Патриархата, стал главным экспертом по реставрационным исследованиям *Гроба Господня храма в Иерусалиме*, в сотрудничестве с Греческим и Армянским Патриархатами. После 17 лет работ он издал трехтомник, являющийся базовым исследованием по археологии до эпохи крестовых походов.

С 1968 г. (вместе со свящ. С. Лоффредой) К. вел раскопки (19 сезонов) францисканского участка в *Капернауме*, на берегу Тивериадского озера, у знаменитой синагоги. Постройка I в. по Р. Х. была идентифицирована как «дом апостола Петра», к-рый на последующих стадиях существования, по мнению К., непрерывно служил объектом паломничества христиан как «иудео-христианская» мемория, к IV в. превратившаяся в октогональный в плане храм.

К. — представитель поздней ветви «римской школы» археологии христианской, восходящей к методу Дж. Б. Де Росси и связанной с «иудео-христианской гипотезой» францисканцев 50-х гг. XX в. Научная скрупулезность обеспечила его трудом известное долголетие. В верности датировок и атрибуций исследований К. памятников (особенно стратегических построек в Капернауме) некие ученые высказывали сомнения (Дж. Тейлор и др.).

Соч.: Gli scavi di Kh. Siyar el-Ghanam (campo dei pastori) e i monasteri dei dintorni. Gerusalemme, 1955; Ricerche archeologiche al Monte degli Ulivi. Gerusalemme, 1965; Cafarnao. Jerusalem, 1975. Pt. 1: *Corbo V. C.* Gli edifici della città. (SBF; 19); Il Santo Sepolcro di Gerusalemme: Aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato. Jerusalem, 1981. 3 vol. (SBF. Coll. maior; 29); Resti della Sinagoga del primo secolo a Cafarnao // Studia Hierosolymitana. Jerusalem, 1982. P. 313–357. (SBF. Coll. maior; 30); Herodion. Jerusalem, 1989. Pt. 1: *Corbo V. C.* Gli edifici della Reggia-Fortezza. (SBF. Coll. maior; 20).

Библиогр.: *Bottini G.C. Bibliografia di V. C. Corbo // Christian Archaeology in the Holy Land: New Discoveries: Essays in Honor of V. C. Corbo / Ed. G. C. Bottini, L. DiSegni, E. Alliata. Jerusalem, 1991. P. XV–XIX.*

Лит.: *Taylor J. Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins. Oxf., 1993; Padre Virgilio C. Corbo: Una vita in Terra Santa / Ed. C. Bottini. Mil., 2011.*

Л. А. Беляев

КОРВАН [древнеевр. *qorbān*; греч. κορβάν], в НЗ обозначение посвященной Богу вещи, встречающееся в обличительной речи Иисуса Христа против *фарисеев* и *книжников* (Мк 7. 6–13). Слово *κορβάν* в Мк 7. 11, переданное в синодальном переводе как «корван», соответствует древнеевр. термину *qorbān*, который употреблен в ВЗ 80 раз (TDOT. 2004. Vol. 13. P. 153). Это слово образовано от глагола *qarab* («быть близким»), к-рый в каузативной породе (*hiqrīb*) имеет значение «приводить» и употребляется в ВЗ в специальном значении «приводить для жертвоприношения». Соответственно в ВЗ термин «корван» имеет значение «приношение» в неск. смыслах этого слова: во-первых, им обозначается животное, приведенное для жертвоприношения, а также принесенные с той же целью мука, елей и выпечка; во-вторых, он выступает как родовое понятие по отношению к неск. видам жертвоприношений; в-третьих, этим термином обозначается процесс жертвоприношения.

Первое значение термина «корван» очевидно, в частности, из Лев 1. 10: *wā-ʾim min haššō(ʾ)n qorbānō min hak-kašābīm ʾō min hā-ʾizzīm lā-ʾōlā... yaqriḇennū* (букв. — «если его корван из мелкого скота, пусть он принесет его [т. е. корван] из ягнят или из коз... во всеожжение»). К. здесь отождествляется с животным, к-рое приносят в жертву.

Второе значение может быть проиллюстрировано примерами из того же контекста — из законов о жертвоприношениях, открывающих кн. Левит. Во вступительной фразе к этим законам всякое приношение из скота названо К. («...когда кто из вас хочет принести жертву Господу, то, если из скота, приносите жертву вашу из скота крупного и мелкого» — Лев 1. 2), а в следующих условных периодах представлено неск. возможных ситуаций, когда член общины приносит К. по различным поводам, и приведены названия различных видов жертв, каждый из которых описан как частный случай К.

(«если жертва его (*qorbānō*) есть всеожжение (*ʾōlā*)» (Лев 1. 3); «если жертва его (*qorbānō*) жертва мирная (*šālāmîm*)» (Лев 3. 1) и т. д.). При этом термин «корван» почти (за исключением Иез 20. 28; 40. 43) не употребляется вне текстов, относимых в научной традиции к Жреческому кодексу, что дало исследователям повод считать этот термин поздним (TDOT. 2004. Vol. 13. P. 155). Напротив, многие термины, обозначающие разновидности К. (*ʾōlā, minḥā, tōdā, šālāmîm*), употребляются не только в Жреческом кодексе, но и в других текстах. Термин «корван», возможно, появился в связи с необходимостью систематизировать и описать древний израильский культ.

Третье значение представлено в Лев 7. 15: «Мясо мирной жертвы благодарности должно съесть в день приношения ее (*yōm qorbānō*), не должно оставлять от него до утра». Это значение отражено в Септуагинте, где термин *qorbān* в Лев 7. 15 переведен глагольной формой — *δωρεῖται* — как указание на действие, а не на объект жертвоприношения.

Термин «корван» как обозначение видов жертвоприношений употребляется и в Кумранских рукописях (см.: TDOT. 2004. Vol. 13. P. 157; *Beyer*. 1984. S. 686). Вместе с тем в межзаветный период термином «корван» обозначали любую вещь, посвященную Богу по обету. Это значение засвидетельствовано в древнееврейской и араб. эпиграфике ок. Р. Х. (арам. надпись на оссуарии: *kl dy ʾnš mthnh b-hlth dh qrbn ʾlh mn d-b-qwh* — «всё, чем кто-либо воспользуется от этого оссуария, — корван Богу от того, кто [находится] в нем» — *Beyer*. 1984. S. 343–344). Предпосылки для такого употребления термина «корван» появляются уже в ВЗ. Так, в Книге Неемии термином *qurbān* обозначается поставка дров в Иерусалимский храм (Неем 10. 35; 13. 31; возможно, использование термина с архаичным гласным (*qurbān* в отличие от *qorbān*) должно было подчеркнуть, что «приношение» в данных контекстах Книги Неемии не тождественно ритуалу жертвоприношения). В кн. Числа словом *qorbān* названы дары начальников *колен Израилевых*, принесенные ими для *скинии собрания* (Числ 7. 3, 10–13, 17, 19, 29, 31 и т. д.). Новое значение термина «корван», вероятно, получило отражение и в Септуагинте, в которой термин *qorbān*

регулярно передается как *δῶρον* (TDOT. 2004. Vol. 13. P. 153; это слово используется в Септуагинте также в нерелиг. значении «дар», «подарок», см.: Втор 16. 19; Суд 5. 19; кроме того, им передаются др. древнеевр. термины, обозначающие приношение, см.: Числ 28. 24).

В раввинистической лит-ре значение термина «корван» как вещи, посвященной Богу, становится доминирующим (TDOT. 2004. Vol. 13. P. 158). Именно оно отражено в описании полемики Иисуса Христа с фарисеями в Евангелии от Марка. Согласно Мк 7. 11, фарисеи допускали посвящение Богу в качестве К. имущества, посредством к-рого человек мог бы оказать помощь своим родителям (т. е., вероятно, приношение К. считалось более значимой религ. обязанностью, чем исполнение заповеди о почитании отца и матери). Объясняя термин *κορβάν*, евангелист использует то же слово, что и Септуагинта, — *δῶρον*.

Новое значение термина *qorbān* получило отражение и в названии храмовой сокровищницы в Мф 27. 6 — *κορβανῶς*. Оно восходит к араб. слову для К. — *qorbānā* (Ibidem).

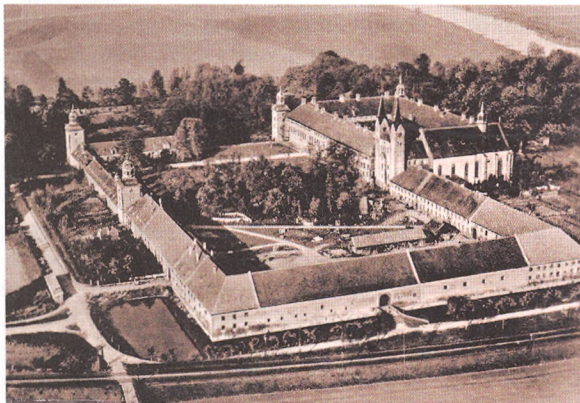
Лит.: *Fitzmyer J. A. Essays on the Semitic Background of the New Testament. L., 1971. P. 93–100; Baumgarten A. I. «Korban» and the Pharisaic «Paradosis» // JANES. 1984/1985. Vol. 16/17. P. 5–17; Beyer K. Die aramäischen Texte vom Toten Meer: Samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten Talmudischen Zitaten. Gött., 1984. Bd. 1; Cohen N. J. Incised Stone Fragment «Korban» from Southern Wall of Temple Mount // Dor le Dor. Jerusalem, 1985. Vol. 13. P. 235–240; TDOT. 2004. Vol. 13. P. 152–158.*

М. Г. Калинин

КОРВЕЙ [лат. Corbeia Nova; нем. Corvey], бывш. бенедиктинский монастырь первомч. архидиак. *Стефана* и мч. Вита (до 1792 имперское аббатство). Расположен на р. Везер, в 2 км к северо-востоку от г. Хёкстер (земля Сев. Рейн–Вестфалия, Германия).

История. Ок. 810 г. двоюродный брат *Карла Великого* (800–814) св. Адальхард I (*Адальгард*; † 826), аббат *Корби* (780/1–814), игравший важную роль при дворе императора, предпринял попытку основать дочерний мон-рь с целью христианизации региона, завоеванного в ходе войн с саксами, в к-рых участвовал брат Адальхарда св. *Вала* († 836). По просьбе Адальхарда местный аристократ Теодрад выделил для мон-ря

землю в Хетисе (это место отождествляют с совр. Нойхаус-им-Золлинг; по др. версии, Хетис находился у скал Экстернштайне близ совр. г. Хорн-Бад-Майнберг — *Teudt*. 1936; *Matthes*. 1982). Однако основание дочерней обители было отложено, т. к. Карл Великий назначил Валу регентом при кор. Италии Бернарде (812–818). По-



Abbatство Корвей.
Общий вид

сле смерти Карла Адальхард, Вала, их брат Бернхарий и сестра Гундрада попали в опалу, т. к. имп. *Людовик Благочестивый* (814–840) опасался интриг с их стороны. Адальхард был вынужден отправиться в мон-рь Нуармутье, а Вала принял монашество в Корби и вскоре стал препозитом при аббате Адальхарде II (814–821) (см.: *Ganz*. 1991. P. 25–26). На имперском съезде в Падерборне (815) Адальхарду II удалось убедить Людовика Благочестивого и еп. Хатумара в необходимости основать обитель в Хетисе. Первым настоятелем К. стал Хукберт (епископ Мо в 823–853). Монахами монастыря являлись представители саксонской знати. При обители была создана школа для мальчиков по образцу школы, существовавшей в Корби. В первые годы монашеская община испытывала экономические трудности (*Translatio S. Viti*. 3). Ситуация изменилась в 821 г., после возвращения из ссылки Адальхарда I, к-рый вновь стал аббатом Корби и предоставил монахам К. денежную помощь. Тем временем Адальхард II получил согласие императора на перенос мон-ря на новое место, расположенное близ Хёкстера, к-рый являлся частью королевского домена (по-видимому, эта идея принадлежала препозиту К. Адальберту). 6 авг. 822 г. монахи разметили землю для монастырских зданий, а 25 авг. епископ Падерборна освятил место для строительства и дал обители название Нов. Корби. Монашеская церковь, строительство

которой завершилось в 844 г., как и одна из церквей аббатства Корби, была посвящена св. Стефану. После того как Хукберт занял епископскую кафедру Мо, аббатом К. стал св. Адальхард I (*Ibid.* 4).

На основании 2 грамот имп. Людовика Благочестивого от 27 июля 823 г. все владения Корби, находившиеся в Саксонии, переходили К. Подтверждалось право монахов, живших по бенедиктинскому уставу, избирать настоя-

теля (*Die Kaiserurkunden*. 1867. N. 1. S. 30). Аббатству, насельники которого должны были молиться за императора, был да-

рован судебный иммунитет (*Ibid.* S. 25–28). Вскоре после перенесения мон-ря на новое место имп. Людовик пожертвовал ему мощи св. Стефана, а также Евангелие (*Ganz*. 1990. P. 28). В 826 г., после смерти Адальхарда I, аббатом Корби и К. стал св. Вала, избрание которого было утверждено императором (*Translatio S. Viti*. 3). Тем не менее Вала не скрывал своего критического отношения к вмешательству Людовика в церковные дела. Во время конфликта имп. Людовика со старшим сыном, кор. Италии Лотарем I, причиной к-рого послужило стремление императора обеспечить наследство сыну от 2-го брака *Карлу Лысому* за счет старших братьев, св. Вала дважды (830 и 833) участвовал в восстаниях на стороне Лотаря. В 831 г. Людовик Благочестивый сместил аббата и отправил его в ссылку (*Radbert's Epitaphium Arsenii* / Hrsg. E. Dümler. В., 1900. S. 74–75). После второго восстания Вала отправился в Италию, где был назначен настоятелем аббатства *Боббио*.

В 836 г., при аббате *Варине* († 856), в К. из аббатства *Сен-Дени* близ Парижа были перенесены мощи мч. Вита (*Ibid.* 4; см.: *Appleby*. 1996; *Van Landschoot*. 1996), что сделало монастырь крупным паломническим центром. Благодаря пожертвованиям королевской семьи и представителей саксон. знати К. стал одним из богатейших мон-рей Германии. Людовик Благочестивый передал во владение аббатства Хёкстер, Эрес-

бург (территория совр. Марсберга) и Меппен, а Юдифь († 843), 2-я жена императора, даровала К. крест, украшенный драгоценными камнями. В 833 г. аббатство получило право чеканки монет. Кор. Людовик II Немецкий (843–876) пожаловал мон-рю Хамельн и Хеммендорф (близ совр. г. Роттенбург-ам-Неккар), а также подчинил ему бенедиктинское аббатство Фисбек. Передача К. Фисбека и Меппена открывала путь на северо-восток и была связана с активной миссионерской деятельностью мон-ря в Гамбурге и Скандинавии, начало которой было положено еще в 1-й пол. IX в. Так, с обителью был связан св. *Ансгар*, архиеп. Гамбургский и Бременский в 858–865 гг., до начала миссии в Скандинавии возглавлявший школу мон-ря. В миссии также участвовал преемник Ансгара по кафедре и автор его Жития св. Римберт (865–888), принявший монашество в К. Кроме того, в IX в. мон-рю было дано право сбора десятины в диоцезе Оснабрюка.

К нач. XI в. дисциплина в обители ослабла. Строгого соблюдения монахами бенедиктинского устава добивался Валон († 1024), возглавлявший К. в 1011–1016 гг. Он был сторонником монашеской реформы, центром которой являлось аббатство *Горце*. Однако действия настоятеля привели к тому, что большая часть монахов покинула обитель. Меры, направленные на укрепление дисциплины в монастыре, принимал убежденный сторонник *григорианской реформы* аббат Марквард (1082–1107), который стал ориентироваться на реформу, проводившуюся в бенедиктинском аббатстве Хирзау (ныне территория г. Кальв, земля Баден–Вюртемберг), в результате чего К. принял клонийские обычаи (*consuetudines*; см. *Клонийская конгрегация*). В период споров об *инвеституре* насельники монастыря заняли сторону папы Римского *Григория VII* (1073–1085) в конфликте с имп. *Генрихом IV* (1084–1105). Со временем значение К. возрастает: выходцы из мон-ря возглавили ряд саксон. обителей.

Со 2-й пол. XI в. на монетах, чеканившихся в К., начинают изображать аббатов монастыря. Монетные дворы появляются также на территориях, принадлежащих аббатству (в частности, в Эресбурге, Меппене, Фолькмарзене), однако в XIV в. их деятельность прекращается. Лишь

в Хёкстере чеканка серебряных, медных и золотых монет продолжалась (с небольшими перерывами) почти до конца существования мон-ря. Новый расцвет К. относится ко времени аббата Вибальда (1146–1158), к-рый занимался активной строительной деятельностью в обители. Он сумел увеличить доходы аббатства, а также заказал для мон-ря ряд дорогих рукописей, среди к-рых — т. н. *Liber vitae* (Поминальная книга), созданный в скриптории аббатства Хельмарсхаузен (ныне территория г. Бад-Карлсхафен) и содержащий список настоятелей К. с момента его основания. В этот период обитель приобрела статус имперского аббатства, однако после смерти Вибальда монастырь уже не играл прежней роли в политической и церковной жизни. При аббате Видукинде (1189–1205) К. переживает очередную расцвет, однако уже при его преемниках начался спад экономической активности мон-ря (ему способствовал пожар 1242 г.), ставший очевидным в XIV–XV вв.

В результате имперской реформы 1500 г. К. стал частью Вестфальского имперского окр. Аббат мон-ря как



Поминальная книга (*Liber vitae*)
мон-ря Корвей. 1158–1160 гг.
(Münster. Staatsarchiv. I 133. Fol. 33)

имперский князь входил в состав рейхстага Свящ. Римской империи. В соответствии с имперским матрикулом 1521 г. мон-рь был обязан предоставлять небольшой воинский контингент (2 всадников и 9 пехотинцев), а также выплачивать налог в размере 120 гульденов. При аббате Франце фон Кеттелере (1504–1547) обитель присоединилась к *Бурсфельдской конгрегации*, целью к-рой была реформа бенедиктинских мон-рей

в Германии. Кроме того, настоятель пытался улучшить материальное положение аббатства, но его усилия были прерваны Реформацией. С сер. XVI в. принадлежавшие К. территории, включая Хёкстер, находились под совместным управлением аббата и городского совета, в составе к-рого были протестанты.

Предпринятая аббатом Дитрихом IV фон Берингхаузенем (1585–1616) очередная попытка обновления монашеской жизни в К. в духе идей Контрреформации не имела значительных последствий. *Тридцатилетняя война* (1618–1648) стала самым сложным периодом для аббатства: большая часть построек была повреждена.

Поскольку аббатами монастыря традиционно становились выходцы из знатных семей, а в 1661 г. подходящего кандидата среди монахов не было, администратором К. стал Мюнстерский князь-епископ Кристоф Бернхард фон Гален († 1678); при нем была построена новая монастырская церковь в стиле барокко. В XVIII в. на территории, принадлежавшей мон-рю, проживали 12 тыс. чел., а его годовой доход составлял 100 тыс. талеров. Тем не менее число монахов постепенно снижалось и к 80-м гг. XVIII в. составило 13 чел. В 1792 г. благодаря усилиям аббата Иоганна Карла Теодора фон Брабека К. с подвластными территориями был преобразован в церковное княжество, упраздненное в ходе секуляризации в 1803 г. Затем владения К., равно как и аббатство *Фульда*, были переданы принцу Вильгельму V Оранскому (1748–1806). С 1807 г. бывш. монастырские земли относились к королевству Вестфалия, после упразднения которого король Пруссии передал их ландграфу Гессен-Ротенбургскому Виктору Амадею (1779–1834), принявшему в 1815 г. титул «князь фон Корвей». После его смерти К. достался племяннику князя Виктору фон Ратибору (1818–1893); в наст. время монастырь принадлежит его потомкам. В 1984 г. Франц Альбрехт фон Ратибор передал часть зданий К. в собственность фонда «Монастырь Корвей». В 2014 г. ансамбль К. получил статус объекта культурного наследия ЮНЕСКО.

Книжное собрание. По всей видимости, уже в IX в. в К. появилась б-ка, основой к-рой могли быть рукописи, привезенные из Корби. Аб-

батство стало центром лит. деятельности. Так, ок. 876 г. мон. Агий написал *Житие св. Хатумоды* († 874), которая возглавляла общину канониссов в Гандерсхайме, что свидетельствует о связи мон-ря с жен. аристократическими каноникатами. Отождествление с Агием анонимного автора, по всей видимости, жившего в К. и известного как Саксон Поэт, перу к-рого принадлежит «Хроника деяний императора Карла Великого» (*Annales de gestis Caroli Magni imperatoris libri V*), не имеет достаточных оснований. Мон. *Видукинд Корвейский* († после 973) был автором неск. несохранившихся агиографических произведений, а также одного из важнейших памятников историографии X в. — соч. «Деяния сак-



Евангелиарий из Вернигероде.
Скрипторий мон-ря Корвей.
3-я четв. X в. (New York.
Pierpont Morgan Lib. 755.
Fol. 16v)

сов» (*Regum Gestarum Saxoniarum libri III*), в к-ром описана история саксон. народа до смерти имп. *Оттона I Великого* в 973 г. Произведение было посвящено дочери императора, аббатисе Кведлинбурга Матильде († 999). В «Деяниях саксов» Видукинд доказывает легитимность династии Оттонов и подчеркивает универсальный характер власти Оттона I. Особое место в сочинении занимает описание борьбы саксов с соседними народами. Аббату Бовону II (900–916) принадлежит комментарий к сочинению Боэция «Об утешении философией» (*De consolatione Philosophiae*). В К. хранился единственный дошедший до наст. времени манускрипт с текстом первых 6 книг «Анналов» рим. историка Тацита (*Laurent. Plut. 68. 1*).

Эта рукопись, датируемая IX в. (*Römer*. 1991. S. 2300–2302), была приобретена папой Римским Львом X (1513–1521) и в наст. время хранится во Флоренции. В аббатстве велись «Корвейские анналы»; в них описываются события с 658 по 1148 г.

В период Тридцатилетней войны мн. книги были утеряны; большая часть сохранившихся манускриптов в наст. время находится в Академической б-ке архиеп-ства Падерборн; среди них — т. н. Евангелиарий из Корвея (ок. 840; Ms. Нух. 21а). Новая б-ка, построенная при аббате Максимилиане фон Хоррихе (1714–1721), была закрыта во время секуляризации 1803 г., книги переданы в различные хранилища. В XIX в. на территории бывшего аббатства была создана частная княжеская б-ка, фонд к-рой насчитывает 74 тыс. томов. Значительную часть коллекции составляют издания XVIII–XIX вв. на англ., нем. и франц. языках. Важный вклад в формирование б-ки внес нем. поэт А. Г. Гофман фон Фаллерслебен (1798–1874), в последние годы жизни исполнявший обязанности библиотекаря в К. К наст. времени проведена значительная работа по оцифровке книг из б-ки аббатства.

Архитектура. Самое раннее здание в К. — монастырская ц. св. Стефана и мч. Вита, построенная во 2-й четв. IX в. Церковь не сохранилась, но ее облик был реконструирован на основе археологических раскопок 2-й пол. XX в., сохранившегося рисунка кон. XVI в. и плана, выполненного незадолго до сноса. Она представляла собой простую трехнефную базилику с прямоугольной алтарной частью; в крипте, находившейся под хором, хранились мощи мч. Вита. Длина и ширина главного нефа составляли 29,25 и 9,85 м соответственно. В связи с увеличением числа паломников церковь существенно расширили: был сооружен трансепт с апсидами в рукавах, хор продлен к востоку и завершен апсидой, окруженной деамбулаторием, к к-рому примыкала внешняя крипта в виде 3 параллельных галерей. В боковых галереях находились алтари, центральная вела в крестобразную в плане капеллу (см.: *Gai*. 2010). Первоначально церковь имела вытянутый атриум, равный ей по площади. В 873–885 гг. на его месте был построен вестверк (зап. фасадная часть церкви) — один из самых

известных памятников каролингской архитектуры. На здании имеется надпись, по-видимому, относящаяся ко времени строительства: «Civitatem istam tu circumda, Domine, et angeli tui custodiant muros eius» (Господи, огради сей град, и ангелы Твои да хранят стены его). Первоначально фасад вестверка был фланкирован 2 башнями, а над основным объемом возвышалась 3-я, более массивная. После перестройки при аббате Вибальде (1146–1158) остались лишь 2 боковые башни, к-рые надстроили и соединили по верху фасада арочной галереей, предназначенной для размещения колоколов. По инициативе аббата Дитриха IV фон Берингхаузена (1585–1616) к фасаду были пристроены 3 капеллы, отходящие от амбулатория. Вестверк — единственное сохранившееся ранне-средневековое здание в К. Обветшавшая церковь была разобрана в 1665 г., после чего на том же месте началось строительство однефной церкви в стиле барокко, к-рая была освящена в 1674 г. В 1727 и 1790 гг. к ней были пристроены капеллы в честь прп. Венедикта Нурсийского и Пресв. Девы Марии.

Средневек. здания К. были утрачены во время Тридцатилетней войны и последующей перестройки монастырского комплекса. Первоначально кельи, школа и ряд других сооружений могли находиться севернее церкви, хозяйственные же постройки располагались к югу от нее. В период активной строительной деятельности, пик которой приходится на время аббата Флоренца фон дем Фельде (1696–1714), сложился новый ансамбль монастырских зданий в стиле барокко. Доминанта нового комплекса — вестверк с башнями, увенчанными шпилями; с севера к церкви примыкают трехэтажные жилые корпуса, организованные вокруг 2 внутренних дворов; на внешних углах поставлены 2 декоративные башни, имеющие сложные завершения. Эти корпуса занимают сев.-вост. сегмент территории монастыря. В них находились жилые помещения, капелла мч. Вита, а также предназначенный для приемов т. н. Императорский зал с портретами 20 императоров, в т. ч. Карла Великого и Людовика Благочестивого; в посл. здесь была размещена княжеская б-ка (сохранилось барочное убранство интерьеров). В юго-зап. сегменте, справа от аллеи, ведущей

к зап. фасаду храма, с внешних сторон периметра расположены двухэтажные хозяйственные корпуса. Зап. граница монастырской территории обозначена линией корпусов с 2 невысокими башнями, завершения к-рых аналогичны башням жилой части комплекса.

Ист.: Die Kaiserurkunden der Provinz Westfalen, 777–1313 / Hrsg. R. Wilmans. Münster, 1867. Bd. 1. H. 1–2; Traditiones Corbeiensis / Hrsg. P. Wigand. Lpz., 1843; *Radbert's* Epitaphium Arsenii / Hrsg. E. Dümmler. B., 1900; Translatio S. Viti martyris = Übertragung des hl. Märtyrers Vitus / Bearb., Übers. I. Schmale-Ott. Münster, 1979; Der Liber Vitae der Abtei Corvey / Hrsg. K. Schmid, J. Wollasch. Wiesbaden, 1983. Tl. 1. (Westfälische Gedenkbücher u. Nekrologien; 2).

Лит.: *Teudt* W. Germanische Heiligtümer. Jena, 1936; *Franzen* A. Corvey // DHGE. 1956. T. 13. Col. 922–925; *Matthes* W. Corvey und die Externsteine. Stuttgart, 1982; *Wollasch* J. Die corveyer Bruderschaften im hohen Mittelalter // Der Liber Vitae der Abtei Corvey / Hrsg. K. Schmid, J. Wollasch. Wiesbaden, 1989. Tl. 2; Studien zur corveyer Gedenkübelieferung und zur Erschließung des Liber Vitae. S. 107–123; *Ganz* D. Corbie in the Carolingian Renaissance. Sigmaringen, 1990. (Beih. d. Francia; 20); *Römer* F. Kritischen Problem- und Forschungsbericht zur Überlieferung der taciteischen Schriften // ANRW. 1991. Tl. 2. Bd. 33. Tbd. 3. S. 2299–2339; *Appleby* D. Spiritual Progress in Carolingian Saxony: A Case from 9th-Cent. Corvey // The Catholic Hist. Rev. Wash., 1996. Vol. 82. N 4. P. 599–613; *Van Landschoot* A. La translation des reliques de S. Vit de l'abbaye de Saint-Denis à celle de Corvey en 836 // Revue belge de philologie et d'histoire. Brux., 1996. T. 74. N 3/4. P. 593–632; *Fahlbusch* F., *Kaminsky* H. Corvey // LexMA. Stuttgart; Weimar, 1999. Bd. 3. Sp. 295–297; *Foucher* F. Adalhard et les deux Corbie, fondation et architecture raisonnée d'un monastère carolingien // Hortus Artium Medievalium. Zagreb; Motovun, 2007. Vol. 13. N 1. P. 75–85; *Gai* S. La chiesa del monasterio carolingio di Corvey in Westfalia: Elementi architettonici dell'arredo interno dell'edificio di culto // Ibid. 2010. Vol. 16. P. 49–61.

Е. А. Заболотный

КОРДЕМУА [франц. Cordemou] Жеро де (6.10.1626, Париж — 15.10.1684, там же), франц. философ-картезианец, историк. Имеются разночтения относительно дат жизни К. Так, на сайте Французской академии годом рождения указан 1620, а датой смерти различные источники называют также 8 окт. 1684 г.

Жизнь и труды. К. род. в дворянской семье; его отец, также Жеро де Кордемуа, был профессором Парижского ун-та. Когда К. было 9 лет, умер отец: это единственное, что достоверно известно о его детстве. К. рано женился (на Мари де Шазель); первый ребенок род., когда К. было 25 лет; он имел четырех сыновей и дочь. К. избрал профессию адвоката,

изучал математику и философию. С 1657 г. он активно посещал собрания картезианцев в Париже, участвовал в философских дискуссиях. В 1673 г. по протекции еп. Жака Бениня Боссюэ начал преподавать историю наследнику франц. престола. 2 дек. 1675 г. К. был избран членом Французской академии, в 1683 г. стал ее главой. В последние годы жизни работал над «Историей Франции», опубликованной посмертно.

Первое сочинение К.— «Рассуждение о действии тел» (*Discours de l'action des corps*) вышло в свет в 1664 г. в одном томе с первой публикацией трактата Р. Декарта «Мир, или Трактат о свете» и физическим трактатом Ж. Роо о тепле. В 1666 г. был опубликован главный труд К.— «Различение тела и души, в шести рассуждениях, для прояснения физики» (*Le discernement du corps et de l'âme, en six discours, pour servir à l'éclaircissement de la physique*). В 1704 г. в собрании сочинений К. эта книга была издана под новым названием: «Шесть рассуждений о различии и единстве тела и души» (*Six discours sur la distinction et l'union du corps et de l'âme*). «Рассуждение о действии тел» вошло в этот трактат в качестве 2-го Рассуждения. Из 6 разделов («рассуждений») книги первые 3 посвящены вопросам атомизма и механицистской физики, вторые 3 — *окказионализму* и его приложению к взаимодействиям между телами, а также между телом и душой.

В 1668 г. К. опубликовал письмо к священнику-иезуиту Габриелю Коссару «Копия письма, адресованного ученому монаху из Общества Иисуса» (*Copie d'une lettre écrite à un sçavant religieux de la Compagnie de Jésus*), в к-ром попытался доказать полное согласие между учением Декарта и библейской кн. Бытие. В том же году вышло в свет широко известное в свое время сочинение К. «Физическое рассуждение о слове» (*Discours physique de la parole*), принесшее ему славу одного из ведущих философов-лингвистов. О популярности К. свидетельствует тот факт, что он послужил прототипом учителя философии в «Мещанине во дворянстве» Мольера, причем некоторые из реплик почти буквально воспроизводят текст «Рассуждения о слове».

К. является также автором неск. малых трактатов, вошедших в по-



Ж. де Кордемуа.
Гравюра. XVII в.

смертно изданное (1691) собрание сочинений «Различные трактаты о метафизике, истории и политике» (*Divers traités de métaphysique, d'histoire et de politique*). Последний труд К., посвященный ранней истории Франции, был завершен в 1685–1689 гг., после смерти К., его сыном Луи Жеро де Кордемуа и опубликован под заглавием «История Франции от эпохи галлов и начала монархии до 987 г.» (*Histoire de France depuis le temps des Gaulois et le commencement de la monarchie jusqu'en 987*).

Главные концепции. Основные идеи, создавшие К. репутацию одного из самых оригинальных картезианцев своего времени, — атомизм и *окказионализм* в сочетании с аутентично декартовским общим контекстом мышления. Значимость и оригинальность К. как философа определяются его двойственным отношением к «ортодоксальному» картезианству. С одной стороны, К.— единственный атомист среди ведущих картезианцев (сам Декарт отвергал и атомизм, и *окказионализм*) и один из наиболее решительных сторонников *окказионализма*. Некоторые исследователи называют его «радикальным картезианцем». С другой стороны, К. оставался картезианцем как по методу, так и по базовым содержательным принципам своей философии. Историками философии отмечается, что некоторые идеи К. оказали непосредственное влияние на Г. В. Лейбница и Н. Мальбранша, а также предвосхитили учение Д. Юма (см.: Кротов. 2010. С. 36–37).

Атомизм К. примечателен тем, что опирается на прочное метафи-

зическое основание — строго картезианское понимание субстанции. Декарт полагал, что субстанция есть то, что в своем существовании не зависит ни от чего другого. Строго говоря, таковым является только Бог, в творении же субстанция есть то, что для существования нуждается лишь в содействии Бога, но не в других тварных вещах. Сущность, или природу, телесной субстанции составляет протяженность, к-рую можно отделить от субстанции в качестве ее главного атрибута лишь мысленно. Отсюда проистекают анти-атомистические следствия. 1) Если сущность тела — протяженность, то каждое из измерений представляет собой некую дистанцию, к-рую всегда можно мысленно разделить; но то, что человек может разделить лишь мысленно, Бог может разделить в реальности; следов., любое тело не имеет предела делимости, пусть даже сколь угодно малый атом, поскольку он остается телом. 2) Отвержение пустоты, т. е. полного отсутствия субстанции: пространственная протяженность, внутреннее место и протяженность тела тождественны друг другу; не может быть протяженности, к-рая не принадлежит чему-то, и это что-то и есть телесная субстанция; «ничто» протяженности не имеет. Отсюда знаменитый пример Декарта с сосудом: если бы можно было создать в нем полный вакуум, с необходимостью должно было бы произойти схлопывание его стенок. 3) Следов., материальный универсум Декарта есть *plenum*, единое материальное тело.

К. полностью принимает базовый картезианский тезис о том, что субстанция есть то, что не зависит в своем бытии ни от чего другого, кроме Бога. Но если это так, то субстанция, вопреки Декарту, не может быть делимой, ибо тогда она зависела бы в своем существовании от собственных частей, что противоречит ее определению. Исходя из этого, К. приходит к отрицанию всех 3 анти-атомистических тезисов. Ход мысли К. таков. Прежде всего, необходимо правильно определить понятия тела и материи, ибо их смешение является одной из основных причин неверного понимания структуры универсума: «Известно, что существуют тела, и что число их почти бесконечно. Известно также, что имеется материя. Но мне кажется, что понятия



о них недостаточно отчетливы, и что именно отсюда происходят почти все заблуждения рядовой физики. Таким образом, я убежден, что наилучший способ исправить дело — как следует разобраться в этом смешении и в точности рассмотреть, что надлежит понимать под телом, и что под материей» (*Cordemoy. Le discernement du corps et de l'âme. 1666. P. 1–2*). Суть того, как следует понимать природу тела, т. е. протяженной субстанции, сформулирована у К. в неск. пронумерованных тезисах: 1) т. к. тел существует множество, протяженность каждого из них должна быть ограничена, и эта граница именуется фигурой; 2) т. к. всякое тело представляет собой самоидентичную субстанцию, оно неделимо, его фигура неизменна, и оно является абсолютно сплошным и непроницаемым для др. тела; 3) отношение тел друг к другу с т. зр. их положения называется местом; 4) когда это отношение изменяется, говорят, что тело находится в движении; 5) когда это отношение длится во времени, говорят, что тело покоится.

Материя есть скопление тел. Понятия материи и тела соотносятся следующим образом: 1) всякое тело, которое является частью такого скопления, называется в собственном смысле частью материи; 2) неск. тел, взятых вместе и рассматриваемых отдельно от всех прочих, называются порцией материи; 3) если эти части или порции не связаны друг с другом, они образуют груды; 4) если связаны между собой, но непрестанно меняют местоположение, то называются жидкостью; 5) если соединены между собой крепко и неподвижно, то называются массой.

Т. о., ошибка Декарта заключается в смешении понятий: он назвал телом то, что в действительности представляет собой материю, или скопление тел. Подлинное же тело, т. е. субстанция, — это атом. Отсюда опровержение анти-атомистических тезисов Декарта. 1) Органы чувств заставляют воспринимать нас как единую протяженность скопление подлинных тел-субстанций; отсюда иллюзия бесконечной делимости. В действительности природа субстанции, которая должна быть по определению независимой от собственных частей, заключается не в актуальном обладании протяженностью (в таком случае Декарт был бы прав), а в том, что она может об-

ладать протяженностью. Это позволяет, с одной стороны, считать атом-тело протяженной субстанцией, а с др. стороны, избежать необходимости утверждать его делимость. 2) Базовое определение субстанции предполагает, что если атомы суть субстанции, то в группе из 3 смежных атомов разрушение среднего не оказывает никакого влияния на 2 крайних, поскольку они не зависят ни от чего внеположного им. К. возвращается к Декартову примеру с сосудом: нет никаких причин, чтобы по устраниении всех атомов-тел из внутреннего пространства сосуда произошло бы схлопывание стенок сосуда. Следов., нет никаких причин придерживаться тезиса Декарта о невозможности пустоты. 3) Отсюда с необходимостью следует вывод: если декартова *plenum*-теория требует признать невозможность пустоты, то позиция К., наоборот, не просто допускает, но требует ее наличия.

Атомизм К. имеет метафизический характер: он подразумевает признание априорной концептуальной необходимости существования атомов, проистекающей из понятия материальной субстанции как полностью независимой ни от чего внеположного ей, кроме Бога. Этим концепция К. отличается, напр., от физического атомизма П. Гассенди и парадоксальным образом оказывается картезианской в самом отрицании аутентичной позиции Декарта. Расхождение же с Декартом, приведшее к столь радикальному противостоянию в объяснении структуры материального мира, берет начало в различии исходных акцентов: Декарт делает упор на протяженность как базовый атрибут тел, отсюда *plenum*-теория и учение о бесконечной делимости материи; К. — на субстанциальный статус тел, отсюда отрицание *plenum*-теории, а вместе с ней и положения о бесконечной делимости материи.

Окказионализм К. Утверждение о том, что причинное взаимодействие между тварными сущими невозможно, и единственной истинной причиной может быть только Бог, есть вывод из рассуждения, к-рое разворачивается в несколько стадий. Прежде всего, К. формулирует общие тезисы о невозможности причинного взаимодействия между телами. 1) Если то или иное сущее может утратить нек-рое свойство, не

перестав быть собой, то оно обладает этим свойством не от себя самого; но тело может утратить движение, не перестав быть телом; следов., тело обладает движением не от себя. 2) Причиной продолжения движения может быть только то, что было причиной его начала: тело не может быть приведено в движение одной причиной, а удерживаться в движущемся состоянии другой. 3) Мыслимы только 2 субстанции — ум и тело; следов., причиной движения может быть только та или другая, и то, что не причиняется одной субстанцией, причиняется другой: третьего не дано. 4) Т. к. первой причиной движения не может быть тело (согласно тезису 1), ею может быть только умная субстанция; и она же (согласно тезису 2) сохраняет движение; впечатление, согласно которому тела непосредственно взаимодействуют между собой, основывается на спонтанном доверии органам чувств, но строго рациональное рассуждение опровергает их показания.

Второй этап рассуждения К. — доказательство невозможности причинного взаимодействия между душой (прежде всего волей) и телом. Движение членов человеческого тела аналогично движению тел: как при столкновении 2 тел кажется, что одно тело стало причиной движения другого, так при подчинении движения руки приказу воли кажется, что причиной движения руки стала воля. В обоих случаях возникает видимость причинной связи, ибо видимых квази-агентов только 2. Но воля не может быть истинной причиной движения потому же, почему ею не может быть тело: волим мы поднимать руку или нет, мы остаемся самими собой; следов., этим волением мы обладаем не сами по себе. Истинная же причина видимой связи между актом воли и движением руки скрыта от чувственного взора, как и в случае движения тел. Поиск этой причины требует от К. более подробно рассмотреть характер отношений между телом и душой.

Вопреки видимости, порядок следования здесь обратный: не тело живет до тех пор, пока в нем пребывает душа, т. е. пока оно соединено с умной субстанцией, а душа с ее способностями, в т. ч. с волей, остается в теле до тех пор, пока тело способно совершать жизненно важные движения. Один из основных доводов в пользу этого утверждения состоит





в том, что тело может совершать такие движения и после прекращения действия воли. Напр., мы не в силах прекратить актом воли страдания, вызываемые определенными движениями в теле при тяжком недуге. Если же мы захотим положить конец страданиям, перерезав вены, то умрем не от акта воли к смерти, а от потери крови. Следов., жизнь в нас поддерживала циркуляция крови, а не циркуляция воли. К. не видит здесь принципиального различия между произвольными движениями членов тела и чисто физиологическими процессами в организме: для него это движения абсолютно одного порядка. Поэтому возможен такой скачок в аргументации, при котором отсутствие управления т. н. произвольными движениями со стороны воли доказывается ссылкой на автономность физиологии.

Среди других доводов К., призванных показать невозможность взаимодействия между телом и умной субстанцией, следует отметить 2. Во-первых, внутренние движения в теле, напр. работа сердца, находятся в согласии не только со всеми прочими движениями в том же теле, но и с движениями всех тел во вселенной: это гармония, установление которой явно превышает возможности индивидуальной воли. Во-вторых, если бы наша воля могла по собственной прихоти породить действительно новые движения в мире, не предусмотренные изначальным мироустройством, это вносило бы в него смуту: ведь этих движений не было именно потому, что мировой порядок предусматривал определенное количество движений, не больше и не меньше. Отсюда К. делает общий вывод: душа никоим образом не определяет ни физиологию, ни макродвижения тела — не больше, чем одно тело движет другое. Описание произвольных движений тела в терминах причинного воздействия воли — просто удобная для повседневной жизни условность.

На 3-м этапе К. приходит к утверждению божественной мыслящей субстанции в качестве единственной подлинной причины любых движений в мире. В самом деле, если наша душа не является причиной телесных движений, то тем более они не могут вызываться телесными причинами. Следов., остается лишь 1 возможный источник движения —

первый Ум, первая мыслящая Субстанция, самодостаточная в качестве причины. Таков необходимый вывод: 1) ум может все то, чего не может тело; 2) тело, даже если бы могло само по себе вместить следствия, не может само по себе быть причиной; 3) немощь нашей умной души выдает ее недостаточность в причинном воздействии на тело; 4) остается сделать вывод о существовании высшей умной Первопричины — мыслящей Первосубстанции, т. е. Бога. Не имеет никакого смысла постулировать наличие мыслящих субстанций, промежуточных между Богом и человеком, потому что они точно так же не обладали бы своими движениями от себя, разве что Первопричина расположила бы согласно их воле большее число ситуаций, чем согласно человеческой. Поэтому ясное и отчетливое рассуждение не может не привести к общему заключению: Бог есть начало любого движения, сила, поддерживающая движение, источник законов, т. е. волевых решений, которыми Он определил постоянство мнимых причинных связей в кажущихся взаимодействиях между телами, а также между телом и душой.

Соответственно взаимодействие между телами, умными субстанциями, телом и умом К. определяет следующим образом. Тело называется воздействующим на др. тело, когда по поводу (occasion) него др. тело изменяет свои движения. Ум воздействует на др. ум, когда по его поводу в др. уме возникают новые мысли, образы, воления. Следов., одна вещь воздействует на другую постольку, поскольку может вызвать в ней изменения, соответствующие собственной природе этой вещи. Тело не вызывает в уме изменения его частей; ум не вызывает в теле появления мыслей. Воздействие ума на тело, и наоборот, имеет место тогда, когда в уме возникают новые мысли по поводу движений тела, а в теле — новые движения по поводу волений ума. Но истинное причинное воздействие в каждом случае имеет своим началом только умную Первосубстанцию, Бога.

Антропология. Общая окказионалистская позиция К. определяет и его понимание онтологического устройства человека. Оно формулируется как ряд вопросов и ответов. Что означает — тела соединены? То, что они касаются друг друга своими

протяженностями, и в одном непрерывно продолжают определения другого. Что означает — умные субстанции соединены? То, что мысли одной явлены другой, и в одной непрерывно продолжают определения другой. В обоих случаях нет нужды знать, какой силой удерживаются в таком взаимном расположении тела или умы; достаточно наблюдать между ними это отношение непрерывности, чтобы утверждать, что единство между ними сохраняется. Что означает единство тела и умной субстанции? Это не может быть соприкосновение протяженностей, ибо протяженности нет у ума, и это не может быть взаимная явленность мыслей, ибо мыслей нет у тела. Но если мы наблюдаем такую координацию действий, что определенные движения умной субстанции сопровождаются определенными движениями тела (напр., я хочу, чтобы тело пошло туда — тело идет туда) или определенные движения тела сопровождаются определенными ощущениями и мыслями в уме, то мы можем говорить об их единстве, не нуждаясь для этого вывода в том, чтобы знать, какая сила вызывает такое их взаимное расположение.

Этот общий подход позволяет К. ответить на ряд частных вопросов, в т. ч. с выходами на богословскую проблематику. Напр.: что означает, что умная субстанция пребывает в нек-ром месте или перемещается? Ум обладает протяженностью только в нек-ром смысле: место умной субстанции совпадает с местом, занимаемым материей, движения которой соответствуют волениям умной субстанции, а ощущения и мысли ума соответствуют движениям этой материи. То же с перемещением. Отсюда К. делает вывод, что умная субстанция занимает все тело целиком и вся сосредоточена в любой части тела.

Другой вопрос: что означает — Бог вездесущ? То же самое: любая порция материи движется соответственно Его волениям. Но в отличие от ситуации с телом и душой это отношение имеет односторонний характер: Бог обладает суверенностью по отношению к материи, Он не меняет имеющихся в Нем мыслей и не рождает новых по поводу движений в материи.

Из общей логики окказионализма К. следуют также определенные





выводы о «малых» духовных сущих в христ. учении: 1) ангел может двигать тела, не одушевляя их, и может замечать в них эти изменения, отчего в нем возникают новые мысли по поводу движения тел; но ангел не испытывает ощущений от изменения в телах, с к-рыми временно т. о. соединяется; 2) с др. стороны, бес или иной дух, душа после смерти могут испытывать ощущение, напр. боли от временного соединения с материей, но не иметь возможности приводить материю в движение своей волей. Этот 2-й пункт может до известной степени считаться ответом на богословский вопрос о том, как может душа после смерти страдать, будучи осуждена на адские муки. Но К. не проясняет, что это за материя, с к-рой «другой дух» мог бы соединиться по воле Бога.

Тема различия тела и души раскрывается К. в последовательности 4 аргументов.

1) Сущностное различие телесной и умной субстанций ясно и отчетливо обнаруживается уже благодаря формулировкам соответствующих определений. Напр., тело есть совокупность множества частей, протяженных до установленного предела, так что они с необходимостью исключают присутствие в этих пределах др. протяженной вещи. Из определения следуют свойства тел: исключение иного в тех же пределах означает свойство непроницаемости, наличие предела означает свойство обладания фигурой; отношение к др. телам, зависящее от положения, есть свойство обладания местом; изменение этого положения есть движение, а сохранение прежнего отношения — покой. Со своей стороны, душа, или умная субстанция, есть то, что мыслит некую вещь. Мыслимая вещь именуется объектом, а то, что конципируется по поводу вещи, — идеей. Причем идея в собственном смысле есть актуально мыслимое, а в широком смысле она включает в себя 3 стадии собственного существования: перцепцию, внимание и память; внимание как возобновление мышления о вещи после перерыва. Др. свойства умной субстанции — способность порождать суждения, т. е. утверждения или отрицания чего-либо об объекте, и принимать решения после суждения, т. е. совершать акты воления. Вывод: душа и тело — разные вещи, обладающие разными сущностными свойствами.

2) Невозможно сомневаться в существовании своей души, но можно сомневаться в существовании своего тела. Ход мысли К. таков: предположим, что внешний мир, включая мое тело, не существует. Но нельзя предположить, что мыслящая душа не существует, потому что мышление составляет природу души, а предположение — тоже мысль. Т. о., если я могу предположить одно, но не могу предположить другое, отсюда следует, что я не могу утверждать тождество души и тела. Значит, они различны.

3) Аргумент от недостоверности чувств. Чувствования и переживания в сновидениях, фантомные боли свидетельствуют о том, что чувства могут обманывать, и поэтому наличие ощущения не доказывает существование тела. Напротив, невозможно мыслить и одновременно сомневаться в существовании мысли. Поэтому существование души достоверно, тела — нет. Поэтому они разные вещи.

4) Мысль есть модус душевной субстанции, а модус, т. е. способ бытия, согласно картезианской онтологии, к-рую в этом пункте К. вполне разделял, неотделим от субстанции, модусом которой он является. Следов., существование модуса, т. е. мысли, доказывает существование субстанции, т. е. души. Чтобы убедиться в этом, достаточно естественного света разума, к-рый и удостоверяет сущностное различие души и тела.

В «Трактатах по метафизике» К. рассматривает вопрос о свободе, пристраивая к нему окказионалистскую антропологию: если истинная причина взаимодействий не только между телами, но и между телом и умной душой — Бог, то как возможна человеческая свобода? Если в творениях нет подлинной причинности и если не только акт воли человека не является причиной движения руки, к-рым он совершает кражу, но и сам акт воли в действительности причиняется не им, а Богом, то можно ли возлагать на него ответственность за его поступки и избежать вовлечения Бога в его грехи? Согласно К., Бог творит человека с желанием достигнуть нашей подлинной цели — блага. Свобода же состоит в том, что, когда представляются несколько альтернатив, человек имеет возможность внимательно рассмотреть, какие из них действительно ве-

дут к благу, а какие лишь выглядят таковыми. Т. о., для К. свобода — это способность внимательно выбирать то, что действительно ведет к цели. Иногда страсти могут затемнять умственный взор и представлять как ведущее к благу то, что ведет к злу, напр. прелюбодеяние. Но если рассматривать альтернативы ясно и отчетливо, то умная душа способна увидеть, какой шаг нужно предпочесть, а от какого воздержаться. В таком случае грехом будет либо согласие следовать ложному благу, либо воздержание от поступка, ведущего к истинному благу. Совершение выбора в отсутствие ясности и отчетливости есть дефект, за к-рый отвечает только сама умная душа. Поскольку решение, принимаемое душой, фактически состоит в рассмотрении идей, уже присутствующих в ней, она выступает здесь не как истинная причина и не нарушает строгого окказионализма.

Лингвистика. Трактат «Физическое рассуждение о слове» принес К. наибольшую популярность среди современников. Этот лингвистический трактат оказался востребованным в философском плане вплоть до наст. времени. В частности, Н. Хомский в кн. «Картезианская лингвистика» высоко оценивает и обильно цитирует предложенное К. доказательство разумности др. человеческих существ, основанное на творческом использовании ими речи.

Проблема «чужих сознаний» формулируется у К. следующим образом: откуда мне знать, что другие люди — тоже мыслящие существа, а не автоматы, действия которых лишь кажутся разумными? Оттуда, что они владеют и пользуются речью, причем этот довод имеет силу в той мере, в какой использование речи не удастся объяснить механическими причинами. На вопрос, можно ли быть уверенным, что у др. людей есть разумная душа, ответ положительный потому, что люди способны реагировать на мои слова так, как если бы они их понимали. Нет оснований считать, что они их не понимают; следов., у них должна быть такая же разумная душа, как у меня, способного произносить осмысленные слова.

Язык понимается у К. как искусственная система знаков, призванных обозначать мысли. Сопряжение слов с мыслями осуществляет воля. Правильное, согласное с истиной исполь-





зование языка предполагает, что слова соответствуют мыслям. Ложь есть несоответствие слов мыслям, вводящее собеседника в заблуждение, и поэтому она греховна. Но если правильное употребление языка непременно требует наличия разумной души, то само по себе звукоизвлечение может быть объяснено чисто механически, подобно извлечению звуков из музыкальных инструментов. В этом смысле, как чисто физиологический процесс, оно не требует никакой умной души: для него достаточно органической машины тела. Здесь пролегал кардинальное различие между звукоизвлечением, свойственным животным, и человеческой речью. К. согласен с Декартом в том, что животные не говорят, как люди, не потому, что не имеют для этого соответствующих органов (некоторые животные, например попугаи, могут произносить слова, а некоторые люди — глухие или немые — не могут пользоваться речью), и не потому, что у них меньше разума, чем у людей, а потому, что у них вообще нет разума. Он следует декартовскому тезису о том, что животные суть природные автоматы. Напротив, способность общаться посредством речи, т. е. при помощи слов передавать свои мысли др. людям, есть уникальный отличительный признак человека, свидетельствующий о наличии у него разума.

К. касается также вопроса, каким образом можно выразить мысли при помощи словесных знаков, коль скоро знаки, будь то язык жестов, движения артикуляционного аппарата или начертания на бумаге, не имеют по существу никакого сходства с мыслями? Каким образом через физическую, механическую природу звучаний передается и воспринимается содержание мыслей? Согласно К., это возможно благодаря аналогии между творческим действием Бога и человеческой речью: как Бог соединяет в одно целое разные по природе субстанции, создавая человека, и устанавливает постоянную связь между волениями души и движениями тела, так человек, следуя той же модели, конвенционально устанавливает связь между механическими звучаниями, которые порождаются телесным артикуляционным аппаратом, и мыслями в уме. В этом человек подражает Богу, ибо тоже соединяет в одно целое 2 различных по природе порядка сущих. Т. о., оба ука-

занных соединения восходят к Богу как первопричине: 1-е — прямо, 2-е — опосредованно, через языковую конвенцию, и описываются у К. в соответствии с общим окказионалистским строем его философии.

Политика и педагогика. В созданной в 1668 г. небольшой работе «О реформировании государства» (De la réformation d'un état) К. высказывает убежденность в том, что наилучшей формой правления является монархия. Но для того, чтобы гос-во было жизнеспособным и эффективным, необходимо кардинально изменить систему воспитания детей и юношества. Существующая система, говорит К., рассчитана на контроль над страстями. Между тем главная задача состоит в воспитании разума человека. Разум ребенка уже обладает полной силой, что доказывает способность детей к усвоению языков; дело за тем, чтобы дать детям возможность в должное время приобрести надлежащий опыт и усвоить важнейшие жизненные принципы, необходимые для сохранения и процветания государства. Предложенная К. педагогическая реформа содержала полный цикл (3 этапа) образования и воспитания юношества: 1) в возрасте 5–10 лет детям преподают основы религии, гражданского права, латынь, географию, искусства; 2) в 10–15 лет юноши продолжают совершенствоваться в языках, а также изучают основы естественных наук, церковной и современной истории, много занимаются физическим развитием; 3) возраст 15–20 лет — время усвоения всеобщей истории, морали, чтения классических текстов. К 20 годам юноша должен владеть всеми знаниями и навыками, необходимыми хорошо образованному и правильно воспитанному человеку, и усвоить максимум, что служение государю и стране важнее личных благ и интересов.

Соч.: Le discernement du corps et de l'âme, en six discours, pour servir à l'éclaircissement de la physique. P., 1666; Copie d'une lettre écrite à un sçavant religieux de la Compagnie de Jésus, pour montrer : 1) que le système de m. Descartes et son opinion touchant les bestes n'ont rien de dangereux, 2) et que tout ce qu'il en a écrit semble estre tiré du premier chapitre de la Genèse. P., 1668; Discours physique de la parole. P., 1668; Discours sur la pureté de l'esprit et du corps et par occasion de la vie innocente et juste des premiers Chrétiens. P., 1677; Histoire de France depuis le temps des Gaulois et le commencement de la monarchie jusqu'en 987. P., 1685. T. 1; 1689. T. 2; Dissertations physiques sur le discernement du corps et de l'âme, sur la

parole, et sur le système de m. Descartes. P., 1689. T. 1; 1690. T. 2; Divers traités de métaphysique, d'histoire et de politique. P., 1691; Les œuvres de feu monsieur de Cordemoy. P., 1704; Œuvres philosophiques avec une étude bibliographique / Ed. P. Clair. P., 1968.

Лит.: Prost J. Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne. P., 1907; Balz A. G. A. Géraud de Cordemoy // Idem. Cartesian Studies. N. Y., 1951. P. 3–27; Boas G. Dominant Theme of Modern Philosophy: A History. N. Y., 1957. P. 90–158; Thuillier G. Une «utopie» au grand siècle: «De la réformation d'un état» de Géraud de Cordemoy (1668) // La revue administrative. P., 1960. Vol. 13. N 75. P. 257–262; Deprun J. Cordemoy et la réforme de l'enseignement // Marseille: Revue. Marseille, 1972. N 88. Suppl.: Le XVII^e siècle et l'éducation: [Actes du I Colloque de Marseille, 1971]. P. 41–45; Battail J.-F. L'avocat philosophe Géraud de Cordemoy (1626–1684). La Haye, 1973; Nicolosi S. Il dualismo da Cartesio a Leibniz: Cartesio, Cordemoy, La Forge, Malebranche, Leibniz. Venezia, 1987; Brun J. Cordemoy // Dictionnaire du Grand Siècle. P., 1990. P. 407–408; Guerrini L. Occasionalismo e teoria della comunicazione in Gerauld de Cordemoy // Annali del Dipartimento di Filosofia. Firenze, 1993. Vol. 9. P. 63–80; Scheib A. Zur Theorie individueller Substanzen bei Géraud de Cordemoy. Fr./M.; N. Y., 1997; Хомский Н. Картезианская лингвистика. М., 2005; Ablondi Fr. Gerauld de Cordemoy: Atomist, Occasionalist, Cartesian. Milwaukee, 2005; Nadler St. M. Cordemoy and Occasionalism // J. of the History of Philosophy. Berkeley, 2005. Vol. 43. N 1. P. 37–54; Кротов А. А. К истории картезианской традиции: Окказионализм Кордемуа // История философии: [Сб. ст.]. М., 2010. № 15. С. 28–38; он же. Мальбранш и картезианство. М., 2012.

Г. В. Вдовина

КОРДОВА [лат. Corduba; испан. Córdoba], город в Юж. Испании, на берегу р. Гвадалквивир, кафедра католич. еп-ства (с III–IV вв.), в VIII–XI вв. столица мусульм. гос-ва Андалус. Основателем рим. колонии Кордуба считается военачальник Марк Клавдий Марцелл, побывавший в Испании в качестве претора (169–168 до Р. Х.) и во время своего консулата в 152–151 гг. Поблизости от колонии, ниже по течению р. Гвадалквивир, находилось местное поселение на т. н. Холме Сожжённых (Колина-де-лос-Кемадос; совр. р-н Парке-Крус-Конде), от к-рого предположительно было заимствовано название Кордуба. Поселение на этом месте возникло в эпоху энеолита (III тыс. до Р. Х.); на рубеже II и I тыс. до Р. Х., в конце эпохи бронзы, это был довольно плотно заселенный протогородской центр площадью свыше 50 га, относившийся к памятникам тартессийского круга. Поселение, в котором было развито производство меди и серебра, было конечным пунктом доставки металлических руд из Сьерра-Морены





в долину Гвадалквивира. В то же время оно служило центром перераспределения сырья, ремесленных изделий и сельскохозяйственной продукции. В результате экономического и политического кризиса Тартессийской державы центры на периферии получили новые возможности для развития. В этот период местное население определяется как турдетаны (одно из крупных иберийских племен). Археологические данные с Холма Сожжённых свидетельствуют о динамичном развитии древней Кордубы в VI в. до Р. Х. и о включении ее в ряд средиземноморских торговых центров. В V–IV вв. до Р. Х. были установлены прочные торговые связи с Атикой. После основания рим. колонии турдетанское поселение пришло в упадок (в мусульм. эпоху на его территории возникло одно из городских предместий).

Кордуба, одна из крупнейших рим. колоний на Пиренейском п-ове, была центром пров. Дальняя Испания (Hispania Ulterior) и резиденцией претора. Первоначально колония была окружена двойной стеной протяженностью 2650 м, к-рая охватывала площадь 47 га (1-й периметр был построен из крупного необработанного камня, перед 2-й стеной был выкопан ров). До рубежа II и I вв. до Р. Х. Кордуба, как военное укрепление, почти не обустроивалась в соответствии с рим. градостроительными традициями. Пространство будущей застройки было организовано по 2 осям — *cardo* (от сев. ворот (впосл. Пуэрта-де-Осарио) к южным, выходящим к Гвадалквивиру) и *decumanus* (точное расположение неизвестно; впосл. в направлении с востока на запад шли несколько крупных параллельных улиц). С кон. II в. известно о существовании форума (в р-не совр. пл. Сан-Мигель), тогда же началось строительство каменных общественных зданий и частных домов; их внутренние помещения украшали настенными росписями и статуями. В 80–70-х гг. до Р. Х. началась чеканка монеты с легендой «Кордуба» (*Chaves Tristán*. 1977). Во время гражданской войны в Риме (49–45 гг. до Р. Х.) Кордуба, оказавшаяся под контролем сторонников Помпея, была захвачена и разорена войсками Юлиуса Цезаря.

Заметный рост античной Кордубы и обустройство города относятся ко



Кордова.
Мост через р. Гвадалквивир (I в.)
и кафедральный собор (VIII–XVI вв.)

времени правления имп. Октавиана Августа (27 до Р. Х. — 14 по Р. Х.). Ок. 25 г. до Р. Х. в рамках реформы адм. деления колония Кордуба (*Colonia Patricia Corduba*) стала центром пров. Бетика и Кордубского округа (*Conventus Cordubensis*). Площадь города была увеличена до 78 га за счет строительства новой стены с юга, сооружались мостовые и портики. Были построены театр и амфитеатр, на средства императора возведен 1-й городской акведук (*Aqua Augusta*). К эпохе правления Августа относится большое число надписей, в к-рых сообщается о строительстве зданий, коммуникаций и т. п. Периодом расцвета Кордубы считается эпоха после правления Августа и до кон. III в. по Р. Х. Начатое при Августе каменное строительство значительно расширилось, использование каррарского мрамора при отделке зданий стало настолько распространенным, что в городе появились мастерские по его обработке (*Márquez Moreno*. 1990). В этих мастерских создавали и скульптуры — статуи, украшавшие улицы и площади города и объединявшиеся в группы, построенные по единой идеологической программе (статуи с «колониального форума» — *López*. 1997; *Garriguet*. 1997). Пик их производства пришелся на кон. I — сер. II в. Старый «колониальный» форум, возникший в республиканский период, стал центром местного городского управления. По данным раскопок, здесь находились 2 храма, 2 арки, оформлявшие вход на форум, многочисленные статуи. Другой форум, «провинциальный», был окружен портиком по периметру, на нем находился храм имп. культа.

Кроме 2 форумов в Кордубе была площадь, представлявшая собой культовый центр города — т. н. религ. комплекс на ул. Клавдия Марцелла. Посреди площади, окруженной портиками, на 10-метровом постаменте возвышался храм, вероятно, в честь Марса. Во 2-й пол. II в. был построен цирк (в совр. р-не Сан-Андрес-Сан-Пабло). Среди инженерных сооружений самыми крупными были новый акведук, носивший имя имп. Домициана (*Aqua Nova Domitiana Augusta*), и мост через р. Гвадалквивир, сохранившийся в почти неизменном виде (16 из 17 арок; длина моста 331 м). В рим. эпоху это был единственный мост через Гвадалквивир; возможно, он был построен как элемент т. н. дороги Августа из Рима в Гадес (ныне Кадис). С сев. стороны моста находились ворота городской стены (в 1572 рим. постройка заменена воротами Пуэрта-дель-Пуэнте (архит. Эрнан Руис II); рим. крепостные стены близ моста не сохр.).

С кон. III в. заметно сокращение публичного пространства. Так, в IV в. «колониальный» форум был застроен небольшими жилыми домами, религ. центр на ул. Клавдия Марцелла пришел в упадок: портик разрушился и не был восстановлен, на площади вокруг храма появились частные дома. Тем не менее по меньшей мере до кон. IV в. «провинциальный» форум сохранял прежние функции: население Кордубы уменьшилось: город покидали прежде всего богатые и влиятельные жители. В кон. III в. к западу от городских стен, на месте 2-го городского цирка, был возведен большой дворцовый комплекс, т. н. дворец Серкадилья, где позднее располагалась резиденция местных властей. У исследователей нет единого мнения о первоначальном предназначении дворца. Согласно самой распространенной гипотезе, он был построен для имп. *Максимиана* Геркулия (август Запада в 286–305), к-рый в 296–297 гг. находился в Испании и готовил военную экспедицию в Сев. Африку для усмирения мавританских племен. Основное здание дворца (длина 400 м, ширина 200 м) замыкало собой огромный полукруглый портик, оставшийся от прежнего цирка; по периметру портика размещались парадные залы, помещения для аудиенций и др. (*Hidalgo*. 1996). Внутри городских стен масштабного строительства не ве-



лось, а для небольших жилых построек, к-рыми застраивались форумы, использовали материал старых зданий. Сокращение численности населения привело к появлению пустырей, где находились сады и огороды; к VI в. в сев. части города возникли кладбища. В это время центр города сместился к югу, ближе к реке.

По-видимому, христ. община существовала в Кордубе с III в. На рубеже IV и V вв. *Пруденций* упоминал о мучениках, пострадавших в Кордубе, — Ацискле, Зоиле и «трех венцах» (*Prudent. Perist. IV 19–20*), под которыми, вероятно, подразумеваются мученики Фавст, Ианнуарий и Марциал. Дни памяти этих мучеников указаны в Иеронимовом *Мартирологе* (V–VI вв.). Согласно более поздним агиографическим сказаниям, мученики пострадали во время «великого гонения» в кон. III — нач. IV в. О почитании этих мучеников в Юж. Испании в эпоху поздней Римской империи и господства вестготов свидетельствуют данные эпиграфики, ранних календарей и др. литургических источников, а также упоминания в трудах испанских авторов (напр., *Исидора Севильского*). В 1-й пол. IV в. христианскую общину Кордубы возглавлял еп. *Осий*, советник по церковным вопросам св. равноап. имп. *Константина Великого*. Свидетельств о его деятельности как епископа Кордубы почти нет. Из его письма имп. *Констанции II* известно о том, что имп. Максимиан, неоднократно посещавший Кордубу, преследовал христиан; в то время Осий объявил о своей приверженности христ. учению и, т. о., стал исповедником.

Самые ранние археологические свидетельства о христианах в Кордубе относятся к IV в. Это резные мраморные саркофаги со сценами из Свящ. Писания, изготовленные в Риме и доставленные в Испанию, очевидно, по заказу представителей местной аристократии, а также многочисленные христианские захоронения на пригородных кладбищах (напр., некрополь на территории кладбища Нуэстра-Сеньора-де-ла-Салуд в квартале Уэрта-де-Сан-Рафаэль). Церковное строительство в Кордубе началось на рубеже V и VI вв. и продолжалось в эпоху господства вестготов. В VI в. была возведена ц. св. Винцентия, в которой, по-видимому, размещалась епископ-



Вакхическое шествие. Фрагмент мозаики рим. виллы в Альколее. 2-я пол. II в. (Музей археологии и этнологии, Кордова)

ская кафедра (остатки церкви, в т. ч. мозаичные полы, обнаружены при раскопках в зап. части здания совр. кафедрального собора). Внутри городских стен находились и др. церкви. Так, христ. храмы предположительно стояли в районе совр. пл. Тендильяс и в юго-зап. части города (ул. Буэн-Пастор); при раскопках в монастыре Санта-Клара (сев.-вост. часть города) найдены фундаменты крестообразной постройки, стены которой были украшены мозаиками. За пределами городских стен находи-



Успоение у врат Ауда. Саркофаг. III в. (Алькасар, Кордова)

лись базилики в честь мучеников. Под христианскую церковь был переоборудован зал-триконх в северной части дворца Серкадилья; здесь обнаружено надгробие еп. Лампадия († 549). Эту церковь отождествляют с базиликой св. Ацискла или базиликой св. Зоила, известными по письменным источникам. Возможно, при вестготах во дворце Серкадилья располагалась резиденция епископа. С базиликой Трех святых (мучеников Фавста, Ианнуария и Марциала) отождествляют храм, находившийся на месте совр. базили-

ки Сан-Педро: здесь в XVI в. была обнаружена крипта и надпись VI–VII вв. с упоминанием о реликвиях мучеников (СП. Т. 2. Pars 2. N 638). Небольшая церковь находилась также на некрополе в Кортихо-де-Чиналес.

Достоверных свидетельств о присутствии в Кордубе в V в. вандалов, свевов и вестготов нет, но считается, что Кордуба, как и Гиспалис (ныне Севилья), ок. 426 г. подверглась нападению вандалов, а ок. 440 г. — свевов. Вестготы прибыли в Кордубу в 458–459 гг. в качестве рим. федератов, боровшихся с варварами-завоевателями, и изгнали из города свевов. Более поздние известия о действиях вестготов в Кордубе относятся лишь к 40-м гг. VI в.; вероятно, до этого момента город оставался самоуправляемой общиной, сохранявшей устройство позднеимперского периода. По свидетельству Исидора Севильского, знать Кордубы вступила в конфликт с вестгот. кор. Агиллой I (549–555), который захватил город и осквернил ц. св. Ацискла, въехав в нее на коне (*Isid. Hisp. Hist. 45*). Вскоре жители Кордубы победили Агилу I в сражении, отобрали у него королевские сокровища и заставили бежать в Эмериту (ныне Мерида). Атанагильд (король вестготов в 555–567), соперник Агилы, обратился за помощью к восточнорим. имп. *Юстиниану I*. Войска императора захватили часть Бетики, в т. ч.

Кордубу, и удерживали эти земли до начала правления кор. Леовигильда

(568–586). В конфликте Леовигильда с его сыном мч. Эрменегильдом (см.

ст. *Ерминингельд*) жители Кордубы поддержали мятежного королевича. В 572 г. войска Леовигильда захватили город и подвергли его жестокому разорению. После этого значение Кордубы как экономического и культурного центра снизилось и оставалось таковым до падения Вестготского королевства. В кон. VI — нач. VIII в. в городе чеканили монеты (вестготы часто размещали монетные дворы на территориях, близких к зонам военных действий (в данном случае против византийцев), в связи с необходимостью выплачивать



деньги войскам). Известны серии монет кордубской чеканки, изготовленных при королях Реккареде I (586–601) (с легендой «Corduba rius»), Свинтиле (621–631), Сисенанде (631–636), Эгике (687–702) и Витице (702–708/9). При вестготах в Кордубе, кроме церковных, зданий почти не возводили. В более поздней Хронике Альфонсо III (кон. IX в.) упоминается дворец, построенный по указанию кор. Родерика (710–711), к-рый, судя по фрагментарным археологическим данным, был расположен поблизости от базилики св. Винцентия, в районе совр. епископского дворца.

Епископская кафедра Кордубы входила в состав Гиспальской церковной пров., охватывавшей диоцезы на территории пров. Бетика. Мн. епископы Кордубы или их представители присутствовали на провинциальных и общеиспан. церковных Соборах (см. *Толедские Соборы*). Так, еп. Агапий I принял участие в заседаниях III Толедского Собора (589) и I Гиспальского Собора (590); на Толедском Соборе 597 г. присутствовал еп. Элевтерий. В 1-й четв. VII в. кафедру занимал еп. Агапий II, о к-ром сообщается в 7-м каноне II Гиспальского Собора (619) (на этом Соборе присутствовал его преемник еп. Гонорий). До возведения на епископскую кафедру Агапий II был военачальником и не занимал церковных должностей. Участники Собора осудили его практику делегировать пресвитерам полномочия освящать церкви и алтари, отменили его решение по делу пресв. Фрагитана, к-рого епископ лишил сана, а также создали комиссию для решения конфликта между кафедрами Астиги (ныне Эсиха) и Кордубы по поводу принадлежности некой базилики. При Агапии II состоялось обретение мощей мч. Зоила, после чего базилику в честь мученика расширили и устроили при ней муж. мон-рь (*Pasionario Hispánico: Siglos VII–XI / Ed. Á. Fábrega Grau. Madrid; Barcelona, 1955. Т. 2. P. 379–381*). Кордубский еп. Леодефред, состоявший в переписке с Исидором Севильским, присутствовал на IV (633) и VI (638) Толедских Соборах; на VII Толедском Соборе (646) его представлял архипресв. Валентиниан. На VIII Толедском Соборе (653) присутствовал еп. Фосфор, на XIII (683) и XV (688) Соборах — еп. Муммул, на XVI Соборе (693) — еп. Закхей. Об истории Кордубской ка-

федры в 1-й пол. VIII в. информации нет, что объясняется радикальными изменениями в положении города и епископской кафедры после мусульм. завоевания (711).

Мусульм. войско под командованием Мугиса ар-Руми вошло в Кордубу (араб. Куртуба) после краткой осады, когда был заключен договор о сдаче города. Ар-Руми разместил здесь гарнизон, а подходы к городу контролировали мусульм. отряды. Некоторые церкви были превращены в мечети, часть храмов оставили христианам. Мусульмане заняли также дворцы в городе и в ближайшей округе, покинутые местной знатью. В 717 г. аль-Хурр, эмир пров. Андалус, входившей в состав араб. халифата, перенес свою резиденцию из Севильи в К. С этого момента город стал политическим центром мусульм. Испании. До создания в 756 г. независимого Кордовского эмирата в городе царилла нестабильность, вызванная враждой между наместниками халифа (эмирами и вали) и их противниками, представителями араб. знати и предводителями берберов. В 741 г. для усмирения мятежа в К. прибыл отряд сирийцев под командованием Балджа аль-Кушайри, наместника Ифрикии (Сев. Африки). Положение города значительно улучшилось, когда бежавший от Аббасидов представитель династии Омейядов Абд ар-Рахман I (756–788) провозгласил себя независимым правителем, эмиром Андалуса. Эмиры вкладывали значительные средства в строительство в К. По-видимому, строительная программа эмиров была призвана превратить К. в мусульм. столицу, не уступающую по роскоши Багдаду и Дамаску. При Абд ар-Рахмане I началось восстановление крепостных стен, была построена новая цитадель (Алькасар) и резиденция эмира — дворец Эр-Русафа (это загородное имение к северу от К. первоначально принадлежало некоему знатному вестготу, затем здесь находилась резиденция Мугиса ар-Руми; Абд ар-Рахман I приобрел его у бербера Расина аль-Бурнуса). В 80-х гг. VIII в. по указанию эмира у христиан выкупили землю, на к-рой находилась базилика св. Винцентия; на месте церкви началось строительство главной городской мечети (это здание занимало сев.-зап. часть совр. кафедрального собора).

В сер. VIII в. территория К. существенно увеличилась преимущест-

венно за счет возникновения предместий (аррабелей) к северу от города. Появлению одного из них способствовало строительство резиденции Эр-Русафа; были сооружены мечеть с кладбищем, а возможно и новый акведук (*Morena López. 1994. P. 164*). К югу от города, на левом берегу Гвадалквивира, возник аррабаль Секунда, населенный преимущественно торговцами и ремесленниками. В 818 г., в правление эмира аль-Хакама I, в нем начался мятеж, вызванный резким повышением налогов. Мятежники угрожали Алькасару, но гвардии эмира удалось оттеснить их на др. берег реки. После 3-дневной расправы над жителями предместья был издан запрет селиться в этом районе. В сев. части города, в р-не совр. прихода Сан-Мигель, существовал евр. квартал (худерия); при раскопках здесь было обнаружено иудейское кладбище.

При эмире Абд ар-Рахмане II (822–852) население и территория города значительно увеличились. Эмир провел ряд адм. реформ и организовал двор по образцу багдадского двора халифов, привлек в К. знатоков права, ученых, поэтов. По его указанию расширили Большую мечеть, началось строительство новых мечетей, была организована чеканка серебряных дирхемов с именем эмира. Рост мусульм. населения за счет притока иммигрантов и исламизации местных жителей, падение значимости христиан. общины считаются причинами конфликта, вылившегося в движение *кордовских мучеников* (оно началось при Абд ар-Рахмане II и продолжалось при Мухаммаде I (852–886)). В сочинениях участников этого движения св. *Евлогия* и Павла Альвара, а позднее аббата Самсона и клирика Леовигильда, содержатся ценные сведения о мосарабах (христианах, находившихся под властью мусульман). Христиане К. селились в разных частях города (в отличие от иудеев, живших в особом квартале). В К. за пределами городских стен и в окрестностях города существовало большое число церквей и мон-рей; среди городских храмов самое важное значение имела ц. св. Киприана, среди пригородных — ц. Трех святых, а также базилики мучеников Ацисла и Зоила, находившиеся близ т. н. аррабеля пергаменщиков (по-видимому, в IX в. этот район был заселен преимущественно христианами; в одном из раскопанных здесь захоро-





нений обнаружен серебряный перстень-печать с именем еп. Самсона). О епископах К. в эпоху мусульм. господства сохранились лишь фрагментарные сведения. До 764 г. кафедру занимал еп. Феликс, его преемником был Лев. В сер. IX в. против движения кордовских мучеников выступал Реккафред, еп. Кордовы и Кабры (вероятно, в посл. он стал епископом-митрополитом Севильи). Известно о церковных Соборах, созывавшихся в К. в IX в.; на одном из них (839) обсуждалась ересь акефалов, 2-й (852) был посвящен вопросу о добровольных мученичествах. На Соборе 839 г. кроме епископов-митрополитов Толедо, Севильи и Мерида присутствовали 5 епископов из Юж. Испании (CSMA. Т. 1. Р. 135–141). Избрание преемника Реккафреда, еп. Саула (между 850 и 861), было одобрено эмиром только благодаря взятке, к-рую епископ обещал дворцовым евнухам. В отличие от мн. руководителей мосарабских общин Саул отказался осудить кордовских мучеников и, по-видимому, подвергся кратковременному тюремному заключению вместе со св. Евлогием. В письмах Саула и Павла Альвара говорится об их ссоре из-за отлучения, к-рому был подвергнут Павел Альвар; когда епископ отказался снять отлучение, Павел Альвар обвинил его в пьянстве, симонии и др. канонических нарушениях. Кроме епископа во главе мосарабов К. стояли комит и др. должностные лица, к-рые представляли христиан перед мусульм. властями. Об истории мосарабской общины К. в X в. почти ничего не известно, сохранились только имена епископов Иоанна I (ок. 955) и Иоанна II (ок. 988). В переговорах халифа аль-Хакама II (961–976) с Ордоньо IV, кор. Леона, и гр. Фернаном Гонсалесом участвовали Толедский митр. Убайдаллах ибн Касим и представители мосарабов К. — еп. Асбаг ибн Абдаллах ибн Набил и кади Валид ибн Хайзуран (*Simonet.* 1897–1903. Р. 622–623).

Эпохой расцвета мусульм. К. считается X век, когда завершилась трансформация города в конгломерат арабелей, обладавших сходной структурой и сосредоточенных вокруг укрепленной старой части города — Медины. Из 21 арабеля 7 (Сабулар, Фурн, Бурриль, Эль-Бури, Муньят-Абд-Аллах, Муньят-эль-Муджира, Рабад-эз-Захира) составляли вост. часть города. В арабале Сабулар



Колонный портик дворца Мадинат эз-Захра близ Кордовы. X в.

находилась базилика Трех святых с христ. кладбищем и 2 мечети, построенные на месте церкви св. Николая и св. Иакова. Арабали Муньят-Абд-Аллах и Муньят-эль-Муджира выросли вокруг крупных имений мусульм. знати; мечеть 2-го арабеля стояла на месте совр. ц. св. Лаврентия. С сев. стороны города находился крупный арабаль Эр-Русафа с 2 кладбищами. Идентификация сев.-зап. арабеля, к-рый сформировался вокруг дворца Серкадилья, вызывает затруднения; возможно, это был Рабад-эр-Раккакин (арабаль пергаменщиков; см.: *Arjona Castro.* 1997; *Marfil Ruiz.* 2000). Вост. арабаль Кут-Расах был населен в основном мосарабами. В каждом арабале были мечеть, кладбище и рынок; некоторые арабали были обнесены стенами, игравшими не столько защитную, сколько разграничительную роль. Самые значительные строительные проекты X в. были связаны с расширением Большой мечети. В результате работ, проведенных в правление Абд ар-Рахмана III, аль-Хакама II и регента Мухаммада ибн Абу Амира аль-Мансура, Большая мечеть стала крупнейшим зданием города: ее площадь с внутренним двором составила 22 тыс. кв. м. Абд ар-Рахман III, принявший в 929 г. титул халифа, и аль-Мансур построили в окрестностях К. собственные резиденции (Мадинат-эз-Захра и Мадинат-эз-Захира), в городе крупное строительство почти не велось.

После междоусобной войны (1009–1031) и распада халифата значение К. снизилось. Город стал центром тайфы (эмирата), управлявшейся родом Бану Джавар (1031–1069), затем был включен в состав тайфы Севильи

(1069–1078), а позднее — Толедской тайфы (1078–1085). До сер. XII в. в К. не строились новые монументальные здания, правители заботились только о сохранности крепостных стен Медины, вновь обретших стратегическое значение. После падения Толедской тайфы (1085) городу стали угрожать войска христ. правителей Сев. Испании. Во время похода 1125–1126 гг. округу К. опустошили отряды Альфонсо I Воителя, кор. Арагона, а в 1146 г. город на несколько недель заняли войска Альфонсо VII, кор. Леона и Кастилии. Развитие Реконксты, сопровождавшееся нападениями христианских войск на различные регионы Андалуса, привело к исчезновению мосарабских общин. В период правления североафриканских династий Альморавидов (1090–1147) и Альмохадов (1147–1228) часть мосарабов под давлением мусульманских властей эмигрировала в христианские королевства, часть была принудительно переселена в Сев. Африку. При альмохадском эмире Абд аль-Мумине (1130–1163) в К. возобновилось строительство, в частности, был построен новый квартал у ворот Баб-Румийя. Город оставался крупнейшим религ. и культурным центром мусульм. Испании: в XI–XII вв. здесь жили врач Альбукасис (Абу-ль-Касим ибн аль-Аббас аз-Захрави), поэт Ибн Шухайд, философы и ученые Ибн Хазм и Аверроэс (см. *Ибн Рушд*), иудейский мыслитель и богослов Маймонида. В К. находилась б-ка, созданная халифом аль-Хакамом II и насчитывавшая до 400 тыс. томов.

После битвы при Лас-Навас-де-Толоса (1212) власть Альмохадов была сильно ослаблена, а соперничавшие правители тайф не имели возможности дать отпор христианским войскам. В 1228 г. Фернандо III Святой, кор. Кастилии (с 1217) и Леона (1230–1252), приступил к завоеванию мусульманских городов Юж. Испании. В янв. 1236 г. отряд кабальеро из Андухара занял арабаль в сев. части К., а в февр. королевское войско приступило к осаде Медины. Когда стало известно, что правитель Мурсии, союзник К., отказался помочь осажденным, а Ибн аль-Хамар, правитель Хаэна, заключил союз с королем, кордовцы приняли решение сдать город. В соответствии с договором жителям К. гарантировали личную безопасность



и свободу; тем, кто желали покинуть город, разрешили забрать движимое имущество. 29 июня 1236 г. состоялся торжественный въезд Фернандо III в К.; на минарете Большой мечети был установлен крест и поднято королевское знамя.

В К., вошедшей в состав Кастилии как королевский город, был учрежден консехо — совет должностных лиц, избравшихся горожанами; под управлением консехо находилась также городская округа (alfoz), границы которой были определены в фуэро, дарованном К. в 1237 г. кор. Фернандо III. Колонизация земель, относившихся к К., началась в 40-х гг. XIII в. Король старался привлечь сюда переселенцев из Леона и Кастилии, чтобы восполнить число жителей, сократившееся в результате массовой эмиграции мусульман. Земли раздавали приближенным короля и активным участникам военных действий. Весной 1241 г. К. получила 2-е фуэро на старокастильском и лат. языках. Образцом для этого документа послужило фуэро Толедо, согласно к-рому в городе вводились нормы «Фуэро Хузго» (романской версии вестгот. кодекса, установленной Фернандо III в 1241); уточнялись также границы городской округи (ее площадь составляла ок. 12 тыс. кв. км). В дальнейшем леоно-кастильские короли провели ряд преобразований с целью установить постоянный контроль над деятельностью должностных лиц консехо (с 1258 алкальд К. назначался королем, в 1274 введе-



ны должности присяжных короля для контроля над городскими судьями, в 1328 — должности рехидоров, представителей короля в консехо). Кроме фуэро порядок в городе регулировался муниципальными установлениями, сборники к-рых сохранились в К. начиная с 1375 г.



*Церковь св. Марины.
2-я пол. XIII в.*

Кабальеро К., привилегированные жители-миряне, приняли активное участие в основных внутренних конфликтах, разгоревшихся в Леоно-Кастильском королевстве в кон. XIII — 1-й пол. XIV в. Во время войны кор. Альфонсо X Мудрого с инфантом Санчо (кор. Санчо IV Храбрый в 1281–1284) жители К. выступили на стороне инфанта. Войска Альфонсо X и его союзников из североафрикан. династии Маринидов неоднократно разоряли окрестности города, особенно в 1282–1283 гг. Во время конфликта кор. Педро I Жестокого с Энрике, гр. Трастамары (впосл. кор. Энрике II), жители К. поддержали графа. Казнь кордовских кабальеро, активных сторонников антикоролевской партии Педро Понсе де Кабреры и Фернандо Альфонсо де Гаэте (1358), вызвала возмущение горожан. Кордовское ополчение ус-

*Башня Калаорра
в Кордове.
XII–XIV вв.*

пешно отразило неск. нападений на город войск короля и его союзника эмира Гранады Мухаммада V. В 1368 г. в предместье К. произошло сражение между войсками кор. Педро I и Энрике, гр. Трастамары (т. н. битва при Кампо-де-ла-Вердад); решающую роль в нем сыграли кордовские отряды. Кор. Педро I потерпел сокрушительное поражение. Вскоре после битвы гр. Энрике приказал построить башню Калаорра, чтобы защи-

тить подступы к городским воротам со стороны моста. Вступив на престол, в благодарность за поддержку кор. Энрике II пожаловал мн. знатным родам К. обширные владения. Укрепившееся материальное и политическое положение местной знати позволило ей полностью монополизировать власть в консехо (городские должности могли занимать только кабальеро).

Епископская кафедра К., восстановленная после взятия города кор. Фернандо III, была включена в состав церковной пров. Толедо (с 1851 в составе церковной пров. Севилья). Границы диоцеза фактически совпадали с границами завоеванной в 1237–1240 гг. территории мусульманского «королевства Кордова». В мае 1237 г. на кафедру был назначен королевский капеллан Лопе де Фитеро (1237–1245); его преемник Гутьерре Руис де Олеа (1246–1249) принял активное участие в военных действиях против Альмохадов, напр. во взятии Хаэна (1246) и Севильи (1248). К. была разделена на 14 приходов (это деление зафиксировано в фуэро 1241 г.), из которых 7 находились внутри городской стены (приходы Девы Марии (кафедральный собор), Всех святых, св. Доминика, св. Иоанна, св. Николай (Сан-Николас-де-ла-Вилья), св. Михаила и Спасителя), 7 — в предместьях (приходы св. Петра, св. Андрея, св. Николая (Сан-Николас-де-ла-Ахеркия), св. Марины, св. Лаврентия, св. Марии Магдалины, св. Иакова). На отвоеванных у мусульман землях создавались новые приходы: в XIII в. на территории диоцеза было основано 107 приходов, в XIV в. — 4, а в XV в. — еще 17 приходов. При кор. Фернандо III в городе началось активное строительство церквей, в архитектуре к-рых сочетались романские и готические элементы, а также черты стиля мудехар. До кон. XV в. наиболее значительные строительные работы в К. производились либо по приказу и на средства королей, либо под патронатом Церкви. В 1262 г. Мигель Диас де Сандоваль по указанию кор. Альфонсо X основал монастырь Санта-Клара, расположенный на месте мечети, к-рая в свою очередь была воздвигнута на фундаменте церкви VI в. С 70-х гг. XIII в. покровителем К. вместе с мучениками Ацисклом и Викторией считается арх. Рафаил, к-рому, согласно видению мон. Симона де Соусы,

приписывали избавление горожан от чумы (1278). В честь этого чуда в кафедральном соборе (бывш. Большая мечеть) установили статую архангела. В 1578 г. арх. Рафаил, явившись пресв. Андресу де лас Роэласу, указал место, где в ц. св. Петра скрыты мощи мучеников. В 1315 г. было построено здание синагоги в стиле мудехар (на ул. Худиос); после изгнания иудеев в 1492 г. здесь размещались госпиталь, мон-рь святых Криспина и Криспиниана, цех сапожников и школа, в 1885 г. синагогу объявили памятником национального значения.

В 1328 г. по приказу кор. Альфонсо XI была начата перестройка Алькасара, к-рый с этого времени служил королевской резиденцией. Работы продолжились при кор. Энрике IV, территория дворцового комплекса была расширена. В Алькасаре находилась резиденция «католических королей» Фердинанда V (II) и Изабеллы I во время войны с Гранадой, последним оплотом мусульман в Испании (1481–1492); здесь же в 1486 г. на аудиенции у короля и королевы Х. Колумб предложил план поиска морского пути в Индию. Королевский двор находился в К. ок. 8 лет, затем «католические короли» передали Алькасар Церкви, во дворце был размещен трибунал инквизиции (после упразднения трибунала (1812) здесь находилась тюрьма (до 1931), в 1955 Алькасар был передан городу). В 1343 г. в честь победы над Маринидами при Саладо была заложена коллегиальная ц. Сан-Иполито, строительство к-рой продолжалось до XVIII в.; в этой церкви были похоронены испан. короли Фернандо IV и Альфонсо XI.

Как правило, епископов К. выбирали из числа каноников соборного капитула, поэтому они редко вступали в конфликты с руководством капитула, за исключением епископов Фернандо Гутьерреса (1300–1326) и Педро де Кордоба-и-Сольера (1464–1476). Предметом споров нередко становились обширные земельные владения, полученные епископской кафедрой в дар от королевской власти в XIII – сер. XIV в. Среди этих пожалований были поселения с сельскохозяйственными угодьями, замки и даже небольшие города (Белья, Ансур, Тиньоса). Обеспечение безопасности нек-рых владений требовало столько затрат, что иногда епископы возвращали их королю. Так,

в 1330 г. еп. Гутьерре Руис де Меса вернул замок Лусена кор. Альфонсо XI, который передал его ордену Сантьяго. Епископ также получил долю доходов от рент и половину королевских владений в К. Активную политику по приобретению новых сеньорий для кафедры К. проводил еп. Хуан Фернандес де Пантоха (1379–1397), который получил от короля замки Аснавиада и Толедильо. Из доходов, поступивших с сеньорий, епископы делали отчисления в пользу соборного капитула. Короли оказывали активную поддержку епископам в реализации их юрисдикции, в частности обеспечивали исполнение приговоров церковных судов. Наибольшие сложности в осуществлении епископской юрисдикции возникали из-за противодействия консехо. В 1426 г., когда епископская кафедра была вакантна, консехо заключил с соборными канониками ряд соглашений, к-рые впоследствии привели к длительному спору между епископом и консехо. Соглашения касались получения судебных штрафов церковными судьями; сокращения размера десятины с урожая винограда и приплода ско-

мон-ри доминиканцев (св. Павла) и францисканцев (св. Петра, впол. св. Франциска); позднее в еп-стве появились также обители цистерцианцев, тринитариев, мерцедариев, регулярных каноников-августинцев, иеронимитов и др. орденов. В кон. XIV в. инициатором монастырской реформы стал католич. блж. Альваро из Кордовы (1360–1430), основатель доминиканского мон-ря Санто-Доминго-де-Скала-Сели близ К. Организация пространства мон-ря должна была воспроизводить крестный путь (Via Dolorosa), в этой обители была воздвигнута 1-я в Испании кальвария (модель *Голгофы*). Этот тип организации мон-ря и его окрестностей, связанный с духовной практикой переживания крестного пути, впоследствии получил широкое распространение на Пиренейском п-ове.

Начало церковных преобразований в еп-стве связывают с диоцезальными синодами, проведенными после долгого перерыва в 1496 и 1520 гг. При еп. Кристобале Рохасе Сандовале (1563–1570), последовательном стороннике тридентской реформы (см. ст. *Контрреформация*), в К. состоялось 6 диоцезальных синодов. Их участники обсуждали вопросы, связанные с совершением богослуже-



Церковь
Богоматери Милостивой
и св. Евлогия.
1648–1686 гг.

ний в приходских церквях, с участием в таинствах и с религиозным образованием мирян. Синоды регламентировали организацию праздни-

чных торжеств и процессий, устанавливали единые правила принятия причастия, в частности запрещалось причащать и совершать др. таинства для тех, кто не знали основ христ. учения, без особого разрешения епископа запрещалось причащать на Пасху прихожан из др. приходов. Особо рассматривался вопрос о присутствии в городе нищих и допущении их к причастию. При еп. Антонио Родригесе де Пасос-и-Фигероа (1582–1586) в К. были основаны иезуитская коллегия св. Екатерины и семинария св. Пелагия. В епископстве появились новые религ. ордена,

Вскоре после завоевания К. христианами в городе были основаны



деятельность к-рых была направлена на благотворительность и развитие образования; создавались благочестивые братства, члены к-рых уделяли особое внимание молитве, покаянию и Евхаристии. Некоторые братства объединяли почитателей святых и католич. праздников, напр. Розария и Имени Иисусова; в 1673 г. было основано братство в честь кордовских мучеников. Клирики из епископства К. приняли участие в проповеди христианства в Лат. Америке и Вост. Азии.

При еп. Алонсо Манрике де Ларе (1516–1523) началась перестройка кафедрального собора, который размещался в здании бывш. Большой мечети; здесь работали известные испан. архитекторы Эрнан Руис I и его сын Эрнан Руис II. К этому времени относится широкое церковное строительство. В XVI в. начали обустроить пл. Корредера для проведения городских торжеств и народных гуляний, окончание оформления ее архитектурного ансамбля относится к 1683 г. (архит. А. Рамос Вальдес).

В XVIII в. К. вступила в период длительного кризиса. Вслед эпидемий и миграции населения, вызванной экономическим спадом, численность горожан сократилось до 20 тыс. чел. Во время наполеоновских войн К. была захвачена армией ген. П. А. Дюпона (13 июня 1808), в течение 3 дней франц. солдаты обстреливали город из артиллерийских орудий, грабили дома жителей и церкви (особенно сильно пострадали здания мон-рей Кармен и Сан-Хуан-де-Дьос). Франц. войска покинули город 16 июня, после получения известия о капитуляции франц. флота в Кадисской бухте. На положении в еп-стве К. сказались секуляризация церковного имущества и роспуск религ. орденов (1798–1808); конфискация церковных земель привела к значительному сокращению доходов и политического влияния католич. Церкви. Ситуация изменилась при еп. Мануэле Хоакине Таранкон-и-Мороне (1847–1857), уделявшем особое внимание развитию образования в тесном сотрудничестве с гос. органами власти. Во мн. приходах появились об-ва св. Венсана де Поля, объединявшие представителей католического клира и мирян в благотворительной деятельности.

В годы гражданской войны (1936–1939) в еп-стве погибли более 100 священников и монахов; еп. Адоль-

фо Перес Муньос (1920–1945) был вынужден скрываться. После окончания войны еп. Альбино Гонсалес (1946–1958) уделял особое внимание католическому образованию и социальной политике: были основаны об-ва «Католического действия». Еп. Мануэль Фернандес-Конде (1959–1970) присутствовал на заседаниях *Ватиканского II Собора* и в 1966 г. создал диоцезальную комиссию по реализации соборных постановлений.

В наст. время еп-ство К. входит в состав церковной пров. Севилья. В еп-стве проживают ок. 780 тыс. католиков (An. Pont. 2011. P. 195). С 2010 г. кафедрой К. занимает еп. Деметрио Фернандес Гонсалес.

Лит.: *Simonet F. J.* Historia de los mozárabes de España. Madrid, 1897–1903, 1983. 4 t.; *Barbudo Torres de Portugal F.* Córdoba en el Imperio: Siglo XVI. Córdoba, 1946; *Gracia Boix R.* El Real Monasterio de San Jerónimo de Valparaíso en Córdoba. Córdoba, 1973; *Chaves Tristán F.* La Córdoba hispano-romana y sus monedas. Sevilla, 1977; *Nieto Cumplido M.* Catálogo del Archivo del Seminario de S. Pelagio de Córdoba. Córdoba, 1977; *idem.* Historia de la Iglesia en Córdoba. Córdoba, 1991. T. 2: Reconquista y Restauración (1146–1326); *Sotomayor y Muro M.* Los testimonios históricos mas antiguos del cristianismo hispano // Historia de la Iglesia en España / Ed. R. García-Villoslada. Madrid, 1979. Vol. 1. P. 35–80; *Rodríguez Liañez L.* Real monasterio de Santa Clara de Córdoba: Documentación y estudio histórico (1260–1499). Sevilla, 1983; *Muñoz Dueñas M. D.* El diezmo en el obispado de Córdoba, 1750–1845. Córdoba, 1988; *Rodríguez Neila J. F.* Historia de Córdoba. Córdoba, 1988. Vol. 1: Del amanecer prehistórico al ocaso visigodo; *Márquez Moreno C.* Talleres locales de capiteles corinzantes en Colonia Patricia Corduba durante el período adrianeo // Archivo español de arqueología. Madrid, 1990. Vol. 63. N 161/162. P. 161–182; *Morena López J. A.* Nuevas aportaciones sobre el Aqua Vetus Augusta y la necropolis occidental de Colonia Patricia Corduba // Anales de arqueología cordobesa. 1994. N 5. P. 155–179; *García-Cuevas Ventura J.* El cabildo catedralicio cordobés ante la crisis del Antiguo Régimen (1808–1833) // Revista de historia contemporánea. 1995. N 6. P. 33–60; *Sanz Sancho I.* Geografía del Obispado de Córdoba en la Baja Edad Media. Madrid, 1995; *idem.* El Cabildo catedralicio de Córdoba en la Edad Media // En la España medieval. Madrid, 2000. N 23. P. 189–264; *idem.* Episcopologio medieval cordobés: Siglos XIII–XIV // Hispania Sacra. Madrid, 2002. Vol. 54. P. 23–68; *Hidalgo R.* Análisis arquitectónico del complejo monumental de Cercadilla // Colonia Patricia Corduba / Ed. P. León Alonso. Sevilla, 1996. P. 235–248; *Jordano Barbudo M. A.* Arquitectura medieval cristiana en Córdoba. Córdoba, 1996; *Arjona Castro A.* Urbanismo de la Córdoba califal: Tras las huellas de la Córdoba califal. Córdoba, 1997; El Convento de Dominicas del Corpus Christi de Córdoba (1609–1992) / Ed. A. Villar Movellán. Córdoba, 1997; *Garriguet Mata J. A.* Un posible edificio de culto imperial en la esquina sureste del foro colonial de Córdoba // Antiquitas. Córdoba, 1997. Vol. 8. P. 73–80; *López López I.* Estatuas masculinas togadas

y estatuas femeninas vestidas de colecciones cordobesas. Córdoba, 1998; *Porres Alonso B.* Nuestra Señora de Gracia: Un convento cordobés del XVII. Córdoba, 1998; *Carillo J. R. et al.* Córdoba: De los orígenes a la antigüedad tardía // Córdoba en la historia: La construcción de la Urbe / Ed. F. García Verdugo, F. Acosta Ramírez. Córdoba, 1999. P. 37–74; *Cerrato Mateos F.* Monasterios femeninos de Córdoba: Patrimonio, rentas, gestión económica a finales del Antiguo Régimen. Córdoba, 2000; *eadem.* El Císter en Córdoba. Córdoba, 2006; *Marfil Ruiz P.* Córdoba de Teodosio a Abd Al-Rahmán III // Visigodos y Omeyas: Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media. Madrid, 2000. P. 117–141; *Soria Mesa E.* El cambio inmóvil: Transformaciones y permanencias en una élite de poder (Córdoba, ss. XVI–XIX). Córdoba, 2000; *Aranda Doncel J.* Breve historia de la Semana Santa de Córdoba. Málaga, 2001; *idem.* Órdenes religiosas y devociones populares en Córdoba: Los Mercedarios y el Cristo de las Mercedes (1236?–1835). Córdoba, 2002; *Aranda Doncel J., Martínez Sopena F. J. et al.* Iglesias de Córdoba y Jaén. Córdoba, 2003; *Escobar Camacho J. M., López Ontiveros A., Rodríguez Neila J. F.* La ciudad de Córdoba: Origen, consolidación e imagen. Córdoba, 2009.

Г. А. Попова

КОРДОВСКИЕ МУЧЕНИКИ

[испан. Mártires de Córdoba], христиане, казненные в IX–X вв. в г. Кордова (Испания), столице мусульм. гос-ва Андалус, в т. ч. 48 христиан, пострадавших между 850 и 859 гг. в ходе т. н. движения мучеников (movimiento martirial), описанного и во многом вдохновленного св. *Евлогием* Кордовским († 859). Многие из К. м. сознательно нарушали законы гос-ва Андалус, чтобы принять смерть ради Христа: они публично отвергали ислам, выступали с проповедью христ. веры, непочтительно отзывались об исламе и о мусульм. пророке *Мухаммаде*. В соответствии с нормами мусульм. права эти преступления карались смертью.

В IX в. кордовская община мосарабов (испан. христиан, живших под мусульм. господством), по-видимому, была крупнейшей в Андалусе. После араб. завоевания Пиренейского п-ова (711–714) христиане, получившие статус *зиммиев*, платили особый налог, *джизью*, и были ограничены в правах. Зиммиям запрещалось почитать Коран, ислам и Мухаммада, помогать отступникам от ислама. Эти запреты подчеркивали неполноправное положение иноверцев в мусульм. гос-ве. Мосарабы обладали автономией: кордовской христ. общиной руководили подконтрольные мусульм. властям чиновники – комит (comes) и его помощники, судья (sensor) и сборщик податей (exceptor), а также викарий (замести-





тель комита) и претор (начальник полиции). В городе находилась епископская кафедра, действовал ряд церквей: внутри городских стен были церкви св. Киприана и Девы Марии, в пригородах — базилики мучеников Ацискла и Зоила и Трех святых, мон-рь Кутеклара и др. храмы и мон-ри. В горах к северу от Кордовы находились небольшие мон-ри, возникшие в VIII–IX вв. и сыгравшие важную роль в движении К. м., самые известные — муж. мон-рь Спасителя, или Пинна-Меллария (Пиннамеллар, Пеньямеллар; примерно в 5 км от Кордовы), и «смешанный» мон-рь Табанос (примерно в 10 км от города) (*Arce Sainz*. 1992). Многие мученики жили в этих мон-рях и поддерживали тесные отношения с их насельниками, учились в школах, которые существовали при некоторых церквях и монашеских обителях.

Источники. Основной источник сведений о К. м., пострадавших до 859 г., — сочинения кордовского пресв. св. Евлогия. В «Памятной книге святых» (*Memoriale sanctorum*; между 851 и 856) св. Евлогий описал гибель более 40 христиан, которых он уподоблял древним мученикам вопреки мнению церковных иерархов и др. влиятельных мосарабов, считавших К. м. самоубийцами и религ. фанатиками. Значительная часть трактата посвящена критике ислама и его последователей, к к-рым св. Евлогий относился крайне негативно: в его представлении ислам — еретическое учение, изобретенное лжепророком, которого обольстили демоны, а мусульмане — жестокие и безнравственные люди, гонители праведников (см.: *Wolf*. 1988. P. 56–60; *Aldana García*. 2000). Соч. «Мученическое свидетельство» (*Documentum martyriale*) посвящено Флоре и Марии, юным христианкам, заключенным в тюрьму по обвинению в отступничестве от ислама. Св. Евлогий убеждал их не уступать требованиям мусульман и хранить верность Христу до конца, невзирая на притеснения и неизбежную смерть. Основная тема соч. «Оправдание мучеников» (*Liber apologeticus martyrum*), написанного вскоре после казни мучеников Рудерика и Саломона (13 марта 857), — апология христиан, которые мужественно исповедали истинную веру и обличили нечестие мусульман. В трактат включено краткое полемическое жизнеописание Мухаммада,

представленного как ересиарх, обманщик, лжепророк и безнравственный человек. По словам св. Евлогия, он обнаружил это сочинение в монастыре Лейре; возможно, оно было написано в Юж. Испании на рубеже VIII и IX вв. О некоторых К. м. сообщается также в письмах Евлогия, адресованных св. Павлу Альвару († после 859), св. Бальдеготоне, впоследствии принявшей мученическую смерть, и Вилиесинду, еп. Памплоны (см.: *Pérez de Urbel*. 1942; *Christian-Muslim Relations*. 2009. P. 679–683; *La Hispania*. 2010. P. 277–284).

Знатный кордовский мосараб Павел Альвар, друг Евлогия, также посвятил неск. сочинений защите К. м. и полемике с мусульманами. Его основной трактат на эту тему — «Путеводное сияние» (*Indiculus luminosus*; 854), в к-ром он сначала опровергает доводы христиан, критиковавших действия мучеников, а затем излагает христ. т. зр. на ислам в форме толкования ветхозаветных пророчеств об антихристе в Книге Даниила и описания чудовищ Левиафана



Мученичество св. Евлогия.
XVII в.
Неизвестный художник.
(Кафедральный собор
в Кордове)

и Бегемота в Книге Иова. После гибели св. Евлогия Павел Альвар составил Житие с целью оправдать действия друга: по его словам, святой мужественно противостоял мусульм. властям, жестоко притеснявшим христиан (см.: *Sage*. 1943; *Christian-Muslim Relations*. 2009. P. 645–648; *La Hispania*. 2010. P. 269–274).

По-видимому, святые Евлогий и Павел Альвар следовали примеру своего учителя, аббата Спераиндео, составившего описание гибели мучеников Иоанна и Адульфа (не сохр.), а также полемический трактат против ислама, выдержку из которого Евлогий привел в «Памятной книге святых». В этом фрагменте Спераиндео критиковал мусульм.

верование, что на небесах праведникам будут дарованы прекрасные девы для наслаждений, и сравнивал рай, описанный в Коране, с публичным домом (*CSM*. Т. 2. P. 375–376). Представления об исламе как о религии, к-рая поощряла нравственную распущенность, получили развитие в трудах святых Евлогия и Павла Альвара; возможно, они восходили к сочинениям ближневосточных полемистов, в т. ч. прп. *Иоанна Дамаскина*. Сохранилось письмо Спераиндео св. Павлу Альвару с критикой ереси антитринитариев (возможно, адопциан), к-рые отрицали божественность Христа и, т. о., были близки к учению ислама (*Ibid*. Т. 1. P. 203–210; см. также: *Christian-Muslim Relations*. 2009. P. 633–635).

Продолжателем трудов святых Евлогия и Павла Альвара считают Самсона († 890), аббата мон-ря Пинна-Меллария, автора соч. «Книга в защиту веры» («Апологетик»; 864). Самсон критиковал представителей мосарабской элиты, угрождавших мусульм. властям и пренебрегавших ин-

тересами христиан. Так, комит Серванд притеснял христиан и тем самым вынудил нек-рых из них отступить от Христа

и принять ислам. Самсон резко критиковал ислам и образ жизни мусульман, считая характерными для них алчность,

жестокость и безнравственность. По его мнению, нравственная распущенность, царившая при дворе кордовского эмира, оказывала негативное влияние на христиан, к-рые стремились подражать мусульманам и перенимали их дурные обычаи (см.: *Christian-Muslim Relations*. 2009. P. 691–694; *La Hispania*. 2010. P. 288–290). Сочинения святых Евлогия, Павла Альвара и Самсона — важнейшие источники сведений о жизни христиан Андалуса в IX в.

Сведения о нек-рых К. м. сохранились в сказании мон. Аймоина из аббатства Сен-Жермен-де-Пре в Париже о перенесении мощей мучеников Георгия, Аврелия и Наталии (*BHL*, N 3409; PL. 115. Col. 939–960).





В основу сказания были положены рассказы монахов *Узуарда* и *Одиларда*, доставивших реликвии из Кордовы в Париж. Согласно Аймоину, аббат Хильдуин II послал монахов в Испанию за мощами св. Винцентия, но по пути им стало известно, что святыню вывезли в Италию. По прибытии в Барселону монахи узнали от аристократа Сунифреда о гонении на христиан в Андалусе и о мучениках, принявших смерть за веру. В марте 858 г. Узуард и Одилард прибыли в Кордову, где встретились с пресвитерами Евлогием и Самсоном (впосл. аббат Пинна-Мелларии). Св. Евлогий поведал франк. монахам о страданиях К. м., но кордовские клирики отказались передать их мощи. Монахи обратились к еп. Саулу, который уговорил насельников Пинна-Мелларии отдать им останки мучеников Георгия, Аврелия и Сабиготоны (Наталии), пострадавших в 852 г. и похороненных в мон-ре. Ночью, втайне от мусульман, монахи разобрали алтарь, воздвигнутый над могилой мучеников, и обнаружили под ним мощи Георгия, Аврелия (кроме головы) и череп Сабиготоны. По-видимому, св. Евлогий составил для Узуарда и Одиларда сказание об этих мучениках (BHL, N 3408), текст к-рого сохранился в рукописи IX в. из аббатства Сен-Жермен-де-Пре (Paris. lat. 13760. Fol. 59–82v). В мае 858 г. монахи покинули Кордову с войсками эмира, выступившими для подавления мятежа в Толете (ныне Толедо), и через Сарагосу и Барселону вернулись в королевство зап. франков. По дороге от мощей мучеников совершались чудеса. В окт. 858 г. Узуард и Одилард присоединились к др. монахам Сен-Жермен-де-Пре, укрывшимся от викингов в Эмане (деп. Сена и Марна). Запись о прибытии мощей К. м. была внесена в Сен-Бертенские анналы (Annales Bertiniani / Ed. G. Waitz. Hannover, 1883. P. 51. (MGH. Scr. Germ.; [5])). По повелению кор. *Карла Лысого* некий Манцион, вероятно клирик, служивший в королевской канцелярии, посетил Испанию и проверил достоверность сведений о К. м. Манцион сообщил, что в Кордове продолжались гонения на христиан: он лично присутствовал при казни 2 девочек-сестер. Вероятно, Манцион также доставил в королевство франков известие о гибели св. Евлогия, казненного 11 марта 859 г.

Вернувшись из Кордовы, Узуард приступил к составлению Мартиролога, включив в него дни памяти некоторых К. м.: Соломона (8 февр.), Илии, Павла и Исидора (17 апр.), Перфекта (18 апр.), Секундина (21 мая), Исаака (3 июня), Петра, Авенция, Иеремии и др. 3 мучеников (7 июня), Абундия (8 июня), Фандилы (13 июня); Павла (20 июля), Леовигильда и Христофора (20 авг.), Георгия, Аврелия, Феликса, Наталии и Лилиозы (27 авг.), Эмилы и Иеремии (17 сент.), Евлогия (20 сент.), Адульфа и Иоанна (27 сент.), Флоры и Марии (24 нояб.) (см.: *Gaiffier*. 1937; *Nelson*. 1990; *Christys*. 1998; *Tolan*. 2001).

Мосарабская традиция почитания К. м. получила отражение в Кордовском календаре (сер. X в.), вероятно составленном Рецемундом (Ибн Зайдом) на основе арабского календаря Ариба ибн Саида аль-Куртуби. Рецемунд, уроженец Кордовы, был секретарем халифов Абд ар-Рахмана II и аль-Хакама II; в 953 г. он возглавил посольство к герм. кор. *Оттону I* и впосл. был возведен на епископскую кафедру в Эльвире. В лат. версии календаря указано поминовение Перфекта (30 апр.), аббата Сперииндео (7 мая), Пелагия (26 июня), Эмилы (15 сент.), Адульфа и Иоанна (28 сент.), а также Павла Альвара (7 нояб.). Т. о., дни памяти большинства К. м. отсутствуют в календаре. По-видимому, их почитание не было одобрено мосарабскими церковными иерархами и не получило развития в Кордове. Нек-рые мученики, чьи мощи в средние века хранились в др. местах, считались местночтимыми святыми (напр., Евлогий, Леокриция и Пелагий — в Овьедо).

IX в. По свидетельству св. Евлогия, первыми К. м. были Иоанн и Адульф, пострадавшие в начале правления эмира Абд ар-Рахмана II (822–852). Сказание о них, составленное аббатом Сперииндео, не сохранилось; по свидетельству Узуарда, они были похоронены в ц. св. Киприана (известно Мученичество Иоанна и Адульфа — BHL, N 84). Наличие памяти Сперииндео в Кордовском календаре указывает на то, что аббат также мог стать жертвой гонений, но его ученики святые Евлогий и Павел Альвар об этом не упоминают.

В «Памятной книге святых» описание подвигов К. м. начинается с рассказа о пресв. Перфекте, уроженце Кордовы, который был воспитан

в мон-ре и учился в школе при ц. св. Ацискла. Однажды некие мусульмане остановили его на улице и попросили объяснить, что христиане думают о Христе и о Мухаммаде. Священник отказался, предупредив, что его слова могут быть восприняты как оскорбление ислама, но мусульмане поклялись сохранить их в тайне. Тогда пресв. Перфект заявил, что Мухаммад — один из лжепророков, чье появление было предсказано в Евангелиях; он соблазнял людей ложными чудесами и учил безнравственности. Мусульмане затаили злобу на священника и через нек-рое время донесли мусульм. судье (кади), что он оскорбил ислам. Сначала Перфект отверг это обвинение, но, проведя в тюрьме неск. месяцев, укрепился духом и решил исповедать Христа, подобно древним мученикам, чтобы принять смерть за веру. В присутствии судьи он повторил обвинения в адрес Мухаммада и был осужден на казнь (18 апр. 850). Перфекта торжественно похоронили в ц. св. Ацискла и вскоре стали почитать как мученика. Св. Евлогий сообщает о чудесных событиях, связанных с его именем, в т. ч. о гибели 2 мусульман, утонувших в реке в день казни мученика, и смерти евнуха Назара, приближенного эмира, к-рую Перфект предсказал незадолго до гибели (по словам Евлогия, евнух был виновником ареста и казни мученика).

В отличие от пресв. Перфекта мон. Исаак сознательно нарушил мусульманские законы и, т. о., спровоцировал свой арест. Исаак, происходивший из богатой и знатной христ. семьи, получил араб. образование и был назначен сборщиком податей. Впосл., отказавшись от должности, он вступил в мон-рь Табанос (основателями мон-ря были Иеремиа, двоюродный брат Исаака, и его жена Елизавета; монашескую общину возглавлял аббат Мартин, брат Елизаветы). Через 3 года Исаак, явившись к мусульм. судье, заявил о намерении принять ислам и попросил кади рассказать ему об учении Мухаммада. Когда судья начал разъяснять ему основы ислама, монах прервал его и заявил, что Мухаммад был лжепророком и обманщиком, а его последователи, несомненно, обречены на вечные муки. В заключение Исаак посоветовал кади принять христианство. Судья подумал, что мо-



нах пьян или лишился рассудка, но тот заявил, что осознает последствия своих действий, готов проповедовать истинную веру и принять мученическую смерть. По докладу

пожертвовал все свое имущество. Тела мучеников сожгли, а прах бросили в реку.

Казнь диак. Сисенанда состоялась 16 июля 851 г. Сисенанд родился в г. Пакс (ныне Бежа, Португалия), учился в Кордове при ц. св. Ацискла. Через несколько дней,



Мученичество св. Иоанна.

*Гравюра из кн.:
Het bloedig tooneel,
of Martelaers spiegel. Amst.,
1685. P. 233.
Мастер Я. Лейкен
(Б-ка меннонитов, США)*

20 июля, мученическую смерть принял диак. Павел, родственник св. Евлогия, получивший об-

разование в школе при ц. св. Зоила. Вдохновленный примером Павла, мон. Теодемир, уроженец Кармоны, также исповедал Христа и был казнен (обоих мучеников похоронили в ц. св. Зоила).

Казни христиан происходили не только в столице, но и в др. городах Кордовского эмирата. В «Памятной книге святых» повествуется о сестрах Нунилоне и Алодии, принявших смерть за веру 22 окт. 851 г. в Боске (вероятно, ныне Уэска). Сведения об их мученичестве св. Евлогий получил от Венерия, еп. Комплута (ныне Алькала-де-Энарес). Отец мучениц Нунилоны и Алодии был мусульманин, мать — христианка (т. о., согласно мусульм. праву, дети должны были стать мусульманами); овдовев, мать повторно вышла замуж и передала дочерей своей сестре, воспитавшей их в христ. вере. Благочестие девушек привлекло внимание мусульман, которые обвинили их в отступничестве от ислама. Несмотря на уговоры «презида», предлагавшего найти им достойных женихов и снабдить приданым, девушки объявили, что желают оставаться христианками. Их отдали для перевоспитания неким мусульманкам, но увещевания и угрозы оказались тщетными. Девушки, «исповедав Христа и презрев вражескую веру, пали от удара меча». В средние века почитание мучениц Нунилоны и Алодии получило распространение в Арагоне и Наварре, их мощи хранились в монастыре Лейре (после закрытия монастыря в 1836 перенесены в Адуэску). Сказание о мученичестве Ну-

нилоны и Алодии, в к-ром более подробно описывается их исповедание веры перед мусульм. властями, было включено в Испанский пассионал (BHL, N 6252–6252c; изд.: *Pasionario Hispánico / Ed. P. Riesco Chueca. Sevilla, 1995. P. 286–305.*)

Среди К. м. св. Евлогий выделял юных христианок Флору и Марию, которых он хорошо знал и для которых написал трактат «Мученическое свидетельство». Мария, сестра мч. Валабонса, с детства воспитывалась в мон-ре Кутеклара под рук. аббатисы Артемии, матери мучеников Иоанна и Адульфа. Казнь Валабонса оказала на Марию глубокое впечатление, и она решила последовать примеру брата и принять мученичество ради Христа. Флора происходила от смешанного брака; ее отец, мусульманин из Гиспалиса (араб. Ишбилия; ныне Севилья), рано умер, и мать воспитала Флору и ее сестру (по-видимому, Бальдеготону, вполс. также ставшую мученицей) в христ. вере. По закону Флора считалась мусульманкой, поэтому ей приходилось скрывать свою веру от старшего брата, ревностного мусульманина. Когда обстановка в семье обострилась, Флора и ее сестра бежали из дома и скрывались у знакомых христиан. Их брат, видимо пользовавшийся влиянием в Кордове, оказал давление на мосарабскую общину и потребовал обыскать дома христиан. Опасаясь за единоверцев, Флора вернулась домой и заявила брату, что она не намерена отречься от Христа. Сначала брат пытался воздействовать на нее убеждениями, но затем осознал, что «никакие его усилия не достигают цели, и даже наоборот, увидев, что старается напрасно, он притащил ее к судье». Флора утверждала, что с детства исповедовала христианство и, т. о., никогда не была мусульманкой, но брат обвинил неких христиан, якобы убедивших ее отступить от ислама: «Вот моя сестра... которая вместе со мной усердно исполняла требования закона и неуклонно следовала обычаям нашей веры. Но христиане своими постоянными уговорами побудили ее отвергнуть нашего пророка и отречься от обычаев, обманом заставили ее поверить, что Христос — это Бог» (*Eulogius. Memoriale sanctorum. II 8. 7*). Кади велел подвергнуть Флору бичеванию и передать брату для перевоспитания. Однако мусульмане не смогли

судьи эмир Абд ар-Рахман II вынес Исааку смертный приговор (3 июня 851). Обезглавленное тело мученика в назидание христианам пронесли по городу, затем сожгли и бросили прах в реку Гвадалквивир.

В июне—июле 851 г. в Кордове несколько человек приняли добровольное мученичество. 5 июня был казнен юноша Санкция (Санчо), уроженец королевства франков, захваченный в плен мусульманами и служивший в страже эмира. 7 июня погибли 6 христиан — Петр, Валабонс, Сабиниан, Вистремунд, Хабенций и Иеремия. По свидетельству св. Евлогия, Петр происходил из г. Астиги (ныне Эсиха, пров. Севилья), учился в мон-ре Кутеклара и стал пресвитером; вместе с ним в Кутекларе получил образование диак. Валабонс. Отец Валабонса, христианин, вопреки закону женился на мусульманке, которую он обратил в христианство. Опасаясь наказания, супруги покинули родные места и поселились в сел. Фрониан в горной местности близ Кордовы. После смерти жены муж отдал сына Валабонса и дочь Марию на воспитание в мон-ри, а сам вел аскетический образ жизни. Сабиниан, уроженец Фрониана, и Вистремунд, происходивший из Астиги, жили в монастыре св. Зоила, расположенном в дикой и глухой местности, где селились отшельники и аскеты. Монахи Хабенций и Иеремия были уроженцами Кордовы; Хабенций жил в монастыре св. Христофора, а старец Иеремия, родственник мч. Исаака, — в Табаносе, на строительство к-рого



заставить девушку отказаться от христ. веры: оправившись от ран, при первой возможности она снова сбежала из дома. Знакомые христиане предоставили ей укрытие, а затем отправили в сел. Оссария близ г. Тукци (ныне Мартос, пров. Хаэн). В это время с ней познакомился св. Евлогий, на к-рого стойкость и благочестие девушки произвели глубокое впечатление. Позднее Флора решила вернуться в Кордову, вновь предстать перед кади и принять мученическую смерть. В ц. св. Ацискла она встретила мон. Марию, также желавшую умереть за Христа. Они вместе отправились к судье, исповедились христ. веру и были заключены в тюрьму, где провели долгое время. Когда в тюрьму заключили и св. Евлогия, ему удалось побеседовать с Флорой и Марией, к-рые из-за тягот заключения утратили твердость духа. В написанном для девушек соч. «Мученическое свидетельство» св. Евлогий убеждал их в правильности избранного пути, напоминал о вечной награде и о том, что все христиане ждут от них мужественного исповедания веры. После повторной встречи с судьей девушек, не отказавшихся от своей веры, обезглавили на городской площади (24 нояб. 851). Головы мучениц похоронили в ц. св. Ацискла, а тело Марии перенесли в мон-рь Кутеклара (останки Флоры христианам получить не удалось). 29 нояб. св. Евлогий был освобожден, как он полагал, благодаря заступничеству мучениц перед Богом.

Арест св. Евлогия был вызван реакцией мусульм. властей и мосарабской элиты на движение К. м. Согласно Павлу Альвару, в нояб. 851 г. церковные власти попытались взять положение под контроль. По требованию еп. Реккафреда (вероятно, митрополита Гиспалиса), которого поддержали недостойные христиане, св. Евлогия и др. «неблагонадежных» священников во главе с епископом Кордовы бросили в тюрьму (*Albarus. Vita Eulogi. 4; Idem. Indiculus luminosus. 19*). Выйдя на свободу, Евлогий перестал совершать мессу, чтобы не быть причастным к несправедным действиям церковных иерархов. В 852 г. по настоянию эмира в Кордове состоялся церковный Собор; его участники отказались одобрить действия мучеников и представителей духовенства, которые их поддерживали.

13 янв. 852 г. были казнены пресв. Гумесинд и мон. Сервус Деи. Гумесинда, происходившего из Толета, в детстве родители привезли в Кордову и отдали в школу при ц. Трех святых; закончив обучение, он стал диаконом, затем пресвитером, служил в сельской церкви близ Кордовы. При этой церкви жили «затворники», пресв. Павел и мон. Сервус Деи, к-рый вместе с Гумесиндом отправился в город, исповедовал Христа и был казнен. Мучеников похоронили в ц. св. Христофора.

Более подробно Евлогий повествует о подвиге мучеников Георгия, Аврелия, Феликса, Сабиготона и Лилиозы, погибших 27 июля 852 г. Аврелий, рожденный в браке мусульманина и христианки, рано лишился родителей. Несмотря на то что тетя воспитала его в традициях ислама, он исповедовал христ. веру и женился на Сабиготоне (Сабигото; Евлогий также называет ее Наталией). Сабиготона была дочерью «язычников», но ее мать вступила во 2-й брак с тайным христианином, к-рый крестил падчерицу. Феликс, родственник Аврелия, некогда обратился в ислам, но затем пожалел об этом и тайно исповедовал христианство со своей женой Лилиозой. Однажды Аврелий оказался свидетелем того, как мусульмане избивали некоего Иоанна, непочтительно отозвавшегося об их пророке. Под впечатлением от увиденного он решил исповедать Христа и вместе с женой стал вести аскетический образ жизни, готовясь к мученической смерти. Супруги соблюдали строгий пост и посещали заключенных христиан, в т. ч. мучениц Флору и Марию и св. Евлогия, к-рый одобрил их намерение. После казни мученицы Флора и Мария явились Сабиготоне и предсказали, что она примет мученический венец после встречи с монахом-чужестранцем. Продав все имущество, супруги вместе с детьми поселились в монастыре Табанос. Св. Евлогий, получив свободу, встретился с Аврелием и Сабиготоной в присутствии Павла Альвара и похвалил их за твердую решимость пострадать за Христа. Вскоре в Кордову прибыл мон. Георгий, уроженец Вифлеема и насельник палестинского мон-ря св. Саввы. По указанию настоятеля Давида он отправился для сбора пожертвований в Сев. Африку, но там мусульм. власти так угнетали христиан, что никаких

средств ему собрать не удалось. Поэтому Георгий решил посетить Испанию, где, однако, положение христиан оказалось немногим лучше. Св. Евлогий вспоминал, что Георгий отличался исключительным аскетизмом (напр., никогда не мылся); он свободно изъяснялся по-гречески, по-арабски и по-латыни. Монах остановился в Табаносе, где аббат Мартин и аббатиса Елизавета познакомили его с Сабиготоной. Осознав, что Георгий — тот самый монах, о появлении к-рого предупреждали мученицы Флора и Мария, Аврелий и Сабиготона стали готовиться к исповеданию Христа. К ним присоединились Феликс и Лилиоза, также продавшие имущество и переселившиеся в Табанос. Аврелий в последний раз посетил св. Евлогия, чтобы попрощаться с ним. В назначенный день Сабиготона и Лилиоза, считавшиеся мусульманками, с непокрытыми головами пошли в церковь. На вопрос мусульман, почему они позволяют себе такое поведение, Аврелий и Феликс ответили, что они исповедуют Христа и более не намерены притворяться мусульманами. Об этом немедленно донесли судье, к-рый послал стражников арестовать супругов. Мон. Георгий, отказавшись от намерения отправиться в королевство франков, потребовал, чтобы его тоже арестовали, но стражники не стали этого делать, т. к. монах не совершил ничего противозаконного. Тогда Георгий стал во всеуслышание оскорблять ислам и его последователей и был схвачен. После 4-дневного пребывания в тюрьме, во время к-рого христианам было видение — лестница, поднимающаяся на небо, где их ждал Христос,— они вновь предстали перед судом. Кади предложил отпустить Георгия, если он обещает впредь не оскорблять пророка, но монах назвал Мухаммада «учеником сатаны» и слугой антихриста. Когда все 5 мучеников исповедили Христа, их осудили на смерть. Рассказ о подвиге мучеников приведен не только в «Памятной книге святых» (*Eulogius. Memoriale sanctorum. II 10*), но и в Мученичестве Георгия, Аврелия и Наталии, к-рое, по-видимому, св. Евлогий написал для франк. монахов. В Мученичестве, адресованном христианам, не знакомым с исламом и с положением мосарабов в Андалусе, св. Евлогий изображал мусульман как кровожадных язычников,





а ислам — как ересь, вдохновенную дьяволом, и секту последователей сатаны.

Подвиг 5 мучеников решил повторить мон. Христофор, родственник и ученик св. Евлогия, живший в обители св. Мартина в горах близ Кордовы. Придя в город, он публично исповедал Христа и был брошен в тюрьму. Там Христофор познакомился с др. исповедником, мон. Леовигильдом, уроженцем Эльвиры и насельником мон-ря святых Иуста и Пастора во Фраге. Монахи были осуждены за оскорбление ислама и казнены 20 авг. 852 г.; их тела похоронили в ц. св. Зоила. Незадолго до смерти эмира Абд ар-Рахмана II (22 сент. 852) диак. Эмила и мирянин Иеремия, вместе учившиеся в школе при ц. св. Киприана, выступили с речью на араб. языке, в которой опровергли учение ислама, и были казнены 15 сент. В то же время престарелый мон. Рогелий, уроженец Эльвиры, познакомился с юным странником Сервиодео, прибывшим с Востока. Притворившись мусульманами, они вошли в Большую мечеть и во всеуслышание заявили, что истинная вера заключается в Евангелии, а последователи лжепророков обречены на вечные муки. Оскорбленные мусульмане попытались совершить самосуд, но присутствовавший в мечети кади остановил их и велел взять исповедников под стражу. Рогелия и Сервиодео приговорили к исключительно жестокому наказанию — им отрубили руки и ноги и только после этого обезглавили (16 сент. 852).

Правление эмира Мухаммада I (852–886) началось в относительно спокойной обстановке, но к лету 853 г. положение снова осложнилось. В Кордову, чтобы учиться в одной из церковных школ, прибыл Фандила, уроженец г. Акци (ныне Гуадикс, пров. Гранада); он жил в Табаносе, а впосл. стал пресвитером в мон-ре Пинна-Меллария. Явившись к судье, он исповедал Христа и заявил, что ислам — ложное и безнравственное учение (Фандила был казнен 13 июня 853). 14 июня состоялась казнь 3 мучеников. Пресв. Анастасий, по-видимому уроженец Кордовы, учился при ц. св. Адискла и затем жил в мон-рях. Мон. Феликс, по происхождению бербер, род. в Комплуте (ныне Алькала-де-Энарес), по неизвестным причинам оказался в Астурии, где принял хрис-



Св. Фандила.
Ок. 1800–1820 гг.
Неизвестный художник

тианство и стал монахом, а позднее прибыл в Кордову. Когда весть о казни монахов достигла Табаноса, юная мон. Дигна, давно стремившаяся к мученическому подвигу, явилась к судье, выступила с хулой в адрес мусульм. веры и была приговорена к смерти. 15 июня казнили Бенильду, пожилую матрону из Кордовы. По-видимому, именно эти исповедания К. м., повлекшие за собой их казни, побудили эмира Мухаммада отдать приказы о смещении христиан, занимавших придворные должности, и о разрушении церквей, построенных после араб. завоевания. Среди этих церквей был мон-рь Табанос, который мусульмане считали убежищем христ. «фанатиков». Монахини, жившие в Табаносе, поселились в городе, при ц. св. Киприана. Среди них была Колумба, сестра Мартина и Елизаветы, основателей и руководителей Табаноса. Она происходила из знатной мосарабской семьи и была воспитана в роскоши, но отказалась от выгодного брака и предпочла удалиться в семейный монастырь, где вела строгую жизнь. После разорения Табаноса Колумба стала готовиться к мученичеству, проводя дни и ночи в посте и молитвенных бдениях. Она исповедала Христа перед судьею и затем перед «советом сатрапов» во дворце и была казнена 17 сент. 853 г. Колумбу похоронили в ц. св. Евлалии в сел. Фрагеллас близ Кордовы. Примеру мученицы решила последовать юная мон. Помпоза, происходившая из богатой кордовской семьи; она с детства жила в основанном ее родителями мон-ре Пинна-Меллария и отли-

чалась усердием в изучении Свящ. Писания. Несмотря на уговоры др. монахинь, Помпоза отправилась в Кордову, в присутствии судьи хулила мусульм. пророка Мухаммада и была осуждена на смерть (19 сент. 853); ее похоронили рядом с Колумбой в ц. св. Евлалии.

После гибели Колумбы и Помпозы количество христиан, исповедовавших свою веру перед мусульманами, сократилось. Пресв. Абундий из сел. Ананеллос, расположенного в горах близ Кордовы, по словам св. Евлогия, стал жертвой коварства «язычников». По-видимому, мусульмане донесли судье, что он хулил ислам; во время допроса Абундий повторил свои слова и был казнен 11 июля 854 г. Следующие мученики пострадали 30 апр. 855 г. Пресв. Амадор, уроженец г. Тукци, переехал вместе с родителями и братьями в Кордову, чтобы получить образование. Там он познакомился с мон. Петром и мирянином Людовиком, братом мч. Павла и родственником св. Евлогия. Вместе они были осуждены на смерть; тела мучеников бросили в реку, но христианам удалось обнаружить останки Петра и Людовика (Петра похоронили в Пинна-Мелларии, а Людовика — в сел. Пальма близ Италики (совр. пров. Севилья)). В том же 855 г. (точная дата неизвестна) пострадал Витесинд, происходивший из Эгабры (ныне Кабра, пров. Кордова); согласно сведениям св. Евлогия, он был новообращенным мусульманином, но вернулся в христианство и за это был осужден на смерть. Старец пресв. Илия из Лузитании и юные монахи Павел и Исидор погибли 17 апр. 856 г. (св. Евлогий не сообщает подробностей их мученичества). Знатный мосараб Аргимир, уроженец Эгабры, переехал в Кордову и был назначен судьей христ. общины. Впосл. он отказался от должности и удалился в монастырь. Когда его обвинили в хуле на мусульм. пророка Мухаммада, Аргимир отверг предложение принять ислам, исповедал Христа и был осужден на смерть (28 июня 856); его похоронили в ц. св. Адискла, рядом с мч. Перфектом.

Престарелая мон. Аурей (Аура) из обители Кутеклара была казнена по обвинению в вероотступничестве 19 июля 856 г. Отец Аурей, мусульманин из Гиспалиса, по-видимому, рано умер, и вдова воспитала дочь





в христ. вере. Впосл. Артемия, мать Ауреи, стала монахиней и возглавила обитель Кутеклара; ее сыновья Иоанн и Адальф — первые К. м., о к-рых сохранились сведения. Когда в Кордову прибыли родственники покойного мужа Артемии, они обнаружили, что Аурея — христианка, и донесли об этом судье. На допросе Аурея заявила, что готова соблюдать обычаи ислама, но втайне продолжала исповедовать христианство. Кордовский кади, родственник Ауреи по отцовской линии, знал об этом, но скрывал ее отступничество от ислама. Однако Аурея укоряла себя за то, что не проявила твердости в исповедании Христа, и решила принять мученическую смерть. Когда родственники, прибывшие из Гиспалиса, обнаружили, что Аурея по-прежнему оставалась христианкой, они обвинили ее в отступничестве. На этот раз она твердо отказалась от религии отца и погибла за христ. веру. Повествованием об Аурее св. Евлогий завершил «Памятную книгу святых».

Последние К. м., чей подвиг описал св. Евлогий, — Рудерик и Саломон, о к-рых сообщается в «Оправдании мучеников». Брат пресв. Рудерика, жившего в Эгабре, обратился в ислам и объявил, что Рудерик также стал мусульманином. Не имея такого намерения и опасаясь преследований, священник бежал из Эгабры и скрывался в горах близ Кордовы. Однажды ему пришлось спуститься в город, где он случайно встретил брата-мусульманина, к-рый привел его к судье и обвинил в отступничестве от ислама. Судья не принял во внимание объяснения Рудерика и предложил ему выбор — принять ислам или умереть. Священник отверг предложение принять ислам и был брошен в тюрьму, где познакомился с др. исповедником, Саломоном, который некогда принял ислам, затем вернулся в христ. веру и был осужден на смерть как отступник. Судья трижды безрезультатно призывал Рудерика и Саломона отречься от Христа; 13 марта 857 г. мучеников казнили.

Сведения о гибели св. Евлогия и мц. Леокриции приведены в сочинениях св. Павла Альвара. Мусульманка Леокриция, тайно обратившаяся ко Христу, по совету св. Евлогия и его сестры девы Анулоны бежала из дома. Благодаря св. Евлогию ей долгое время удавалось скры-



Св. Рудерик.
1646–1655 гг. Худож. Б. Э. Мурильо
(Дрезденская картинная галерея)

ваться у христиан, но однажды она слишком долго оставалась в очередном убежище и была схвачена. Св. Евлогий, арестованный по обвинению в проповеди христианства среди мусульман, был казнен 11 марта 859 г.; через 3 дня погибла и Леокриция. Останки обоих мучеников похоронили в ц. св. Зоила. Впосл. по указанию кор. Альфонсо III Великого мощи св. Евлогия и мц. Леокриции были перенесены в Астурию; 9 янв. 884 г. реликвии торжественно встретили в г. Овьедо.

После гибели св. Евлогия, идеолога К. м., традиция добровольного мученичества не прервалась, но количество мучеников за веру сократилось. Аймоин упоминал, что в год смерти св. Евлогия посланник Карла Лысого стал свидетелем мученичества 2 сестер в Кордове. По свидетельству аббата Самсона, в 863 г. некий христианин был казнен за поношение мусульм. пророка Мухаммада.

Полемика. Сначала христиане Кордовы сочувствовали добровольному мученичеству за веру, но впосл. мн. мосарабы стали относиться к К. м. с непониманием и даже враждебностью. Церковные иерархи, принявшие участие в Кордовском Соборе 852 г., и представители христ. элиты считали К. м. фанатиками, чьи безрассудные действия грозили нарушить сложившиеся отношения между мусульм. властью и общиной мосарабов. По их мнению, «экстре-

мисты», выступавшие с нападками на ислам, фактически совершали самоубийство; их смерть не была вызвана необходимостью отстаивать веру в Христа и несправедливыми требованиями властей, т. к. мусульмане не запрещали христианам исповедовать собственную религию и не подвергали их систематическим преследованиям. Подчеркивая необходимость мирного сосуществования и подчинения законной власти, сторонники этой позиции утверждали, что не следует критиковать ислам — монотеистическую религию, не имеющую ничего общего с язычеством. Поэтому епископы и руководители христ. общин, как правило, отказывались признать пострадавших мучениками, подобными древним мученикам, погибшим в эпоху гонений на христиан в Римской империи. В то же время участники Собора 852 г., уступая требованиям св. Евлогия и его единомышленников, признали ранее погибших христиан мучениками за веру, но запретили остальным подражать им. Это решение, к-рое оставляло простор для различных толкований, не могло удовлетворить ни сторонников, ни противников движения мучеников.

Поведение руководителей мосарабской общины в Кордове вызывало негодование сторонников К. м. — св. Евлогия, Павла Альвара, Самсона и др. мосарабских авторов IX в. Они доказывали, что ответственность за гибель мучеников целиком лежала на мусульманах, а противники движения фактически выступали на стороне врагов христианства. Самсон с негодованием писал о комите кордовских мосарабов Серванде, который, угождая мусульманам, выдал слугам эмира реликвии К. м., хранившиеся под алтарями, и требовал наказать тех, кто сохранили святыни (*Samsonis Apologeticus. II Praef. 5, 8*). Нападки на мосарабскую элиту, ставившую собственные интересы выше христианской веры, встречаются и в лит-ре Сев. Испании. Так, в Хронике кор. Альфонсо III (кон. IX в.) говорится о еп. Оппе, прислужнике мусульм. захватчиков, к-рый пытался убедить христ. вожда Пелайо (Пелагия) не вступать с ними в конфликт. Пелайо не внял доводам епископа; одержав победу в сражении, он остановил арабов и основал христ. гос-во Астурия (*Crónicas asturianas / Ed. J. Gil Fernández et al. Oviedo, 1985. P. 124–129*). Критикуя моса-





рабского еп. *Элианда* Толетского, сторонника ереси *адопцианства*, североиспан. богословы Беат, насельник мон-ря Льебана, и Этерий, еп. Осмы, указывали на близость его учения к исламу. Деятельность еретиков они считали знаком скорого наступления конца света. Во многом благодаря полемическим трудам Беата и Этерия клирики-мосарабы стали пользоваться дурной репутацией в гос-ве Каролингов.

В сочинениях св. Евлогия и Павла Альвара апология К. м. совмещается с острой антимусульм. полемикой. Скорее всего в Испании были известны полемические труды против ислама, к-рые могли доставить с Востока такие путешественники, как палестинский мон. Георгий (*González Muñoz*. 2008). В представлении мосарабских авторов Мухаммад был лжепророком, получившим «откровение» от демонов и создавшим безнравственное учение, последователи к-рого отличались жестокостью и склонностью к насилию. По словам св. Евлогия, уже пресв. Перфект, погибший в начале гонения, считал Мухаммада одним из «лжехристов и лжепророков», появление к-рых предсказано в Мф 24. 24 (*Eulogius. Memoriale sanctorum*. II 1. 2). Павел Альвар причислял мусульм. пророка к антихристам, побуждавшим своих приверженцев творить насилие, притеснять и убивать верующих во Христа. Мосарабские полемисты полагали, что ислам учит безнравственности, а мусульм. обряды являются нечистыми. Так, обрезание, с их т. зр., было печатью антихриста (см.: *Tolan*. 1997; *Wolf*. 1999). Св. Евлогий и Павел Альвар с отвращением писали о звуках азана (мусульм. призыва к молитве, к-рый провозглашал муэдзин), при к-рых христиане затыкали уши, творили крестное знамение или читали псалом (см.: *Coore*. 1995. P. 49). Подчеркивая отрицательные черты мусульман и их религии, христ. полемисты делали вывод, что попытки компромисса обречены на провал и в конечном счете являются предательством христ. веры. Ислам — религия, враждебная христианству, поэтому настоящие последователи Христа должны смело отстаивать свою веру и не уклоняться от конфликтов с врагами Бога.

В «Памятной книге святых» св. Евлогий приводит развернутое обоснование необходимости почитать К. м. как истинных свидетелей Хри-

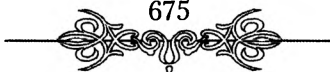
ста и опровергает доводы сторонников компромисса, к-рые указывали на то, что К. м., за редким исключением, в отличие от раннехрист. мучеников не творили чудес. Св. Евлогий возражал, что чудеса не являются обязательным условием подвигов святых, и в то же время тщательно собирал немногочисленные свидетельства о видениях, предсказаниях и др. необычных событиях, связанных с К. м. Так, мц. Мария незадолго до смерти беседовала с некоей монахиней, к-рую явившийся ей во сне мч. Валабонс попросил передать, «чтобы сестра Мария перестала плакать о нем, потому что в скором времени она придет к нему на небеса». Мученицы Флора и Мария явились мц. Сабиготоне и предсказали появление монаха-чужестранца, после которого ей следовало исповедать Христа перед мусульм. судьей.

Св. Евлогий доказывал, что мусульмане нетерпимо относились к христ. клирикам и вмешивались во внутренние дела христ. Церкви, упоминал о тяжелом налоговом бремени. По его словам, мученики защищали не только христ. веру, но и общину мосарабов, к-рых угнетали жестокие иноверцы. Добровольное мученичество было единственным возможным ответом на дискриминацию христиан и политику мусульм. властей, добивавшихся, чтобы христиане отрекались от своей веры, принимали чужую религию и культуру. Поэтому даже если все мосарабы не чувствовали в себе силу принять мученическую смерть (подвиг — удел немногих, избранных Богом), то им следовало по крайней мере почитать погибших как мучеников, отдавших жизнь за Христа. Жесткая политика эмира Мухаммада I, к-рый запретил мосарабам занимать адм. должности, повысил налоги с христ. населения и приказал уничтожить храмы, построенные после араб. завоевания, еще раз подтвердила доводы Евлогия.

Совр. исследователи полагают, что св. Евлогий, Павел Альвар и их единомышленники поддерживали К. м. ради сохранения не только христ. веры, но и традиц. лат. культуры, унаследованной от эпохи Вестготского королевства, носители к-рой подвергались дискриминации в условиях господства завоевателей-иноверцев. Поэтому христ. полемисты стремились подчеркнуть различия между истинными последователями

Христа, хранившими верность своей культуре, и мусульманами — кровавыми адептами чуждой религии. Представляя мусульман как жестоких гонителей, мосарабские авторы были обеспокоены прежде всего ненасильственным распространением ислама и араб. культуры. Св. Евлогий неоднократно упоминает христиан, добровольно принявших ислам. Павел Альвар жаловался на упадок лат. культуры и пристрастие мосарабов к изучению «халдейского» языка и лит-ры, особенно поэзии (*Albarus. Indiculus luminosus*. 35). Т. о., «мирная» исламизация и арабизация рассматривались как угрозы. Подвиги К. м. должны были сплотить христиан в борьбе за сохранение не только религии, но и культуры, напомнить, как важно знать собственные обычаи и язык предков. Однако уже вскоре после смерти св. Евлогия и Павла Альвара образованные христиане стали активно перенимать араб. культуру. Так, кордовский христианин Хафс аль-Кути († после 889), по-видимому сын Павла Альвара, написал апологию христианства на араб. языке (не сохр.) и подготовил стихотворный перевод Псалтири (*Le Psautier mozarabe de Hafis le Goth / Éd. M.-Th. Urvoy. Toulouse, 1994*; см.: *Koningsveld P., van. Christian Arabic Literature from Medieval Spain: An Attempt at Periodization // Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750–1258) / Ed. S. K. Samir, J. S. Nielsen. Leiden etc., 1993. P. 203–224*). Мосараб Исхак ибн Балашк из Кордовы перевел на арабский язык Евангелия (946). В X в. мосарабские авторы уже почти не пользовались латынью, несмотря на то что христиане Андалуса продолжали совершать богослужение на латыни и переписывать лат. рукописи.

Х в. В «Книге о судьях» Мухаммада аль-Хушани, где собраны жизнеописания кордовских кади, приведен разговор судьи Аслама ибн Абд аль-Азиза (между 913 и 922) с христианином, желавшим принять смерть за веру. Кади пытался отговорить христианина и разобраться в истинных причинах его поступка. Упорствуя в своем желании, христианин заявил, что судья способен умертвить лишь его тело. Тогда кади избил просителя плетью, и тот, почувствовав боль, отказался от намерения принять смерть за веру. В стихотворной надписи на плите,





обнаруженной в 1554 г. в мон-ре св. Павла в Кордове, упоминается о мученичестве св. Евгении, которая погибла 26 марта 923 г.

Более подробные сведения сохранились о мученичестве Пелагия, казненного в Кордове 26 июня 925 или 926 г. Еп. Эрмогий, попавший в плен к мусульманам в 920 г., оставил в качестве заложника 14-летнего пле-

подвиге получила распространение в Европе. Поэму о Пелагии составила поэтесса и драматург *Гросвита* Гандерсхаймская (*Hrotsvit. Opera omnia* / Ed. W. Berschin. Münch.; Lpz., 2001. P. 63–77).

В 880 г. Омар ибн Хафсун († 917) возглавил восстание мулади (испанцев, обратившихся в ислам) против власти кордовских Омейядов. Рассчитывая на поддержку мосарабов, он объявил о принятии христианства. Дочь Омара Аргенция

Мученичество св. Пелагия.
Гравюра из кн.:
Het bloedig tooneel,
of Martelaers spiegel.
Amst., 1685. P. 252.
Мастер Я. Лёйкен
(Б-ка меннонитов, США)



(Аргентея) была воспитана как христианка и отличалась строгим благочестием: в резиденции Омара, горной крепости

Бобастро, для нее была выделена особая келья, в которой она вела аскетический образ жизни. После того как сыновья Омара, продолжавшие борьбу с эмиратом, потерпели поражение, крепость была разрушена, а жителей переселили в Кордову. Аргенция также отправилась в столицу, где по-прежнему вела жизнь затворницы. Однажды она встретилась с франком Вульфурой (Вульфураном), который рассказал ей о видении: ему было предсказано, что он примет мученическую кончину в Кордове вместе с прекрасной девой. Убедившись, что Аргенция — та самая дева, готовая пострадать за Христа, Вульфур публично выступил с проповедью христ. веры и был предан суду. Когда Аргенция посетила его в тюрьме, стражники заподозрили, что она — дочь Омара ибн Хафсуна. Подтвердив свое родство, Аргенция отвергла предложение принять ислам и исповедала Христа, после чего ее также взяли под стражу. По приказу халифа Абд ар-Рахмана III мученики были казнены 13 мая 931 г.; христиане похоронили их в ц. Трех святых. О подвиге Аргенции сообщается в ее Мученичестве (VHL, 672), по-видимому написанном современником событий, однако, возможно, подвергшемся переработке в кон. X–XI в. В 954 г. в составе посольства герм. кор. Оттона I в Кордову прибыл

мьяника Пелагия и вернулся на Север. По прошествии неск. лет приближенные кордовского эмира пришли к выводу, что христиане не собираются выкупать пленника и не желают соблюдать условия заключенного с ними мирного договора. Согласно агиографическому сказанию, составленному в Сев. Испании, Пелагий отличался благочестием и принял обет целомудрия, готовясь к мученичеству за веру. Эмир Абд ар-Рахман III, плененный красотой мальчика, предложил ему вступить в более тесные отношения, а также стать мусульманином, обещая исполнить любые его желания. Пелагий отверг домогательства эмира и был подвергнут жестокой казни — его заживо разрезали на части. Когда известие об этом достигло христ. земель в Сев. Испании, Пелагия провозгласили мучеником за веру и жертвой безнравственности мусульман. В 967 г. мощи Пелагия были перенесены в Леон, а после разорения города мусульм. войсками при кор. Бермудо II (985–999) — в Овьедо, где в честь мученика был основан монастырь. Мученичество Пелагия (VHL, N 6617) было составлено неким мосарабом из Кордовы, переселившимся на Север, возможно пресв. Рагуилом. Вскоре Пелагий стал одним из самых почитаемых святых в Испании, а легенда о его

аббат *Иоанн из Торце*. Он привез письмо короля халифу Абд ар-Рахману III, в котором содержались пререзительные отзвыы о мусульм. пророке Мухаммаде. Согласно Житию Иоанна, халиф узнал о содержании письма; не желая обострять отношения с христианскими правителями, он приказал иудейскому ученому и дипломату Хасдаю ибн Шапруту, а затем и Кордовскому еп. Иоанну уговорить послов отказаться от вручения письма. Аббат Иоанн, стремившийся принять смерть за веру, обвинил мосарабского епископа в пособничестве иноверцам, но согласился пойти на уступки. С его согласия Абд ар-Рахман III направил к Оттону I посольство во главе с Рецемундом, которое вернулось с инструкцией короля: аббату Иоанну предписывалось вручить халифу дары, но не оскорбительное послание.

В 981 или 983 г. войско регента аль-Мансура захватило крепость Симанкас, жителей увели в Кордову. Среди пленников был состоятельный торговец Доминик по прозвищу Сарацин, к-рого мусульмане безуспешно убеждали принять ислам. Несмотря на то, что Бермудо II, кор. Леона, предложил выкупить пленников, они были казнены. Считается, что обнаруженное в XVI в. надгробие «жены Сарацина» принадлежало супруге Доминика, следовавшей за ним в Кордову (она скончалась в 982; см.: *Simonet*. 1897/1903. P. 626–627).

Почитание. В средние века о большинстве К. м. было известно только благодаря упоминаниям в Мартирологе Узуарда. Нек-рые мученики были местнотчтимыми, напр. святые Евлогий, Леокриция и Пелагий почитались в Овьедо, мученицы Нунилона и Алодия — в аббатстве Лейре. Возрождение почитания К. м. в Испании было связано с публикацией придворным историком Амбросио де Моралесом сочинений св. Евлогия (1574), обнаруженных в единственной уцелевшей рукописи. На основании этого источника и Мартиролога Узуарда в Римский Мартиролог было внесено поминовение К. м.: Гумесинда и Сервидея (13 янв.), Евлогия (11 марта), Рудерика и Саломона (13 марта), Леокриции (15 марта), Илии, Павла и Исидора (17 апр.), Перфекта (18 апр.), Амата, Петра и Людовика (30 апр.), Исаака (3 июня), Санкция (5 июня),





Петра, Валабонса, Сабиниана, Вистремунда, Хабенция и Иеремии (7 июня), Фандилы (13 июня), Анастасия, Феликса и Дигны (14 июня), Бенильды (15 июня), Пелагия (26 июня), Аргимира (28 июня), Абундия (11 июля), Сисенанда (16 июля), Ауры (19 июля), Павла (20 июля), Теодемира (25 июля), Георгия, Феликса, Аврелия, Наталлии и Лилиозы (27 июля), Леовигильда и Христофора (20 авг.), Эмильи и Иеремии (15 сент.), Рогелия и Сервиодео (16 сент.), Колумбы (17 сент.), Помпозы (19 сент.), Адульфа и Иоанна (27 сент.), Георгия и Аврелия в Париже (20 окт.), Нунилоны и Алодии (22 окт.), Флоры и Марии (24 нояб.). В редакции



Рака
с мощами Кордовских мучеников
в ц. св. Петра в Кордове. 1790 г.

Римского Мартиролога, изданной в 2001 г., добавлены памяти мучеников Лукреции (Леокриции; 9 янв.), Аргенции и Вульфурсы (13 мая) и Витесинда (15 мая). В календаре Римско-католической Церкви для Испании указано поминовение святых Евлогия (9 янв.) и Пелагия (26 июня); в календарь *испано-мозарабского обряда* внесены дни памяти Рудерика и Саломона (14 марта), исп. Спераиндео (7 мая), Евлогия и Лукреции (Леокриции; 1 июня), Пелагия (26 июня), Адульфа и Иоанна (27 сент.), Нунилоны и Алодии (21 окт.).

В Кордове почитание мучеников укрепилось после обретения их мощей в ц. Сан-Педро (с 2006 малая базилика), построенной на рубеже XIII и XIV вв. на месте древней ц. Трех святых. При раскопках 21 нояб. 1575 г. была обнаружена плита с фрагментарной надписью, в которой упоминались древние мученики

Фавст, Марциал, Ацискл и Зоил; под плитой были обнаружены многочисленные человеческие останки. Кордовский еп. Бернардо де Фреснеда известил об этой находке историка Моралеса, который привлек к ней внимание испан. кор. *Филиппа II*. В 1577 г. папа Римский *Григорий XIII* признал мощи К. м. подлинными и разрешил выставить их для почитания (*Simonet*. 1897–1903. P. 776–778). В результате исследования (1998) выяснилось, что среди 450 костей найдены останки по меньшей мере 19 взрослых и 5 детей; большая часть этих останков могла принадлежать людям, жившим в IX в. (*Fernández Dueñas*. 2004). В 1673 г. при ц. Сан-Педро было основано братство в честь К. м. (ныне братство Милосердия и св. мучеников), на средства которого в сер. XVIII в. построили капеллу в честь мучеников. С 1791 г. мощи К. м. хранятся в серебряном реликвиаре, установленном за алтарем капеллы (*Raya Raya*. 2005). Празднование в честь обретения мощей К. м. совершается 21–23 нояб. В XVII в. в Кордове распространилось почитание св. Евлогия; частицы мощей Евлогия и Леокриции, доставленные в 1737 г. из Овьедо, были помещены в ц. св. Рафаила (*Aranda Doncel*. 2008).

Ист.: *Eulogius*. *Memoriale sanctorum* // CSMA. T. 2. P. 363–459; *idem*. *Documentum martyriale* // *Ibid.* P. 459–475; *idem*. *Liber apologeticus martyrum* // *Ibid.* P. 475–495; *idem*. *Epistulae* // *Ibid.* P. 495–503; *Albarus*. *Indiculus luminosus* // CSMA. T. 1. P. 270–315; *idem*. *Vita Eulogi* // *Ibid.* T. 1. P. 330–343; *Samsonis* *Apologeticus* // *Ibid.* T. 2. P. 506–659; *Aimoinus*. *De translatione SS. martyrum Georgii monachi, Aurelii, Nataliae ex urbe Corduba Parisios* // *Florez E. España Sagrada*. Madrid, 1792. T. 10. P. 532–565; *Vita Iohannis Gorziensis* // MGH. SS. T. 4. P. 337–377; *Pasionario Hispánico* / Ed. A. Fábrega Grau. Madrid; Barcelona, 1955. T. 2; *Le calendrier de Cordoue* / Ed. R. P. Dozy. Leiden, 1961²; *Le Martyrologe d'Usuard: Texte et commentaire* / Ed. J. Dubois. Brux., 1965; *Мухаммад ал-Хушани*. Книга о судьбах. М., 1992.

Лит.: *Simonet F. J.* *Historia de los mozárabes de España*. Madrid, 1897/1903. Amst., 1967; *Gaiffier B., de*. *Les notices hispaniques dans le martyrologe d'Usuard* // *AnBoll*. 1937. T. 55. P. 268–283; *Pérez de Urbel J.* *San Eulogio de Córdoba, o La vida andaluza en el siglo IX*. Madrid, 1942² (= *idem*. *A Saint under Moslem Rule*. Milwaukee, 1937); *Sage C.* *Paul Albar of Córdoba: Studies on His Life and Writings*. Wash., 1943; *Cagigas I., de las*. *Los mozárabes*. Madrid, 1947–1948. 2 t.; *Franke F. R.* *Die freiwilligen Märtyrer von Cordova und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam (nach den Schriften des Speraideo, Eulogius und Alvar)* // *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*. 1958. Bd. 13. S. 1–170; *Jiménez Pedrajas R.* *Las relaciones entre los cristianos y los musul-*

manes en Córdoba // *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*. 1960. Vol. 80. P. 107–246; *Colbert E. P.* *The Martyrs of Córdoba (850–859): A Study of the Sources*. Wash., 1962; *Fernández Alonso J.* *Cordova, Martiri di* // *BiblSS*. Vol. 4. Col. 173–176; *Cutler A. H.* *The 9th-Century Spanish Martyrs' Movement and the Origins of Western Christian Missions to the Muslims* // *The Muslim World*. 1965. Vol. 55. N 4. P. 321–339; *Waltz J.* *The Significance of the Voluntary Martyrs' Movement of 9th-Century Córdoba* // *Ibid.* 1970. Vol. 60. N 2. P. 143–159; N 3. P. 226–236; *Millet Gérard D.* *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII^e–IX^e siècles*. P., 1984; *Wolf K. B.* *Christian Martyrs in Muslim Spain*. Camb., 1988; *idem*. *Muhammad as Antichrist in 9th-Century Córdoba* // *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Change* / Ed. M. D. Meyerson, E. D. English. Notre Dame, 1999. P. 3–19; *Drees C. J.* *Sainthood and Suicide: The Motives of the Martyrs of Cordoba, 850–859 AD* // *J. of Medieval and Renaissance Studies*. 1990. Vol. 20. P. 59–89; *Nelson J.* *The Franks, the Martyrology of Usuard, and the Martyrs of Cordoba* // *Studies in Church History*. 1990. Vol. 30. P. 67–80; *Arce Sainz F.* *Los monasterios cordobeses de Tábanos y Peñamelaria a la luz de los textos y su entorno histórico* // *Boletín de la Asociación Española de Arqueología Medieval*. 1992. Vol. 6. P. 157–170; *Cooper J. A.* *The Martyrs of Córdoba: Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*. Lincoln, 1995; *Herrera Roldán P.* *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX*. Córdoba, 1995; *Tolan J. V.* *Mahomet et l'Antéchrist dans l'Espagne du IX^e siècle* // *Orient und Okzident in der Kultur des Mittelalters*. Greifswald, 1997. P. 167–180; *idem*. *Reliques et païens: La naturalisation des martyrs de Cordoue à St Germain (IX^e siècle)* // *Aquitaine – Espagne (VIII^e–XIII^e siècle)* / Éd. Ph. Sénac. Poitiers, 2001. P. 39–55; *Christys A.* *Saint Germain des Prés, St Vincent and the Martyrs of Cordoba* // *Early Medieval Europe*. 1998. Vol. 7. P. 199–216; *eadem*. *Christians in al-Andalus, 711–1000*. Richmond, 2002; *Aldana García M. J.* *La visión negativa del mundo musulmán en el pensamiento de S. Eulogio: La belleza frente a la fealdad* // *Rev. agustiniana*. 2000. Vol. 41. P. 637–648; *Fernández Dueñas Á.* *Las reliquias de los Santos Mártires de Córdoba: Revisión y comentarios* // *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*. 2004. Vol. 146. P. 215–230; *Monferrer-Sala J. P.* *Mitografía hagiomartirial: De nuevo sobre los supuestos mártires cordobeses del siglo IX* // *De muerte violenta: Política, religión y violencia en al-Andalus* / Ed. M. Fierro. Madrid, 2004. P. 415–450; *Raya Raya M. de los A.* *El programa iconográfico del Arca de los Santos Mártires de la parroquia de San Pedro de Córdoba* // *Estudios de platería: San Eloy 2005* / Ed. J. Rivas Carmona. Murcia, 2005. P. 445–459; *Рыбина М. В.* *Судьбы и образы кордовских мучениц IX в.* // *Адам и Ева*. М., 2005. № 9. С. 37–63; *она же*. *Когда погиб последний из кордовских мучеников?* // *СВ*. 2009. Вып. 70 (1/2). С. 156–173; *она же*. *В поисках добровольного мученика (Кордова, X в.)* // *Там же*. Вып. 70 (3). С. 32–44; *она же*. *Религ. образование и формирование конфессиональной и культурной идентичности христиан мусульм. Кордовы (IX в.)* // *Одиссей: Человек в истории*, 2010/2011. М., 2012. [Вып.] Школа и образование в Средние века и Новое время. С. 30–46; *она же*. *Традиция и практика*





имянаречения христиан мусульм. Кордовы // Вестн. Моск. гос. обл. ун-та. Сер.: История и полит. науки. М., 2014. № 3. С. 29–36; *Pochoshajew I.* Die Märtyrer von Cordoba: Christen im muslimischen Spanien des 9. Jh. Fr./M., 2007; *Aranda Doncel J.* Culto y devoción a los mártires en la Córdoba de siglos XVI y XVII: La figura de San Eulogio // El culto a los santos: Cofradías, devoción, fiestas y arte. El Escorial, 2008. P. 109–132; *González Muñoz F.* En torno a la orientación de la polémica antimusulmana en los textos latinos de los mozárabes del siglo IX // ¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX–XII) / Ed. C. Aillet, M. Penelas, P. Roisse. Madrid, 2008. P. 9–31; *Sáez J. M.* El movimiento martirial de Córdoba: Notas sobre la bibliografía. Alicante, 2008; *Christian-Muslim Relations: A Bibliogr. History. Vol. 1: 600–900* / Ed. D. Thomas, B. Roggema. Leiden; Boston, 2009; *La Hispania Visigótica y Mozárabe: Dos épocas en su literatura* / Ed. C. Codoñer et al. Salamanca, 2010. P. 269–286, 353–354, 358–359; *Albarrán Iruela J.* El martirio voluntario, la obra de San Eulogio y la gestación de la lógica reconquistadora // Estudios recientes de jóvenes medievalistas (Lorca, 2012) / Ed. C. Villanueva Morte et al. Murcia, 2012. P. 11–23; *Pérez Marinas I.* Los mozárabes de Córdoba del siglo IX: Sociedad, cultura y pensamiento // Estudios Medievales Hispánicos. 2012. N 1. P. 177–220; *Tieszen Ch. L.* Christian Identity amid Islam in Medieval Spain. Leiden; Boston, 2013.

М. В. Рыбина

КОРЕЙ, ДАФАН И АВИРОН, мятежники, возглавившие восстание против Моисея и Аарона во время странствования евреев по пустыне (Числ 16). К. происходил из колена Левина (Исх 6. 16–26), а его род («сыны Кореевы») был одним из самых влиятельных среди левитов (2 Пар 20. 19; Числ 16. 7, 8, 10). Д. и А. принадлежали к колону Рувимову (Числ 16. 1). К. при поддержке др. левитов потребовал от Моисея и Аарона прав на священство, а Д. и А. обвинили Моисея в том, что он, не исполнив обещанное, не привел их «в землю, где течет молоко и мед» (Числ 16. 12–15); эти жалобы схожи с претензиями сынов Израилевых к Моисею во времена исхода (Исх 14. 11; 16. 2–3; 17. 3). Моисей распорядился провести состязательный ритуал: все его участники, включая мятежников, должны были взять кадилницы и совершить каждение пред Господом; «...и кого изберет Господь, тот и будет свят» (Числ 16. 7). Когда К. с сообщниками (ок. 250 чел.) подошли к входу в скинию, собравшимся израильтянам явилась слава Господня; только благодаря заступничеству Моисея и Аарона Бог не стал истреблять весь народ (Числ 16. 16–22). Тем не менее бунтовщики вызвали гнев Бога, когда приготовили воскурить Ему финиам; после

того как израильтянам было приказано отойти от жилищ К., Д. и А. (Числ 16. 23 сл.), восставшие вместе со всем имуществом были поглощены разверзшейся землей, а их сообщники — истреблены огнем (Числ 16. 31–33, 35). Чудесное знамение показало правоту Моисея и засвидетельствовало право Аарона возглавлять священство. Образ земли, поглощающей К., Д. и А. и низводящей их в преисподнюю (Числ 16. 30 — букв. «в Шеол») в библейской критике рассматривается как мифологический элемент, связанный с аллюзиями на ханаанского бога подземного мира Мота, а евр. слово «земля» (евр. *’ereš* □ Числ 16. 32) в этом контексте сопоставляется с аккадским *eršetü* в значении «нижний мир» (The Assyrian Dictionary / Ed. A. L. Oppenheim et al. Chicago, 1968. Vol. 4. P. 308; *Liver.* 1961. P. 204). Этот эпизод также описан во Втор 11. 6 и Пс 105. 17–18, где, вероятно, представлена его более ранняя версия, когда история мятежа К., Д. и А. не соединена вместе. В пользу того, что слова из Пс 105 являются отражением более раннего предания, чем в Числ 26, говорит то, что в псалме рассказ о мятеже помещен раньше истории с *золотым тельцом* у г. Хорив (*Hutton.* 1992. P. 23).

Согласно Числ 16. 1–2, против Моисея восстали К., Д. и А., а в Числ 16. 12 сказано, что Моисей отдельно повелел «позвать Дафана и Авирона, сынов Елиава». Д. и А. не участвовали в «состязании кадилниц», а из Числ 16 известно, что земля поглотила всех «людей Кореевых». Кроме того, существуют и др. отрывки, где К., Д. и А. упомянуты отдельно (Числ 27. 3; Втор 11. 6). Эти различия позволяют библейским критикам рассматривать рассказ как композицию, составленную из 2 преданий, посвященных гражданско-политическому конфликту между Моисеем и Д. и А. и религиозному — между потомками К. и Аарона за первосвященство. Согласно документальной гипотезе, этот рассказ был внесен в единое повествование после пленным редактором из различных элементов 3 письменных источников: истории Д. и А. — из ягвистского и элогистского кодекса (Числ 16. 1b, 2a, 12–15, 25–26, 27b–34), истории К. — из священнического кодекса, в котором выделяются 2 пласта: ранний (Числ 16. 1a, 26–7a, 18–24, 27a, 32b, 35) и более позд-

ний (Числ 16. 7b — 11, 16–17) (см.: *Liver.* 1961. P. 193–194; ср.: *Budd.* 2002. P. 181sq.). Но нек-рые исследователи отвергают механическое соединение после пленным редактором 2 письменных повествований, обращая внимание, что несмотря на то что эта история содержит отголоски 2 традиций, К., Д. и А. упомянуты вместе в Числ 26. 9–10 (*Liver.* 1961. P. 197). История противостояния Д. и А. с Моисеем, имеющая политическую подоплеку, рассматривается как элемент традиции, посвященной конфликту сынов Израилевых с представителями колена Рувима (ср.: Нав 22. 10–20) и падению их авторитета во время странствия по пустыне (*Liver.* 1961. P. 201). Возможно, притязания на ведущую роль сынов К. были связаны с существованием святилища в Хевроне, но в связи с перенесением места централизованного культа в Иерусалим, они лишились своего статуса, так что их конфликт с Моисеем и Аароном отражает период израильской монархии и установления храмовой иерархии в Иерусалиме (*Ibid.* P. 214). Т. о., рассказ о мятеже Д. и А. признается более ранним и отражающим предания времен странствия Израиля по пустыне, а повествование о восстании К. против священнических прав Аарона относят ко временам существования скинии или храма. История о К., Д. и А. включена в цикл др. рассказов о конфликтах израильтян с Аароном и Моисеем в пустыне (Числ 12; 14).

Согласно Числ 26. 10–11, род К. не пресекался, его потомки в посл. прославились как певцы в храме (1 Пар 6. 33 сл.). В Псалтири 10 псалмов содержат надписание «сынов Кореевых», очевидно, эта атрибуция указывает на родоначальников левитских хоров (Пс 41, 43–48, 84, 86–87). Последующая библейская традиция свидетельствует об уменьшении их влияния и о снижении статуса: сыны К. служили храмовыми привратниками (1 Пар 9. 19; 26. 1, 19) и поварями (1 Пар 9. 31).

Иосиф Флавий пересказал историю восстания более подробно, нежели в библейском тексте; он полагал, что К. прибегнул к хитрой тайной агитации народа против постановлений Моисея (*Ios. Flav. Antiq.* IV 2–3). В талмудической традиции К., Д. и А. рассматриваются в качестве прототипов противников Торы и авторитета раввинов, при этом осо-





бенно отмечают ревностные и терпеливые попытки прор. Моисея увещивать восставших мятежников (Бамидбар Рабба. 18. 4). О К. приводится предание, что он был казначеем фараона и именно обладание несметными сокровищами привело его к мятежу (Песикта. 119а). Отдельные сыны К. раскаялись и их пощадили, поэтому в посл. из их рода произошел прор. Самуил (Бамидбар Рабба. 18. 8). Д. и А. приписываются др. преступления: они отождествляются с 2 спорящими израильянами, из-за к-рых Моисей вынужден был скрываться от фараона (Исх 2. 13–14; Шэмот Рабба. 1. 30); они же призывали народ вернуться в Египет (Шэмот Рабба. 1. 29) и поехали манну в неподобающее время – ночью (Шэмот Рабба. 1. 30). Слова мятежников о том, что они не хотят «взойти» к Моисею, пророчествуют об их буд. бесславном конце, когда они не могли выбраться из Шеола (Бамидбар Рабба. 18.10).

В НЗ гибель К. служит предупреждением для еретиков-лжепророков, входивших в раннехрист. общины (Иуд 1. 11). В апокрифическом «Протоевангелии Иакова» (П в.) священник укоряет прав. Иосифа Обручника, поначалу отказывавшегося брать Марию к себе, и приводит пример того, что случается с теми, кто подобно К., Д. и А. идут против воли Бога (Протев. Яс. 9). В христ. экзегезе К., Д. и А. – прообразы всех, кто восстают против истины и провоцируют других выступать против Церкви (*Iren. Adv. haer. IV 26. 2*). Мятеж совершили те, кто «ядовитыми зубами зависти пытались ухватить вышнюю благодать, дарованную Аарону и Моисею»; это восстание стало следствием «сытости чрева», к-рое создает предпосылки для более губительных поступков (*Cassiod. Exr. ps. 105 // CCSL. Vol. 98. P. 963–964*). Восставшие, движимые завистью (*Ioan. Chrysost. In Matth. 40. 3*), являются прообразами еретиков, к-рые совершают «вопреки Церкви то, что позволено делать одной только Церкви» (*Cypr. Carth. Ep. 72. 8*). Киприан Карфагенский использует аналогию с К., Д. и А., чтобы показать недействительность таинств у раскольников – *новациан* (*Idem. Ep. 75. 8*). Мятежники рассматриваются как прообразы первосвященников, восставших на Господа Иисуса Христа (*Ephraem Syr. In Num. 16*). Их разбитые кадилницы аллегорически

напоминают о ложном смысле Свящ. Писания, присущем толкованиям еретиков (*Caes. Arel. Sermones. 110. 1*). Лит.: *Liver J. Korah, Dathan and Abiram // Studies in the Bible / Ed. C. Rabin. Jerusalem, 1961. P. 189–217. (Scripta Hierosolymitana; 8); Hutton R. R. Korah // ABD. 1992; Vol. 4. P. 100; idem. Dathan // Ibid. Vol. 2. P. 40; Idem. Abiram // Ibid. Vol. 1. P. 23; Liver J., Sperling S. D., Rothkoff A. Korah // EncJud. Vol. 12. P. 298–299; Dathan and Abiram // Ibid. Vol. 5. P. 440; Budd P. J. Numbers. Dallas, 2002.*

А. Е. Петров

КОРЕЙСКАЯ ДУХОВНАЯ МИССИЯ, правосл. миссия, действовавшая на территории совр. КНДР и Республики Корея. Со времени основания в кон. XIX в. К. д. м. находилась в ведении митрополита С.-Петербургского, в 1908 г. – архиепископа Владивостокского, с 1922 по 1941 г. – архиепископа (с 1931 г. – митрополита) Токийского и Японского. С 1941 по 1945 г. миссия была временно самостоятельной, под управлением непосредственного ее начальника; с 1945 г. перешла в ведение митрополита Харбинского. Деятельность К. д. м. продолжалась до 1949 г., когда власти Юж. Кореи выдворили из страны главу миссии архим. Поликарпа (Приймака), а ее имущество арестовали. В 1956 г. корейская православная община, лишившаяся контактов с РПЦ, перешла в юрисдикцию К-польского Патриархата под управление Американского архиепископа, затем вошла в состав Новозеландской митрополии. В 2004 г. решением Синода К-польского Патриархата на территории Республики Корея была образована отдельная Корейская митрополия.

Первыми русскими, ступившими на землю Кореи, были моряки фрегата «Паллада», обследовавшие в 1854 г. прибрежные воды Корейского п-ова. Среди них был корабельный священник – архим. *Аввакум (Честной)*, ранее пребывавший в Пекине в составе 11-й Русской Духовной миссии в Китае (1830–1840). Миссионерская деятельность Русской Церкви среди корейцев началась в 1856 г.: свт. *Иннокентий (Вениаминов)* начал посылать проповедников в Южно-Уссурийский край, куда направился поток корейских переселенцев. Нек-рые корейцы, принявшие Православие, затем возвращались в Корею. В 1884 г. Россия установила с Кореей дипломатические отношения. В 1885 г.

между обеими странами был заключен договор, 4-я статья которого гласила, что в корейских портах, открытых для иностранцев, русским подданным «предоставляется право свободного отправления богослужений».

Одним из первых учреждение правосл. миссии на корейской земле инициировал секретарь дипломатической миссии Н. А. Шуйский, видя в этом прежде всего геополитическую задачу. 3 янв. 1897 г. российский поверенный в делах в Корее З. М. Поляновский в отчете указал на срочную необходимость в открытии миссии. Он писал о 150 правосл. верующих в Сеуле, русских и корейцах – более 120 русских и 30 правосл. корейцев. Большинство из этих корейцев окончили курс в правосл. миссионерской школе Южно-Уссурийского края. Но в корейской столице не было правосл. священника, по праздникам в Российской миссии в «помещении десанта» (охраны) собирались православные и один из матросов читал молитвы. Поляновский отметил, что любой правосл. житель Сеула мог умереть без покаяния (*Феодосий (Перевалов)*. 1999. С. 180).

20 июня 1897 г. имп. Николай II подписал представленное С. Ю. *Вутте* решение об учреждении миссии, в задачи к-рой входило попечение о рус. христианах, пребывающих на Корейском п-ове, а также сооружение в Корее 1-го правосл. храма. Поскольку число правосл. христиан в Сеуле было относительно небольшим, было решено на первых порах ограничиться пристройкой к зданию дипломатической миссии помещения для домового храма. В 1897 г. император дал разрешение (постановление Синода подписано 2–4 июля 1897), и в нач. 1898 г. 1-я миссия в составе архим. сщмч. *Амвросия (Гудко)*, иеродиака. *Николая (Алексеева)* и псаломщика А. Красина выехала в Корею. На нужды К. д. м. выделили содержание, а местом пребывания миссионеров определили Сеул.

В 1898 г. для К. д. м. купили земельный участок в р-не Чондон, недалеко от центра столицы, вблизи королевского дворца Токсугун, рядом с Российской дипломатической миссией. 8 янв. того же года финансовый советник в Корее К. А. Алексеев сообщил в МИД, что «корейский император имеет





намерение подарить государю землю под церковь». Посланник в Сеуле А. Н. Шпейер подтвердил эти слова. Однако прибывший в Сеул новонозначенный поверенный в делах Н. Г. Матюнин телеграфировал имп. Николаю следующий текст купчей на землю: «Я (Король) купил участок земли, принадлежащий корейцам и французам, специально для того, чтобы одолжить его в пользование господину Императорскому Российскому Поверенному в Делах в Сеуле г. Шпейеру для постройки потребных Российскому Правительству в Сеуле зданий» (*Феодосий (Перевалов)*. 1999). Имп. Николай II от дара отказался, и земля была куплена за счет казны.

Архим. Амвросий с попутчиками ждали разрешения на въезд во Владивостоке, затем в с. Новокиевском (ныне пос. Краскино Хасанского р-на Приморского края), на территории российского пограничного полка. Архимандрит вскоре был отозван в европ. часть России. Псаломщик Красин временно поступил на гос. службу. 18 нояб. 1898 г. архим. Амвросий был уволен с должности зав. миссией, и 7 сент. 1899 г. на эту должность был назначен выпускник КазДА кандидат богословия иером. Хрисанф (*Щетковский*), возведенный в сан архимандрита. В нач. 1899 г. корейское правительство разрешило иеродиак. Николаю (Алексееву) жить в Сеуле при Российской дипломатической миссии. В нач. янв. 1900 г. в город прибыли иером. Хрисанф и его одноклассник, псаломщик Иона Левченко, ранее также проповедовавший среди донских калмыков. Миссионеры поселились на частных квартирах.

Походная церковь была доставлена в Сеул еще иеродиак. Николаем. Поверенный в делах А. И. Павлов предоставил миссионерам гостиную в своей квартире, вмещавшую до 60 чел. молящихся, для устройства временного храма во имя свт. Николая Чудотворца, к-рый 17 февр. 1900 г. освятил архим. Хрисанф. При освящении пел хор матросов с канонерской лодки «Отважный», прибывший на церемонию из Чемульпо (ныне Инчхон, Республика Корея), присутствовали представители Корейского имп. двора и дипломатического корпуса.

С 1-й проповедью по прибытии в Корею архим. Хрисанф обратился к тем немногим корейцам, к-рые уже

были знакомы с основами Православия. В Сеуле временно проживали ок. 30 «русскоподанных» корейцев, которые некогда служили в качестве переводчиков у рус. чиновников, состоявших на службе в корейском правительстве. Впосл., с утратой русского влияния в Корею, эти переводчики потеряли и свои должности, и средства к существованию. Все они некогда были крещены, но, вернувшись в Корею и пребывая без пастырской опеки, оставили религ. жизнь. Нек-рые даже забыли свои христ. имена. С этими корейцами архим. Хрисанф начал катехизическую работу и уже скоро, на одной из недель Великого поста, они были допущены к таинствам покаяния и причащения. Некоторым из них архим. Хрисанф предложил работу в качестве переводчиков и учителей в школе.

Архим. Хрисанф установил связь с Русской духовной миссией в Токио, в частности с архиеп. свт. *Николаем (Касаткиным)*. Летом 1900 г. начальник К. д. м. посетил Токио. Архим. Хрисанф ознакомился с жизнью Токийской миссии и встретился с местными священнослужителями, посетил российское посольство, участвовал в работе Собора клира и мирян Японской Церкви, в богослужениях. После возвращения в Сеул архим. Хрисанф поддерживал связь со свт. Николаем.

15 окт. 1900 г. была открыта школа для корейских мальчиков. В 1901 г. в нее приняли 12 чел. Двоих из них, сирот, содержал архим. Хрисанф, 8 воспитанников жили в общежитии на средства миссии. Согласно обер-прокурорскому отчету, корейцы охотно отдавали детей в существующие при инославных миссиях школы и никогда не заявляли претензий, если дети воспитывались в христ. традиции. Во 2-й учебный год учеников было 10, в 3-й и 4-й — по 8 чел. В нач. Русско-япон. войны 1904–1905 гг. школа была закрыта.

Архим. Хрисанф организовал работу по переводу на корейский язык молитв и богослужений с помощью русскоговорящих корейцев. Сначала тексты молитв переводили со старослав. языка на русский, затем — с русского на корейский, проверяли текст с помощью англо-русско-французского словаря. Таким способом были переведены начальные молитвы, краткий молитвослов, Символ веры, 10 заповедей. Этот метод, од-

нако, не оправдал себя из-за большого количества ошибок, и было решено переводить тексты с кит. языка как более близкого и понятного корейцам. Архим. Хрисанф обратился к начальнику Пекинской духовной миссии архим. *Иннокентию (Фигуровскому)*; впосл. митр. Пекинский и Китайский) с просьбой выслать богослужебную и вероучительную лит-ру на кит. языке. После доставки книг с кит. языка были переведены «Православное исповедание» свт. *Димитрия (Савича (Туптало))*, «Часослов» и «Чин крещения язычников», основные молитвы и чинопоследование Божественной литургии.

В 1900 г. в миссии было 6 новокрещеных. С 1900 по 1904 г. были крещены 10 мужчин и 4 женщины. 20 мая 1901 г. скончался Левченко, и на его место был назначен русскоподанный кореец Моисей Лянь, к-рого вскоре уволили. Иеродиак. Николай (Алексеев) был рукоположен во иеромонаха. В 1902 г. на вакантную должность псаломщика прибыл иеродиак. Варфоломей (Слезнев) с 3 послушниками — Феодором, Димитрием и Иаковом в качестве певчих. Впрочем, уже в следующем году все трое вместе с иером. Николаем перешли в Пекинскую миссию.

В 1903 г. миссия открыла 1-й правосл. стан в дер. Мунсанпо (Мунсанпхо, ныне г. Мунсан). Миссию стал регулярно посещать кореец Хан Сан Даль, родившийся в дер. Мунсанпо. Через 2–3 месяца он предложил начальнику миссии приехать в его деревню для миссионерской деятельности среди жителей, к-рые, по его словам, были готовы к принятию Православия. Для занятий, по словам Хана, в деревне был приготовлен дом. Архим. Хрисанф и др. священнослужители К. д. м. стали проводить в деревне катехизические беседы с местными жителями и вскоре приобрели эту фанзу в собственность миссии для молитвенных собраний и беседований с народом. Хана решили назначить катехизатором в Мунсанпо. И хотя его проповедь не имела успеха, миссионерский стан в Мунсанпо просуществовал 10 лет — с 1903 по 1913 г.

В 1898–1902 гг. на участке земли, приобретенном для миссии, возвели необходимые постройки: кирпичную ограду вдоль всего участка с входными воротами, здание школы,





2-этажный дом с квартирами для миссионеров, корейскую фанзу с помещением для прислуги и переводчика, сторожку, амбар для топлива, кухню с баней; на свободных местах участка разбили сад, огород, устроили аллеи. Помещение в гостиную посланника, где совершали богослужения, рассматривалось как временное. 17 апр. 1903 г. церковь была перенесена в здание школы и освящена; устроена звонница с 5 колоколами. Св. прав. прот. *Иоанн Кронштадтский*, который хорошо знал и поддерживал архим. Хрисанфа, прислал праздничное облачение.

В 1903 г. архим. Хрисанф путешествовал по Корее и вел путевой дневник. Он подробно описал устройство и расположение городов и деревень, историю буддийских монастырей, к-рые посетил, уклад жизни насельников, занятия и быт людей, с к-рыми встречался. Большое внимание он уделял корейским национальным традициям, напр. обрядам похорон и поминовения умерших, а также национальным искусствам и празднованиям. При этом везде, где останавливался, включая буддийские монастыри, архим. Хрисанф благовествовал о Христе, рассказывал об основах правосл. верования, приглашал собеседников посетить К. д. м. в Сеуле.

В ходе русско-япон. войны Корея подверглась япон. оккупации, и все русскоподданные были вынуждены покинуть страну. 2 февр. 1904 г. сотрудники миссии были высланы из Сеула и поселились при отделении Китайской правосл. миссии в Шанхае. Имущество К. д. м. было описано и передано на хранение франц. посольству. После отъезда из Кореи архим. Хрисанф был хиротонисан во епископа Чебоксарского, викария Казанской епархии.

Новый период в истории К. д. м. наступил после нормализации отношений между Россией и Японией. 14 авг. 1906 г. миссия была вновь открыта в Сеуле, во главе миссионеров стал архим. Павел (Ивановский). Он был назначен на должность начальника миссии еще в 1904 г., но 2 года жил в Приморской обл. возле корейской границы, и только в июле 1906 г. получил разрешение на въезд в Сеул. Вторым членом миссии был иером. Владимир. В штат К. д. м. входил также послушник Константин Зигфрид (впосл. иеродиак. Кирилл), сверх штата трудил-



Архим. Павел (Ивановский).
Фотография. 1904 г.

ся регент Ф. И. Перевалов (впосл. мон. Феодосий). Под рук. архим. Павла продолжилась работа по переводу богослужебных текстов и катехизических материалов. Архим. Павел в отличие от миссионеров 1-го состава приехал в Корею с хорошим знанием корейского языка. Для перевода текстов он привлек учителя школы в миссии корейца Иоанна Кана, владевшего рус. языком. В течение 5–6 лет была исправлена часть переводов, выполненных архим. Хрисанфом, а также сделаны новые переводы: краткого молитвослова, Часослова, сборника псалмов, Служебника, Треника, избранных песнопений из Октоиха, Цветной и Постной Триодей, Праздничной Минеи, последования ко св. причащению, последования молебна и панихиды и др. Часть из них была напечатана. Евангелие, Апостольские послания и Псалтирь использовались в переводе Британского библейского об-ва.

Особое внимание архим. Павел уделил организации церковного хора. Обязанности регента были возложены на Перевалова, к-рый в течение неск. лет занимался с детьми учеников школы миссии, обучая их муз. грамоте и партесному пению, в то время практически неизвестному в Корее. Он же сделал нотные переложения на корейский язык вновь переведенных церковных песнопений. За основу были взяты московский и киевский распевы, а также сочинения Д. С. *Бортнянского*, Г. Я. *Ломакина*, И. В. *Виноградова*, Д. В. *Аллеманова*, Н. Ф. *Соловьёва* и др. Были переложены на корейский язык песнопения Всенощного

бдения, литургии, стихиры, тропари и кондаки воскресных и праздничных дней. Т. о., к 1910 г. основную часть богослужений стали совершать на корейском языке.

Архим. Павел, так же как архим. Хрисанф, открывал миссионерские станы в провинциях и совершал миссионерские поездки по Корее. К. д. м. стала приобретать небольшие участки земли, строить на них молитвенные дома и организовала миссионерские станы в селениях Кёха, Каругай (Каругэ), Сончон (Сончхон), Ильсан, Марысими. При каждом стане открывали школы и привлекали учителей и катехизаторов из корейцев. Так, 1-я школа для мальчиков была организована в Сеуле в самой миссии, вскоре ее преобразовали в начальную гимназию с 6-го-дичным курсом обучения, затем — в одноклассную школу для девочек. Школы в станах были одноклассные с 4-го-дичным курсом обучения. Всего в 7 школах работали 20 преподавателей. Общее количество учащихся составляло ок. 250 чел. В программу входило обучение элементарной грамотности, Закону Божию, рус. и англ. языкам для желающих. Вначале занятия вели на корейском языке, после аннексии Кореи Японией, — на японском как государственном. Архим. Павел часто посещал станы, проводил беседы с местным населением. Когда в сел. Кёха число верующих увеличилось, в него назначили священника из корейцев Иоанна Кана, ранее служившего учителем миссионерской школы. Свящ. Иоанну с псаломщиком Алексием Кимом было поручено работать катехизаторами в станах и совершать регулярные богослужения.

По инициативе архим. Павла было организовано подворье К. д. м. во Владивостоке. Основными функциями подворья по замыслу архим. Павла должны были стать возможность для сотрудников миссии останавливаться там при приезде во Владивосток и оказание финансовой поддержки миссии. Архим. Павел предложил построить храмовый комплекс для увековечения памяти павших воинов в русско-япон. войне и объединить церковь и школу. 3 дек. 1905 г. городская дума Владивостока вынесла постановление об отводе участка земли по ул. Маньчжурской для постройки церкви-школы. В 1906 г. собирали средства на строительство, в 1907 г. приступили





к строительным работам. 9 дек. того же года церковь-школу освятил в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» архиеп. Владивостокский и Камчатский *Евсей (Никольский)* в сослужении архим. Павла и городского духовенства. Первым священником, заведующим и законоучителем церкви-школы с 4-годичным курсом обучения был назначен член Сеульской миссии иером. Варфоломей (Селезнев), рукоположенный ко дню освящения храма. 16 сент. 1908 г. начались регулярные занятия. В 1909 г. в школе обучались 77 детей из Рабочей и Матросской слободок. В том же году иером. Варфоломей перевелся в Камчатскую миссию. Вместо него заведующим подворья был назначен иером. Владимир (Скрижалин), прослуживший здесь до 1911 г. Третьим и последним настоятелем подворья до 1913 г. был иером. Феодосий (Перевалов). По его настоянию церковь-школа, подворье с имуществом и персоналом перешли из ведения К. д. м. в ведение Владивостокской епархии, поскольку миссия не смогла содержать на свои средства весь комплекс: и подворье, и школу, и храм.

Еще в 1908 г. по указу Синода послушники Перевалов и Зигфрид были пострижены начальником миссии в монашество с именами Феодосий и Кирилл. Мон. Кирилл вскоре был рукоположен в сан иеродиакона, в 1911 г. вступил в братство *Уссурийского во имя Св. Троицы и свт. Николая Чудотворца муж. мон-ря*. Мон. Феодосий в 1910 г. был рукоположен в сан иеродиакона, затем иеромонаха, в 1911–1913 гг. заведовал подворьем во Владивостоке, а после передачи подворья Владивостокской епархии был причислен к Владивостокскому епархиальному ведомству. Ок. 1910–1911 гг. в К. д. м. совершал служение иером. Николай (Алексеев), бывший некогда в 1-м составе миссии.

За время пребывания архим. Павла в качестве начальника К. д. м. были крещены 322 чел., однако миссия не могла соперничать с католич. и протестант. проповедниками, располагавшими немалыми средствами. Так, генеральный консул А. С. Сомов пессимистично смотрел на будущее К. д. м., указывая на ее неустроенность, частую смену миссионеров и трудности в освоении миссионерами корейского языка. Он

предложил сосредоточить силы миссионеров не на самой Корее, а на тех корейцах, которые переселялись на Дальн. Восток России, где к тому времени активизировали миссионерскую деятельность протестант. проповедники. Свои соображения Сомов изложил в записке, на которую имп. Николай II 27 окт. 1910 г. наложил резолюцию: «Правильно. Снести с Обер-прокурором Святейшего Синода» (АВП РИ. Ф. Японский стол. Оп. 493. Д. 38, Л. 37). Обер-прокурор С. М. *Лукьянов* посоветовался по этому вопросу с архиеп. Евсевием, к-рый, дав оценку деятельности протестант. миссий, внес свои предложения по усилению правосл. проповеди среди корейцев: во-первых, «объединить деятельность Сеульской миссии с деятельностью корейской миссии в пределах Владивостокской епархии и во главе той и другой миссии поставить епископа на правах викария названной епархии» (Там же. Л. 54–59). Также архиеп. Евсей предложил учредить новые миссионерские станы для корейцев в епархии, назначить в них катехизаторов и учредить особую миссионерскую должность во Владивостоке. Он предлагал К. д. м. не только не закрывать, но, напротив, усилить. Архиеп. Евсей высказался и о необходимости облегчить прием корейцев в рус. подданство. С предложениями Владивостокского архиерея были солидарны и участники Иркутского миссионерского съезда 1910 г. Особое Совецание по вопросам внутренней и внешней миссии при Синоде, рассмотрев предложения архиеп. Евсевия и постановления Иркутского миссионерского съезда, признало их целесообразными.

Вскоре Синод учредил новое Никольск-Уссурийское викариатство во Владивостокско-Камчатской епархии и назначил ему местопребывание во Владивостоке. 14 июня 1912 г. имп. Николай II утвердил доклад Синода о назначении епископом Никольск-Уссурийским, викарием Владивостокской епархии, начальника К. д. м. в Корее архим. Павла (Ивановского). 22 июня того же года в зале заседаний Синода архим. Павел был наречен, а 24 июня хиротонисан во епископа. В 1913 г. по его инициативе во Владивостоке на 1-м епархиальном миссионерском съезде были приняты решения, направленные на улучшение миссионерской деятель-

ности в епархии. Члены нового переводческого комитета перевели и издали почти полный Служебник и Требник на корейском языке, пересмотрели прежние издания, составили духовные листки с проповедями. Большое внимание еп. Павел уделял развитию школьного образования. Были учреждены начальные школы для корейских детей; если дети не знали или плохо знали рус. язык, преподавание в первые годы обучения вели на их родном языке. Помощниками еп. Павла были его ученики-катехизаторы, ставшие в посл. священниками-миссионерами: корейцы Роман Ким, Василий Огай, Василий Лян, Мефодий Хван, Николай Цой и др. В 1913 и 1914 гг. еп. Павел неск. раз приезжал в Сеул в связи с переводом богослужебных книг с русского на корейский язык и жил в К. д. м. по месяцу и более. Еп. Павел фактически управлял миссией до 1918 г., когда был назначен епископом Вяземским, викарием Смоленской епархии.

С 1912 по 1917 г. К. д. м. последовательно возглавляли: архим. Иринарх (Шемановский), в 1914–1917 гг. — игум. Владимир (Скрижалин), неск. месяцев в 1917 г. — иером. Палладий (Селецкий).

Архим. Иринарх был назначен начальником миссии в сер. 1912 г., когда в ее составе оставались лишь 2 священнослужителя — иером. Владимир (Скрижалин) и иерей Иоанн Кан. С 1898 по 1910 г. архим. Иринарх возглавлял Обдорскую миссию. В 1912 г. ему было предложено возглавить миссию в Сеуле. По приезде в Корею архим. Иринарх занялся изучением корейского языка, но, по свидетельству архим. Феодосия, язык ему освоить не удалось. Во время его руководства кореец Лука Ким, ранее учитель школы при миссии, был посвящен в диаконский сан.

После отъезда архим. Иринарха К. д. м. возглавил игум. Владимир (Скрижалин). Его помощником стал Павел Афанасьев, псаломщик, выпускник семинарии. В 1917 г., во время революции в России, когда в К. д. м. уже должен был прибыть новый начальник, игум. Владимир подал прошение об отчислении его из состава миссии и одновременно просил протопресвитера Военного и Морского духовенств о зачислении его в действующую армию. Оба прошения были удовлетворены, и вско-





ре игум. Владимира назначили священником в один из полков на Зап. фронте. В общей сложности он прослужил в миссии 10 лет, из них 3 года в должности заведующего, при нем был крещен 181 кореец (*Шкаровский*. 2010). После игум. Владимира (Скрижалина) в управление миссией вступил выпускник Владивостокского Восточного ин-та иером. Палладий (Селецкий), к-рый за 3,5 месяца проявил крайнее непослушание и непочтение к священноначалию.

В 1917 г. К. д. м. возглавил иером. Феодосий (Перевалов), впервые приехавший в Корею в 1906 г. как регент церковного хора. В связи с революционными событиями в России миссия лишилась средств, предоставляемых Синодом, и была вынуждена продать и сдать в аренду часть зданий. Ко 2-й пол. 1918 г. в составе миссии оставались иером. Феодосий, диакон Лука Ким и псаломщик А. Ким. Миссия сохранила также маленький детский хор из 10–12 чел. и 2–3 служащих. В 1920 г. иером. Феодосий был утвержден в должности начальника К. д. м.

С поражением Белого движения в Приморье прервались церковные связи с Владивостоком. Иером. Феодосий обратился с письмом к еп. Евсевию, находившемуся в Москве, к-рый представил этот вопрос на рассмотрение патриарху Московскому и всея России свт. *Тихону*. Идея поручить руководство К. д. м. русскому иерарху в Японии неоднократно высказывалась и ранее. В частности, в 1917 г. еп. Павел (Ивановский) писал об этом в Токио еп. Токийскому *Сергию* (*Тихомирову*). Указом Синода от 4 нояб. 1921 г. миссия была изъята из подчинения Владивостокскому епархиальному управлению и согласно Синодальному решению от 26 янв. 1922 г. подчинена архиеп. Токийскому *Сергию* — ближайшему русскому архиерею, сохранившему верность патриарху Московскому. Но фактически К. д. м. отошла в ведение архиеп. *Сергия* лишь в 1923 г. 5 марта того же года за труды по управлению миссией архиеп. Токийский *Сергий* возвел иером. Феодосия в сан архимандрита, а 31 марта следующего года рукоположил диака. Луку Кима в сан священника. К. д. м. находилась под личным управлением архиеп. *Сергия* и не объединялась с Японской Православ-

ной Церковью (*Дионисий* (*Поздняяев*). 1999. С. 354).

В 1924 г. в связи с угрозой захвата церковного имущества с одной стороны советским правительством, а с др. стороны деятелями обновленческого раскола начальник К. д. м. зарегистрировал ее недвижимое имущество частично на физических лиц. Чтобы избежать возможной потери имущества в случае регистрации на имя Русской Церкви и высоких налогов в случае регистрации на частное лицо, было принято решение включить имущество миссии в «Имущественное общество Японской Православной Церкви» (Нихон сэйкёкай идзи-дзайдан), признанное япон. властями как юридическое лицо. Главой об-ва был рус. епископ в Японии, поэтому можно было не беспокоиться за сохранность имущества. Архим. Феодосий (Перевалов) с благословения архиеп. *Сергия* (*Тихомирова*) произвел регистрацию указанным способом, из Токио в помощь для решения юридических вопросов прибыл диак. Моисей Кавамура, который занимался регистрацией имущества миссии с 3 по 25 июля 1924 г. Документы о регистрации хранились в сейфе миссии в Сеуле, копии были переданы «президенту идзи-дзайдана» архиеп. *Сергию*.

В февр. 1925 г. Япония установила дипломатические отношения с Советским Союзом, в сент. того же года Российское генеральное консульство в Сеуле было закрыто, его сменило Генеральное консульство СССР, занявшее прежнее здание рядом с территорией миссии. Вслед за первым советским консулом Б. Шармановым стали появляться и «красные русские» — сотрудники консульских учреждений и внешнеторговых орг-ций. С этого времени и до 1945 г. «гражданская война» среди сеульских русских уже не прекращалась. Немногочисленная «белая» и маленькая «красная» общины принципиально не общались друг с другом. Ситуацию усугубило то обстоятельство, что «враждебные штабы» — здания советского консульства и духовной миссии, ставшей главным центром «белых русских», оказались в непосредственном соседстве друг с другом.

В нач. 1925 г. миссия насчитывала помимо штатных миссионеров 570 правосл. корейцев и 19 прихожан-иностранцев; общее число при-

хожан — 592, в Сеуле проживали 194 чел., в Марысими — 113, в Сончоне — 89, в Каругае — 77, в Кёхе — 63 и 56 чел. в Ильсане. Библиотека миссии в Сеуле составляла 3749 томов. К 1930 г. миссионерские станы сохранились в Кёхе и Каругае. В 1930 г. архим. Феодосий (Перевалов) попросил освободить его от должности и переехал в Токио, где скончался в 1933 г. За годы служения архим. Феодосия были крещены 75 чел.

После отъезда из миссии архим. Феодосия летом 1930 г. К. д. м. некоторое время оставалась без священника. Весной 1931 г. по благословению архиеп. *Сергия* (*Тихомирова*) в Корею был направлен из Харбина свящ. Александр Чистяков, совершавший богослужения в Сеуле и 2 раза в год посещавший станы в провинции. За время его служения (1931–1935) были крещены 87 корейцев.

После отъезда свящ. Александра Чистякова в миссии из церковнослужителей оставался только диак. А. Ким. В 1932 г. в Токио его рукоположил во иерея митр. *Сергий* (*Тихомиров*). В дек. 1935 г. митр. *Сергий* обратился к свящ. Иоанну Оно с просьбой посетить Корею и совершить рождественские богослужения в Сеуле, что и было исполнено. В марте 1936 г. митр. Японский *Сергий* командировал в Корею иером. Поликарпа (Приймака). В Корею к кон. 30-х гг. XX в. япон. власти постепенно разворачивали кампанию против любого иностранного влияния. Поскольку неосторожные действия миссионеров могли привести к закрытию К. д. м., митр. *Сергий* благословил во избежание провокаций со стороны властей ограничить деятельность миссии пастырским окормлением рус. прихожан. Иером. Поликарп стал окормлять русских в Сеуле и др. городах Кореи. Но правосл. корейцы также не оставляли богослужений; всего насчитывалось ок. 150 правосл. корейцев.

В 1939 г. в Японии был издан закон, по которому лишь урожденные японцы могли возглавлять религиозные общины. В этих условиях в 1940 г. митр. *Сергия* (*Тихомирова*) вынудили отказаться от управления Японской Церковью. Он поселился в маленькой квартире в пригороде Токио, где продолжал совершать богослужения. Оставив





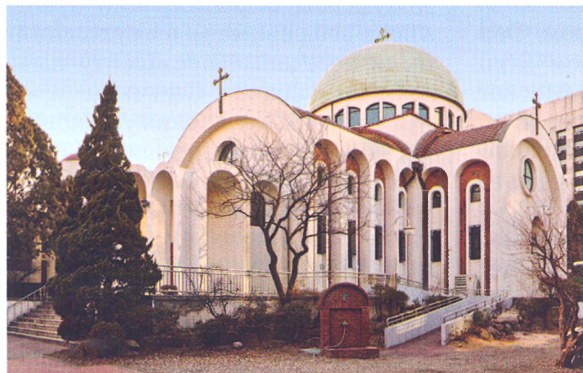
кафедру, митрополит не сложил с себя обязанностей архипастырского окормления К. д. м., однако под давлением япон. властей 8 окт. 1941 г. он был вынужден отказаться от управления миссией. Начальником миссии он назначил иером. Поликарпа с возведением его в сан архимандрита. Но еще ок. 3 лет митр. Сергей фактически возглавлял К. д. м., последнее письмо с указаниями архим. Поликарпу он послал 19 окт. 1944 г.

В статусе «временно самостоятельной» К. д. м. пребывала до 27 дек. 1945 г., когда Синод вынес определение о воссоединении начальника Корейской миссии архим. Поликарпа с Русской Православной Церковью. В пределах Китая и Кореи был образован единый митрополичий округ с присвоением митрополиту титула «Харбинский и Восточноазиатский». Временно управляющим образованным митрополичьим округом был назначен архиеп. *Нестор (Анисимов)*. Патриаршим указом от 11 июня 1946 г. митрополичий округ был преобразован в Восточноазиатский Экзархат. Патриаршим экзархом был назначен архиеп. *Нестор* с возведением в сан митрополита Харбинского и Маньчжурского.

Однако, несмотря на решение Синода и патриарха, миссия в Сеуле подвергалась попыткам захвата со стороны незаконной церковной власти. 7 янв. 1947 г. в Токио для управления Японской правосл. епархией при содействии оккупационной администрации США прибыл находившийся в юрисдикции русской Североамериканской митрополии архиеп. Питтсбургский *Вениамин (Басальга)*. Делегацию же Московского Патриархата не пропустили в Японию амер. власти. Противники архим. Поликарпа из среды рус. эмигрантов и корейцев, рассчитывавшие получить имущество миссии, объединились и 5 июня того же года направили 2 письма еп. Вениамину с просьбой решить вопрос об их «духовном окормлении», «убрать» архим. Поликарпа и назначить нового священника.

В окт. 1948 г. диак. Алексей Ким выехал в Токио, где еп. Вениамин рукоположил его во иерея и незаконно утвердил в должности «начальника Корейской миссии». 12 дек. 1948 г. после Божественной литургии в храме миссии противники свящ.

Поликарпа (Приймака) потребовали на основании указа еп. Вениамина сдать все дела Алексею Киму. На территории К. д. м. произошла стычка, к-рую остановила полиция, а вечером того же дня архим. Поликарп был арестован. 18 дек. в присутствии Алексея Кима и его сторонников полицейский чиновник потребовал от архим. Поликарпа признать распоряжение еп. Вениамина (Басальги). После отрицательного ответа архимандрита без его подписи был составлен протокол, закрепляющий права на миссию за раскольниками. Архим. Поликарп (Приймак) пребывал в тюремном заключении до 29 дек. 1948 г., когда благодаря защите адвоката, нанятого рус. прихожанкой, его освободили. Суд не нашел вины за о. Поликарпом, обвинение в «политической неблагонадежности» и шпионаже в пользу СССР сфабриковать не удалось. Выйдя из тюрьмы, архим. Поликарп «не ходил в церковь и жил исключительно подаянием» (ЖМП. 1949. № 8. С. 11). Он предпринимал меры, чтобы на законных основаниях вернуть миссию через суд. По свидетельству о. Поликарпа, ему с



Церковь во имя
свт. Николая Чудотворца
в Сеуле.
Фотография. 2011 г.

помощью экзарха Московского Патриархата в Америке архиеп. Макария (Ильинского) почти удалось добиться успеха в деле возвращения миссии, однако этому помешали новые репрессии. 18 июня 1949 г. он вновь был арестован и обвинен в шпионаже в пользу СССР лишь на том основании, что в янв. 1949 г. принял советское гражданство. Добиваясь признания в шпионской деятельности, полиция применила пытки по отношению к священнику. 22 июня архим. Поликарпу вручили бумагу о предстоящей высылке. 29 июня в сопровождении полиции его вместе с матерью доставили к 38-й параллели и предложили идти дальше одним. Через неск. часов они

достигли пограничного пункта Сев. Кореи, а 3 июля прибыли в Пхеньян. В 1949 г. архим. Поликарп (Приймак) из Пхеньяна перебрался в Харбин, где получил назначение в один из храмов Восточноазиатского Экзархата.

Т. о., при содействии южнокорейских властей и амер. администрации К. д. м. перешла в юрисдикцию митр. Феофила (Пашковского), возглавлявшего Североамериканский митрополичий округ. Церковные, дипломатические, торговые и культурные связи между СССР и Юж. Кореей были насильственно расторгнуты. Начальником миссии стал свящ. Алексей Ким. 9 июля 1950 г., через несколько дней после начала Корейской войны 1950–1953 гг. и вступления в Сеул Корейской Народной армии, А. Ким был арестован в своей квартире на территории миссии, депортирован на север страны и, вероятно, погиб. Во время боев за Сеул здание российского консульства было разрушено, принадлежавшие миссии постройки пострадали, церковь была взорвана.

Большинство рус. эмигрантов покинули Сеул еще до начала войны, а немногие оставшиеся — во время войны или после нее. В 1953 г. греч. капеллан архим. Андрей

(Халкиопулос), находившийся в Корее в составе вооруженных сил ООН, обнаружил в Сеуле пра-

восл. храм и небольшую общину. Его стараниями здание церкви было восстановлено, а 29 нояб. 1953 г. состоялось освящение храма. С этого времени в нем стали регулярно совершать богослужения. Мирянина Бориса Муна Хичуна, избранного членами правосл. общины в Сеуле, 9 янв. 1954 г. рукоположил во диакона еп. Токийский Ириной (Бекиш), а на следующий день — во иерея. Также в 1954–1955 гг. богослужения совершал архим. Даниил из афонского Иверского мон-ря.

Вхождение в состав Японской епархии Североамериканской митрополии представлялось неприемлемым для православных Юж. Кореи, к-рые после окончания второй





мировой войны считали невозможной любую зависимость от Японии. Это стало основной причиной того, что состоявшийся 24 дек. 1955 г. съезд корейских правосл. верующих принял решение присоединиться к К-польскому Патриархату, о чем было направлено соответствующее прошение в Стамбул. Петиция была удовлетворена, и с 1956 г. корейская община храма свт. Николая Чудотворца находилась в юрисдикции К-польского Патриарха в Сев. и Юж. Америке. Позднее все имущество и территория храма, принадлежавшие К. д. м., по запросу правосл. корейской общины в соответствии с решением суда были переданы ей в собственность. В дек. 1966 г. свящ. Борис Мун († 1977) и руководство общины в Сеуле продали исторически принадлежавший К. д. м. Николаевский храм с участком земли, а на вырученные средства построили новый Николаевский собор. В 1968 г. свящ. Борис ушел в отставку по состоянию здоровья, на смену ему прибыл архим. Евгений (Папас) из греч. правосл. епархии Юж. и Сев. Америки.

С 1970 г. правосл. приходы Кореи находились в ведении учрежденной 8 янв. 1970 г. Новозеландской митрополии К-польского Патриархата, которая объединяла под своим управлением правосл. храмы в Нов. Зеландии, Индии, Юж. Корее, Японии, на Филиппинах, в Сингапуре, Индонезии, Гонконге. Новозеландскую митрополию несколько десятилетий возглавлял митр. Дионисий (Псиахас). В кон. 70-х — нач. 80-х гг. XX в. сотрудниками правосл. миссии в Юж. Корее являлись 2 священника: грек, настоятель архим. Сотирий (Трамбас), прибывший в Юж. Корею в дек. 1975 г., и молодой кореец — иерей Даниил На (впосл. протопресвитер). В их ведении находились 3 правосл. общины: в Сеуле, Пусане и Инчхоне. В 1993 г. архим. Сотирий был хиротонисан во епископа Зелонского, викария митрополита Новозеландского Дионисия (Псиахаса). Впосл. в Корее были построены новые правосл. храмы в Чонджу и Паланли, а в кон. 90-х гг. XX в. в Капхёне возник небольшой жен. правосл. монастырь в честь Преображения Господня. В 1995 г. на территории сеульского Никольского храма были построены здания, в к-рых расположился Миссионерский центр, Никольская се-



*Церковь во имя Св. Троицы
в Пхеньяне. 2003 г.
Фотография. 2011 г.*

минария, а в дальнейшем и 2 небольшие домовые церкви — Успения Пресв. Богородицы и прп. Макаима Грека.

20 апр. 2004 г. решением Синода К-польского Патриархата на территории Юж. Кореи была образована отдельная Корейская митрополия, главой к-рой был назначен митр. Сотирий (Трамбас). В мае 2008 г. на посту главы Корейской митрополии митр. Сотирия сменил митр. Амвросий (Зографос), более 10 лет служивший в Юж. Корее в сане архимандрита.

Несмотря на закрытие К. д. м., в стране остались правосл. корейцы, к-рые помнят, что их родители были крещены рус. священниками. После установления дипломатических отношений между Российской Федерацией и Республикой Кореей стали возобновляться связи с РПЦ. В марте 1990 г. Сеул посетила делегация РПЦ для участия в конференции Всемирного Совета Церквей «Справедливость, мир и целостность творения». В 1992 г. в СПбДА начали стажировку правосл. студенты из Юж. Кореи, в частности свящ. Иустин (Канг Те Янг) и тецц Владимир (Юнг Кил Ли). Позднее клирик Новозеландской митрополии К-польского Патриархата свящ. Иустин Канг подал прошение еп. Манхаттанскому Илариону (РПЦЗ) о приеме его в Русскую Зарубежную Церковь. В 1994 г. решением Архиерейского Синода РПЦЗ была учреждена Корейская православная миссия, свящ. Иустин Канг назначен администратором миссии и настоятелем общины во имя ап. Иоанна Бого-

слова. В связи с переходом в РПЦЗ Иустин Канг еп. Зильским Сотирем был лишен священного сана. В 1996 г. Корейская миссия была присоединена к Австралийско-Новозеландской епархии Русской Зарубежной Церкви. В 1997, 1999 и 2009 гг. Республику Корею посещал архиеп. Сиднейский и Австралийско-Новозеландский (впосл. митрополит Восточноамериканский и Нью-Йоркский) *Иларион (Капрал)*, к-рый освятил церковь во имя прав. Анны в г. Самчхоке, совершил крещение неск. корейцев и рукоположил в сан иерея Павла Канга, к-рый с 2009 г. возглавил Корейскую православную миссию РПЦЗ.

В 2000 г. прошли торжества по случаю 100-летия Православия в Корее, которые возглавил Патриарх К-польский Варфоломей. От РПЦ в праздновании принял участие архиеп. (в наст. время митрополит) Калужский и Боровский *Климент (Капалин)*, первый заместитель председателя ОВЦС Московского Патриархата. В 2000 г. еп. Зильский Сотирий (Трамбас) обратился с просьбой направить в Корею священника РПЦ ввиду значительного роста числа русскоязычных прихожан. В том же году в Сеул был командирован и до 2011 г. служил иером. (с 2006 игумен) Феофан (Ким; впосл. епископ Кызыльский и Тувинский).

В 2002 г. во время пребывания в России председатель Государственного комитета обороны КНДР Ким Чен Ир выразил желание построить в Пхеньяне правосл. храм. В 2003 г. в составе Об-ва верующих КНДР был образован Православный комитет, председателем к-рого стал Георгий (Хо Ир Зин). В апр. 2003 г. РПЦ приняла на обучение в МДС студентов из КНДР — кандидатов для дальнейшего пастырского служения в Сев. Корее.

24 июня 2003 г. архиеп. Калужский и Боровский Климент (Капалин) освятил первый камень храма во имя Св. Троицы в Пхеньяне. В ответ на обращение председателя Православного комитета КНДР решением Свящ. Синода РПЦ 17 июля 2006 г. был учрежден в каноническом ведении патриарха Московского и всея Руси правосл. приход Троицкого храма в Пхеньяне. 13 авг. 2006 г. митр. Смоленский и Калининградский Кирилл (Гундяев; впосл. Патриарх Московский и всея





Руси) возглавил освящение Троицкого храма, 13 и 14 авг. 2006 г. рукоположил в нем во иереев Феодора Кима и Иоанна Ра, выпускников Московской семинарии.

Лит.: Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода по ведомству правосл. исповедания за 1896–1897 гг. СПб., 1899; То же за 1900 г. СПб., 1903; То же за 1908–1909 гг. СПб., 1911; *Хрисанф (Щетковский), еп.* Из писем корейского миссионера. Каз., 1904. С. 24–30; *он же.* От Сеула до Владивостока: (Путевые зап. миссионера) // История Рос. духовной миссии в Корею. М., 1999. С. 6–114; *Прохоренко Ф.* Рус. духовная миссия в Японии и в Корею. Х., 1906; *Августин (Никитин), архим.* Рус. правосл. миссия в Корею // Правосл. община. 1996. № 35(5). С. 34–52; *он же.* Православие у корейцев Забайкалья и Приамурья // История Рос. духовной миссии в Корею. М., 1999. С. 150–170; *Курбанов С. О.* РПЦ и Корея // Кунсткамера: Этногр. тетради. СПб., 1997. Вып. 11. С. 21–34; *Чо Чон Хван.* Рус. правосл. миссия в Корею. М., 1997; *Дионисий (Поздняев), свящ.* К истории рос. духовной миссии в Корею // История Рос. духовной миссии в Корею. М., 1999. С. 351–362; *Феодосий (Перевалов), архим.* Российская духовная миссия в Корею: (1900–1925) // Там же. С. 179–180; *Симбирцева Т. М.* К 100-летию Православия в Корею // Этногр. обозр. М., 2000. № 5. С. 42–56; *она же.* Проблемы изучения и нек-рые особенности совр. правосл. Церкви в Корею // Проблемы истории, филологии, культуры. М.; Магнитогорск, 2001. Вып. 11. С. 268–275; *Николай (Касаткин), свт.* «Видна Божия воля просветить Японию». М., 2009; *Шкаровский М. В.* Рус. правосл. духовная миссия в Корею // Клио. СПб., 2010. № 2(49). С. 140–152; *Бесстремляная Г. Е.* Контакты Рус. духовной миссии в Корею и Японской Правосл. Церкви в 1896–1946 гг. // Цивр. 2009. № 2(47). С. 113–215.

*Еп. Кызыльский и Тывинский
Феофан (Ким), К. В. Бирюкова,
Д. И. Петровский*

КОРЕЙСКАЯ МИТРОПОЛИЯ

[греч. Ἱερά Μητρόπολις Κορέας], епархия К-польского Патриархата. Образована по решению Свящ. Синода К-польской Православной Церкви 20 апр. 2004 г. вместо Экзархата К-польского Патриархата в Корею в составе Новозеландской митрополии, к-рый был признан властями Юж. Кореи в 1995 г. как Организация по реставрации и сохранению собственности Православной Церкви в Корею. В юрисдикцию К. м. входят территории Республики Корея, КНДР и Японии. Правящий архиерей носит титул «митрополит Корейский и экзарх Японии». Кафедра К. м. находится в г. Сеул, кафедральный собор освящен во имя свт. Николая Чудотворца. Первым митрополитом был избран еп. Зильский Сотирий (Трамбас), к-рый с 1975 г. вел активную миссионерскую работу в Юж. Корею и многое сделал для

распространения Православия в этой стране. В 2008 г. митр. Сотирий был переведен на Писидийскую кафедру, а К. м. возглавил митр. Амвросий (Зографос).

Правосл. общины К. м. существуют только на территории Юж. Кореи (в Сеуле, Пусане, Инчхоне, Чонджу, Паланли, Чхунчхоне и Ульсане); помимо приходских храмов богослужение регулярно совершается в парекклисионе прав. Анны при уч-ще «Православная вера» в Чонджу и в парекклисионах прп. Макасима Грека при Миссионерском центре в Сеуле и вмч. Георгия Победоносца при храме Благовещения Пресв. Богородицы в Пусане (на церковнослав. яз.). В К. м. действует муж. мон-рь ап. Андрея Первозванного в Паланли, жен. мон-рь Преображения Господня в Капхёне (где идет строительство Православного Азиатского образовательного и конференц-центра, в котором будет размещена богословская школа), Миссионерский центр в Сеуле (с 1979), православное кладбище с ц. Воскресения Христова в Йонмири. При всех приходах устроены катехизаторские школы и организованы молодежные об-ва, к-рые объединяются в союз «Корейский Синдесмос». Этот союз был одним из членов-учредителей правосл. международной молодежной орг-ции «Синдесмос».

Митрополит и клирики ведут активную просветительскую (в т. ч. лекционную) и благотворительную деятельность (работают «Православная благотворительная организация» в Сеуле, «Центр ухода за престарелыми» в Чхунчхоне). К. м. организует летние и зимние лагеря в Пусане и Чхунчхоне, открыты детский сад «Благовещение Пресвятой Богородицы» в Пусане, изд-во Korean Orthodox Editions, 2 правосл. книжных магазина.

К-польский Патриарх Варфоломей придает большое значение распространению Православия в этом регионе, он трижды посещал Юж. Корею: в 1995, 2000 и 2005 гг.

К. м. является членом Национального совета Церквей Кореи (НССК) и участвует в богословских диалогах. Ист.: *Χελιώτης Α. Σ.* Ἡ Ὀρθοδοξία ἐπὶ τὴν Κορέα: Συνοπτικὸ χρονικὸ τῆς Ἱεραποστολῆς τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας ἐπὶ τὴν Κορέα. Ἀθήνα, 2005. Δίπτυχα. 2014. Σ. 1087–1090; www.orthodox.or.kr; www.amen.gr/article15837?nlw=1 [Электр. ресурс].

О. В. Л.

КОРЕЙША Иван Яковлевич (8.09.1783, Смоленская губ.— 6.09.1861, Москва), юродивый. Описанию жизни К. посвящена обширная лит-ра, он привлек внимание Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, Н. С. Лескова, И. А. Бунина, А. Н. Островского и др. Но единственным автором, много лет лично знавшим К. и его почитателей, был А. Ф. Ки-



*Юродивый И. Я. Корейша.
Гравюра по рис. А. Ф. Киреева*

реев, использовавший в своей книге рассказы юродивого (Киреев. 1898).

Биографические сведения, особенно о раннем периоде жизни К., крайне противоречивы, а часто и легендарны. К. род. в семье священника, в 1783 г. поступил во 2-й класс уездного уч-ща, откуда через 3 года был переведен в Смоленскую ДС. В 1803 г. окончил семинарию и был определен учителем Поречского ДУ. Со временем К. стал вести уединенный, отшельнический образ жизни, неск. лет паломничал: посетил Киево-Печерскую лавру, Соловецкий в честь Преображения Господня монастырь, Нилову Столобенскую в честь Богоявления пустынь и др. обители. По возвращении домой поселился в заброшенной деревенской бане. К. почитали как старца; он терпеливо принимал посетителей, приходивших к нему и за духовным советом и утешением и из любопытства. Из-за столкновения со смоленскими чиновниками в 1813 г. К. был помещен в Смоленскую городскую больницу, куда к нему снова стали приходить верующие. Это вынудило смоленские власти просить о переводе его в Москву. В 1817 г. он был переведен в Московский покой для психически больных (впосл. московская Преображенская психиат-





рическая больница). Однако известность К. ширилась. По словам современника, в день приходило ок. 100 посетителей, с к-рыми юродивый говорил почти исключительно иносказаниями (Долгоруков. 1860. С. 301–303). Не каждому из них был доступен образный язык К., из-за чего нередко возникали недоумения. Ответов К. на духовные и житейские вопросы искали Ф. И. Буслаев, Н. В. Гоголь (последний так и не решился нанести ему визит). В 1845 г., будучи еще молодым человеком, Буслаев написал ему записку: «...благословите Феодора и не оставьте его в Ваших святых молитвах. Скажите, будет ли он благополучен. Скоро ли женится». Ответ К. был, как всегда, иносказательный: «1845 рока мца декабря XIV дня / ко Господу молитесь / да в адских полех / совершенно изцелитесь / А женится не скороу / А животу пудет здоровоу / студент просвещения» (Никитин. 2002. С. 90–91).

Киреев часто цитировал слова К., приводил эпизоды жизни юродивого в пересказе К., при этом отмечал у него несомненный поэтический дар слова. О том, как его переправляли из Смоленска и поместили в Преображенскую больницу, К. пишет виртуозным стилем художественной прозы XVIII в.: «Когда суждено было Ивану Яковлевичу переправляться в Москву, то ему предоставили и лошадь, но только о трех ногах, четвертая была сломана. Конечно, по причине лишения сил, несчастное животное выдерживало всеобщее осуждение, питаясь более прохладю собственных слез, нежели травкою. При таком изнуренном ее положении мы обязаны были своей благодарностью благотворному зефиру, по Божьему попущению принявшему в нас участие. Ослабевшая лошадь едва могла передвигать три ноги, а четвертую поднимал зефир, и, продолжая так путь, достигли мы Москвы, а октября 17 взошли и в больницу. Это начало скорбям... по приказу строжайшего повеления, Ивана Яковлевича опустили в подвал, находящийся в женском отделении. В сообразность с помещением дали ему и прислугу, которая, по сердоболию своему, соломой сырой пук бросила, говоря: чего же ему еще?.. Погоди, я сумею откормить тебя — у меня забудешь прорицать!» Также К. часто цитировал поэтов, особенно М. В. Ломоно-



Юродивый И. Я. Корейша.
Гравюра.
1859 г. Москва
(РГБ)

сова, себя называл «студентом хладных вод». По свидетельству Киреева, К. любил петь псалмы в переложении Ломоносова. Известен стихотворный экспромт и самого К.

С назначением в кон. 20-х гг. XIX в. в Преображенскую больницу известного доктора В. Ф. Саблера К. был переведен в светлую большую комнату. Однако, ища тесноты, он занял лишь уголок этой комнаты и никогда не ступал за черту, проведенную на полу. Большая часть комнаты оставалась в распоряжении посетителей. К. отвечал на самые разные вопросы — духовные и житейские, часто «возвращал» людей от бытовых вопросов к духовным. По молитвам К. совершались исцеления, многие раскаивались в грехах, стремились к праведной жизни. Из числа последних вышли ученики К., принявшие монашеский постриг. Когда К. предложили выйти из больницы, он ответил: «Никуда идти не хочу, а тем более в ад». Мир и его страсти К. называл «адскими полями». К. провел в Преображенской больнице 44 года и там же скончался. Незадолго до смерти он дважды приобщился Св. Таин и соборовался. Сроки кончины он предсказал за 53 года.

Между тем свт. Игнатий (Брянчанинов) в кн. «Приношение монашествующим», основываясь на рассказе своих посетителей о К., выражал сомнение в истинности духовных даров юродивого, однако в посл. в одном из писем высказался иначе, более осторожно (Игнатий (Брянчанинов). 2000. С. 494). Уважительно отзывался о К. свт. Филарет

(Дроздов). Останки К. в течение 5 дней не погребали, т. к. неск. обителей предлагали похоронить его у себя. Но свт. Филарет благословил уважить просьбу племянницы старца, вышедшей замуж за диакона ц. св. прор. Илии в Черкизове, где и был похоронен К.

Наиболее известным трудом о К. стала тенденциозная книга И. Г. Прыжова, человека, отбывавшего наказание за убийство, а в посл. спившегося (он стал прототипом одного из героев романа Достоевского «Бесы»). В его книге К., как и др. московские юродивые, предстает кликушей и проходивцем. После выхода книги Прыжова имя К. стало нарицательным в демократической прессе 60-х гг. XIX в. и в литературной среде в целом. С. С. Шашков отправил в газ. «Искру» статью о ж. «Гражданин», в которой язвительно говорит о Достоевском, что он «дебютировал в роли преемника покойного Ивана Яковлевича Корейши, анафемствуя Белинского, доказывая нравственную спасительность каторги». Известно также, что, отвечая на упрек Достоевского, критик С. С. Дудышкин назвал слова писателя афоризмом, достойным «по своей смелости войти в сборник изречений Ивана Яковлевича» (Летопись жизни и творчества Ф. М. Достоевского. СПб., 1993. Т. 1. С. 315; 1994. Т. 2. С. 336). В лит. среде сравнение с К. приравнивалось к обвинению в сумасшествии. Очевидно, что именно книга Прыжова стала основным источником сведений о жизни К. для Достоевского (роман «Бесы») и для Лескова (рассказ «Маленькая ошибка»). Иначе воспринял личность К. историк М. П. Погодин, который после визита к нему записал в дневнике: «Ездил в Преобр[аженское] смотреть Иван[а] Яковл[евича]. — Примечатель[ное] явление. Как интересны проходящие» (Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. 2012. Т. 2. С. 497). В записках доктора А. Т. Тарасенкова упоминается о загадочной поездке Гоголя к подвижнику: писатель, подъехав к воротам Преображенской больницы, долго ходил у ворот и, постояв в раздумье, сел в сани и уехал (Тарасенков. 1902. С. 17). Посетил К. и духовник Гоголя свящ. Матфей Константиновский, рассказавший о встрече с юродивым (Михаил (Козлов). 1996. С. 11–12).





В нач. XX в. Е. Н. *Погожев* писал о К. как о праведнике (*Поселянин*. 2003. С. 664). Часто упоминался К. и в литературе XX в. В знаменитых «Очерках Москвы» А. С. Ушаков (псевдоним Н. Скавронский) описал похороны Ивана Яковлевича: в течение 5 дней было отслужено более 200 панихид, «Псалтирь читали монашенки, и от усердия некоторые дамы покойника беспрестанно обкладывали ватой и брали ее... цветы, которыми был убран гроб, расхватывали вмиг... Многие ночевали около церкви... Долгое время на могиле служили до двадцати панихид в день». Художественный образ К. встречается в произведениях Б. А. Пильняка, А. Б. Ровнера, в повести В. Иоффе «Акула».

Лит.: *Долгоруков А.*, кн. Органов животного месмеризма. СПб., 1860. С. 301–303; *Прыжов И. Г.* Житие Иоанна Яковлевича, известного пророка в Москве. СПб., 1860; *он же.* Двадцать шесть моск. лжепророков, лжеюродивых, дур и дураков. М., 1864; *он же.* Очерки, статьи, письма. М.; Л., 1934; *он же.* 26 московских пророков, юродивых, дур и дураков. СПб.; М., 1996; *Горюцкий Я.* Протест Иоанна Яковлевича на господина Прыжова за название его лжепророком. М., 1861; *Катков М. Н.* Старые и новые боги // РВ. 1861. Т. 31. № 2. С. 891–904; *Колошин С.* Последние почести Иоанну Яковлевичу: Из частного письма к издателю «Северной пчелы» // Сев. пчела. 1861. № 207. С. 849–851; Сказание о кончине и погребении моск. юродивых Семёна Митрича и Ивана Яковлевича. М., 1862; *Киреев А. Ф.* Юродивый Иван Яковлевич Корейш. М., 1894, 1898²; *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1896. Кн. 10. С. 318–319; *Тарасенков А.* Последние дни Н. В. Гоголя. Зап. М., 1902; *Баженев Н. Н.* История моск. Доллгауза, ныне Моск. Преображенской больницы для душевнобольных. М., 1909; *Альтман М. С.* Иван Гаврилович Прыжов. М., 1932; *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Л., 1975. Т. 12. С. 234; *Лесков Н. С.* Собр. соч. М., 1989. Т. 7. С. 449–450; *Михаил (Козлов), архим.* Записки и письма. М., 1996; *Уракова Н.* «Прошу Вас выслушать сердцем мою «Прощальную повесть»...»: (О духовных причинах смерти Н. В. Гоголя) // Лепта. М., 1996. № 28. С. 164–180; *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собр. писем. М., 2000. С. 494–495; *Никитин О. В.* Предсказание И. Я. Корейши Ф. И. Буслаеву // Рус. речь. М., 2002. № 3. С. 90–92; *Мельник В. И.* Храм в Черкизово // Благовест. Самара, 2003. № 3; *Поселянин Е.* Иван Яковлевич Корейша // *Погожев Е. Н.* Прп. Серафим, Саровский чудотворец, и рус. подвижники XIX в. М., 2003. С. 664–671; *Мельник В. И., Мельник Т. В.* Блж. Иоанн Корейша в рус. лит-ре: (Худож. образ и духоносная личность) // ДСобес. 2004. № 4(40). С. 136–152; *Мотелюните И. В.* Споры об Иване Яковлевиче Корейше и восприятие юродства // Рус. лит-ра. СПб., 2005. № 3. С. 123–131; *она же.* Восприятие юродства рус. лит-рой XIX–XX вв. Псков, 2006. С. 63–111; *Воропаев В. А.* В сердце полученный урок, или Тайна предсмертных дней Гоголя: К 160-летию со дня смерти писателя // Правосл. беседа. М., 2012.

№ 1. С. 84–91; *он же.* Н. В. Гоголь и его окружение: Мат-лы к биобиблиогр. словарю // Моск. журнал. История государства Российского. М., 2014. № 3(278). С. 30–47; Гоголь в письмах, дневниках и воспоминаниях М. П. Погодина // Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. М., 2012. Т. 2. С. 409–524.

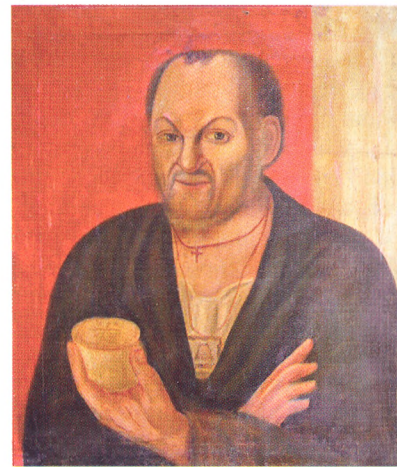
В. И. Мельник

Иконография. Сохранились изображения К. в разных видах искусства, свидетельствующие о популярности и почитании юродивого. Живописный портрет 3-й четв. XIX в. (ЕИХМ), судя по острой портретной характеристике, воспроизводит достоверный облик подвижника. Художник запечатлел осунувшееся лицо К.: высокий лоб с большими залысинами, впалые щеки, относительно крупные и немного асимметричные глаза, мясистый нос с толстой переносицей, дугообразные вскнутые брови, легкую улыбку на губах. Редкая борода и усы едва намечены, волосы русые и совсем короткие, немного вьющиеся на макушке. К. написан погрудно, влоборота влево, одетым в темный больничный халат, из-под к-рого видна светлая рубашка, на шею висят крест и иконка Спаса Нерукотворного, руки сложены на груди, в левой — большая просфора; фон красноватого и желтого цветов. К этому же времени относится небольшой скульптурный образ К., вырезанный из дерева и раскрашенный (высота — 18,5 см; ЕИХМ): блаженный, в коричневом халате с красным поясом, изображен сидящим, подперев щеку левой рукой, за спиной котомка. У него непропорционально большая голова; задумчивый взгляд устремлен вдале; борода и волосы гуще и длиннее, чем на живописном полотне. Оба произведения, очевидно, происходят из коллекции М. Н. Бардыгина.

На прижизненном гравированном резцом портрете с московским цензорским разрешением Д. Наумова от 30 сент. 1859 г. (РГБ) представлен фронтально, по пояс, в небрежно распахнутой на груди рубашке с отложным воротничком и в халате, с нательным крестом. Широкое лицо с крупными чертами, глубокими морщинами и щетинистой бородой имеет яркую индивидуальность, глаза полуприкрыты. Изображение заключено в овал, вписанный в прямоугольник и окруженный орнаментом, имитирующим кирпичную кладку. Согласно подписи, К. запечатлен «в Преображенской больнице в Москве». К такому же иконографическому типу принадлежит литография ок. 1860 г. (помещена в кн.: *Прыжов И. Г.* Житие Ивана Яковлевича, известного пророка в Москве. СПб., 1860. Вкл.) и погрудная гравюра пунктиром Е. Н. Тевяшева (*Ровинский*. Словарь гравированных портретов. Т. 2. Стб. 1155–1156; *он же.* Словарь гравюров. Стб. 650. № 6). Вероятно, с одной из

книжных иллюстраций (гравер А. Метцгер по рис. А. Ф. Киреева) выполнено портретное изображение на могильном кресте К. По сведениям Д. А. Ровинского, портрет юродивого «расходился, в свое время, в народе в огромном числе экземпляров» (*Ровинский*. Народные картинки. Кн. 4. С. 459–464. № 550А; Атлас. Т. 2. № 550А).

Известие о попытке портретирования К. относится ко времени его кончины: «На другой день после смерти Ивана Яковлевича явился живописец (называют одного профессора живописи) снять с покойника портрет, но только что он



Юродивый И. Я. Корейша.
Портрет.
3-я четв. XIX в.
(ЕИХМ)

хотел приняться за работу, как у покойника тотчас начали вспухать глаза, губы стали вздуваться, и все решили, что Ивану Яковлевичу, вероятно, не угодно, чтоб с него снимали портрет, и портрет так и не снимали» (*Прыжов И. Г.* 26 московских лжепророков, лжеюродивых, дур и дураков. М., 1865. С. 30).

Лит.: Егорьевские диковины: Сокровища, редкости, курьезы и проч. замечательные вещи из колл. М. Н. Бардыгина, ныне собр. ЕИХМ. М., 2008. С. 70–71, 200; *Зеленина Я. Э.* От портрета к иконе: Очерки рус. иконографии XVIII — нач. XX в. М., 2009. С. 97, 99, 109. Ил. 80, 81.

Я. Э. З.

КОРЕЛЬСКАЯ И ОРЕШСКАЯ ЕПАРХИЯ Русской Православной Церкви (Корельская и Орешковская, Корельская и Копорская), основана в кон. XVI — нач. XVII в. в границах Корельского у. Водской пятины Новгородской земли (включал вост. часть Карельского перешейка и Сев. Приладожье) и Ореховского у. (юг Карельского перешейка, все Приневье и часть юж. побережья Финского зал.), отделена от Новгородской епархии (с 1589 митрополия). Православие начало





проникать в Карелию вскоре после Крещения Руси. Летом 1227 г. по указанию кн. св. *Ярослава (Феодора) Всеволодовича* были крещены карелы, «мало не все люди» (ПСРЛ. Т. 1. С. 149). Корельский городок (впервые достоверно упом. как Корела-Кексгольм в 1295, с 1617 шведский, затем российский Кексгольм, с 1918 финский Кякисальми, с 1940 советский Кексгольм, с 1948 Приозёрск) постепенно стал крупным духовным центром, в его крепости находился архиерейский дом — на случай приезда Новгородского архиерея. Однако достоверно известно только об одном посещении им отдаленных корельских приходов: в 1419 г. *Симеон*, архиеп. Новгородский и Псковский, объезжал Корельскую землю, после того как норвежцы разорили в ней неск. церквей и мон-рей, в частности *Корельский во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь*. После покорения Новгорода Московским вел. княжеством (1478) Новгородский архиерископ утратил мн. свои земли в Корельской земле, которые стали собственностью вел. князя или были отданы на содержание корельскому наместнику. Незадолго до образования К. и О. е., в 1568 г., была произведена перепись, по результатам к-рой можно судить о приходах и клире — с той поправкой, что в 1570–1597 гг. край был опустошен шведами, затем ускоренно возрождался благодаря освобождению всех жителей уезда на 10 лет от пошлин и налогов (*Жалованная грамота*, 1 нояб. 1598); особая помощь была оказана *Коневскому в честь Рождества Пресв. Богородицы и Спасо-Преображенскому Валаамскому мон-рям* (ДАИ. Т. 1. № 142–143). В Кореле и ближних селениях «волостках» помимо 5 городских мон-рей и кафедрального Воскресенского собора с приделом прп. Сергия Чудотворца размещались 7 приходских церквей, а на территории уезда, в 6 погостах (близ совр. поселков Громово, Сосново, Куркиёки, Салми, г. Сортавала и оз. Иломантсиярви (на территории Финляндии)), — не менее 10 церквей (сохр. лишь половина переписи погостов) и 3 мон-ря на Ладого. При еп. Сильвестре, как указывалось, число приходов значительно увеличилось.

Сведения источников о времени основания К. и О. е. разноречивы: 1593 г. (ПСРЛ. Т. 14. С. 45; со ссылкой на мон. Никодима Селлия:

ИРИ. Ч. 1. С. 85; *Филарет (Гумилевский)*. История РЦ. 1895⁶. С. 478; *Строев*. Списки иерархов. Стб. 1051; *Дурново*. 1888. С. 2; *Он же*. 1892. Т. 1. С. 40; 1898. Т. 3. С. 332), 1595 г. (*Чистович*. 1856. С. 53; *Здр. [Здравомыслов К. Я.] Сильвестр // РБС*. Т. 18. С. 433); 1598 г. (*Мануил*. Русские иерархи, 992–1892. Т. 2. С. 590), 1599 г. (*Строев*. Списки иерархов. Стб. 1051). Соответственно расходятся указания на год хиротонии и назначения 1-го еп. *Сильвестра*. Наблюдения над разными редакциями грамоты об избрании царя *Бориса Феодоровича* Годунова позволяют заключить, что еп. Сильвестр был назначен на кафедру в 1599 г.: в списках, составленных в мае 1598 г., его имя отсутствовало, оно появилось лишь в редакции, составленной в нач. 1599 г. (*Скрынников*. 1980. С. 124–125). Это подтверждает сообщение П. М. Строева о 2 церковных рукописях, где говорится о хиротонии Сильвестра именно в 1599 г. (*Строев*. Списки иерархов. Стб. 1051). Не менее противоречивы сведения о закрытии епархии: 1610 г. (*Строев*. Списки иерархов. Стб. 1051), 1611 г. (*Макарий*. История РЦ. 1996. Кн. 6. С. 128; *Дурново*. 1888. С. 2; *Он же*. 1892. Т. 1. С. 40; *Мануил*. Русские иерархи, 992–1892. Т. 2. С. 590), 11 июля 1613 г. (*Дурново*. 1898. Т. 3. С. 332), 1616 (когда кафедра овдовела) или 1617 г. (в связи со Столбовским мирным договором).

Кафедра могла быть открыта в г. Кореле (Кексгольме) после 1597 г., когда из города были изгнаны шведы, захватившие его и весь Корельский у. в 1580 г. Однако это не исключает возможности более раннего учреждения епархии в сложном пограничном регионе в связи с необходимостью закрепления России на северо-западе, прежде всего на Карельском перешейке. Важной причиной основания К. и О. е. стало также образование в 1554 г. на швед. половине Карельского перешейка лютеранской Выборгской епархии. Предположение о несамостоятельном статусе епархии (см.: *Чистович*. 1856. С. 51) едва ли состоятельно: в тот период в Русской Церкви викариатства отсутствовали, первым таким церковно-адм. образованием стало *Корельское викариатство*, учрежденное в 1685 г.

Название епархии в документах варьируется. Владыка Сильвестр имеет титул «Корельский и Орешь-

ский» — в ставленой священнической грамоте диакона Никольской ц. Кирьяжского погоста (ныне пос. Куркиёки) Афанасия Яковлева (1599) (АЮ. 1838. № 385. С. 405), «Корельский и Копорский» — в Записке о царском дворе, церковном чиновничестве, придворных чинах, приказах, войске, городах и проч. (1610–1613) (АИ. 1841. Т. 2. № 355. С. 422). Исходя из этого свящ. М. Ф. Архангельский полагал, что помимо Корелы и Орешка «вливание» епископа Корелы «простиралось на Ладугу и Копорье» (*Архангельский*. 1871. С. 32), А. В. *Карташев* считал, что у Корельской епископии был «подвижный центр», к-рый «базировался на Олонецкий край» (*Карташев*. Очерки. Т. 2. С. 48–49). В литературе также встречаются названия епархии «Корельская и Орешецкая» (*Дурново*. 1888. С. 2; *Он же*. 1898. Т. 1. С. 40; Т. 3. С. 332), «Корельская и Орешковская» (*Здравомыслов*. 1897. С. 36). Титул еп. Сильвестра позволяет сделать вывод, что в границы К. и О. е. вошли такие округа Новгородской земли, как Корельская, Ореховская и Водская десятины (в последней находилось Копорье). Согласно «Книге записи Софийской пошрины» (1576/77), в Корельской десятине имелось 16 храмов (из них 5 в Кореле), в Ореховской десятине — 11 храмов (из них 4 в Орешке), в Водской десятине — 44 храма, а также мон-ри в Кореле, Орешке, Ивангороде, Копорье и Яме (Приходная книга Новгородского дома Св. Софии. 2011. С. 156–159, 166–167, 202–204).

Обустройство епископской кафедры в Кореле стало возможно после успешной для России 5-летней войны со Швецией, завершившейся Тавзинским мирным договором (18 мая 1595), по к-рому Корельский у. отошел Московскому гос-ву. Псковский летописец заслугу присылки в Корелу архиерея приписывает царю Борису Годунову (1598–1605): «В Корелу поставиша епископа первого Селивестра, при державе государя Бориса Феодоровича всеа России» (ПСРЛ. Т. 4. С. 345; это утверждение принято рядом исследователей: *Покровский*. 1897. Т. 1. С. 86; *Мануил*. Русские иерархи, 992–1892. Т. 2. С. 438; *Скрынников*. 1980. С. 124–125). Н. М. *Карамзин* считал, что кафедра была устроена раньше: приняв 3 сент. 1597 г. город от шведов, царь *Феодор Иоаннович*





«вместе с воеводами послал в Кексгольм и святителя, чтобы очистить там православие от следов иноверия» (*Карамзин*. ИГР. 1852⁶. Т. 10. Гл. 3. С. 158). Первым епископом Корельским был утвержден Сильвестр из архимандритов *Симонова Нового московского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*. Жил он в Кореле: 30 авг. 1609 г. царь *Василий Иоаннович Шуйский*, отправляя грамоту с распоряжением сдать город шведам, адресовал ее «богомольцу нашему епископу Сильвестру», а также воеводам, игуменам, протопопу и священникам городских церквей (СГГД. Ч. 2. № 191. С. 378).

Еп. Сильвестр открыл первую в рус. Карелии «народную школу», что создало противовес кафедральной школе и б-ке, действовавшим при лютеранском епископе в географически близком шведском Выборге (*Коно Р. Kakisalmen kreikkalais-katolinen seurakunta taustanaan kakisalmien 700-vuotias linna ja kaupunki sen umparilla*. Joensuu, 1995. S. 4). Владыка явился и преобразователем в области церковно-адм. устройства: обширные общины Задней Корелы, где на каждый погост приходилось по 2–3 церкви, он разделил на ряд более мелких приходов со своими храмами и священнослужителями. Так, часть паствы кирьяжской Богородицкой ц. вошла в состав 4 новых приходов: Лапинлахти, Терву, Микли и Сорола. «Административные перемены заметно усилили церковную деятельность, просвещение и духовное призрение» (*Киркинен*. 1998. С. 100). Сохранились грамоты еп. Сильвестра (май 1599) с распоряжениями об устройстве храмов в Кореле (АЮ. 1838. № 385. С. 405).

Еп. Сильвестр заявил о себе как о народном вожде в *Смутное время*, когда совместно с корельскими воеводами организовал оборону города и уезда. В сент. 1608 г. Корела, Орешек, Ивангород перешли на сторону *Лжедмитрия II*, в окт. за ними последовали Ям, Копорье, Ладога. По-видимому, не в последнюю очередь благодаря еп. Сильвестру Корела вернулась под власть Василия Шуйского, но значительная часть его епархии (напр., Ивангород, Ям, Копорье) продолжала поддерживать *Лжедмитрия II*.

По Выборгскому трактату 23 февр. 1609 г. (окончательное решение было принято в Москве 17 авг. 1609)

Корела с уездом передавалась Швеции в обмен на военную помощь в борьбе с *Лжедмитрием II*. 30 авг. того же года соответствующая грамота была отправлена в Корелу «к епископу и к воеводам и ко всяким людям». Население Корельского у. не захотело подчиниться этим договоренностям: в окт. 1609 г. жители города «в Кореле заперлись». Главным виновником сопротивления шведы не без основания считали еп. Сильвестра. Королевский историограф XVII в. Ю. Видекинд сообщил: «Когда кексгольмцы услышали от беглых шведских солдат, разорявших Нотебургскую область, что едут бояре для передачи крепости Карлу Олафсону, то епископ Сильвестр и жители города, соединившись, запретили им въезд, для чего подняли местных крестьян...»; горожане «по почину епископа Сильвестра... разожгли крестьян и темный народ соседних мест тяжелыми обидами, выставив причиной этих раздражающих действий грабежи шведского войска» (*Видекинд*. 2000. С. 85, 86). Летом 1610 г. начались ожесточенные столкновения шведских войск с крестьянами, вдохновленными проповедями еп. Сильвестра и приходских священников: карелы воспринимали оккупацию края как его насильственную лютеранизацию. Об одной из кровопролитных стычек кор. Карл IX сообщил в послании к сановникам Э. Йонссону и Ю. Бенгтссону от 7 авг.: «Епископ Кексгольский Сильвестр возбудил в конце концов множество крестьян, до двух тысяч человек, к-рые убили наших людей в лагере, однако и им не посчастливилось, а большая часть их должна была заплатить жизнью» (цит. по: *Шаскольский*. 1950. С. 137. Прил. 7). После бегства швед. войск с поля битвы под Клушином (24 июня 1610) и, вероятно, в связи с нападениями жителей Корельского у. на швед. войска решение о передаче Корелы летом 1610 г. было аннулировано. Еще до этих событий в Ладогу и Новгород выехала братия Валаамского и Коневского мон-рей.

К февр. 1611 г. в осажденной Кореле из 3 тыс. стрельцов и посадских людей осталось в живых ок. 100 чел. На переговорах шведы потребовали, чтобы сдача крепости происходила на позорных условиях, причем еп. Сильвестр «должен был остаться в городе, и вопрос о его судьбе пере-

давался на решение самого короля» (Там же. С. 76). Кореляне не согласились выдать своего архипастыря и пригрозили взорвать крепость. Шведы вынуждены были уступить, разрешив вывезти епархиальное имущество и всю церковную утварь, кроме колоколов. 2 марта 1611 г. оставшиеся в живых горожане с владыкой Сильвестром и воеводой И. М. Пушкиным (предком поэта) во главе получили возможность уйти к рус. рубежам.

Еп. Сильвестр в том же году был назначен управляющим Вологодской и Великопермской архиепископией, однако до 11 июля 1613 г. официально оставался епископом Корельским. Новое назначение — архиепископом Псковским и Изборским — он получил в Москве, где в мае 1613 г. присутствовал на соборе при избрании на царство *Михаила Феодоровича* и подписал уложенную грамоту как «епископ Корельский и Орешский» (ДРВ. 1895. Т. 3. Ч. 5. С. 189). Псковский летописец сообщал, что Сильвестр прибыл в Псков в 1614 г.: «В 7121 (1613) году... на Вознесенев день, поставивша на царство государя царя и великого князя Михаила Феодоровича всеа Руси. На второй год приехал во Псков епископ Селивестр Корельский, октября 28» (ПСРЛ. Т. 4. С. 330). Архиеп. умер 1 дек. 1615 г., во время осады Пскова шведами, «находясь по болезни на покое» (*Смиречанский В. Д., прот.* Ист. стат. сборник сведений о Псковской епархии. Остров, 1895. Ч. 2. С. 20).

На Корельской кафедре еп. Сильвестра в 1613 г. сменил еп. Павел († 1616). Имя этого иерарха сохранилось в нек-рых общих списках архиереев (ИРИ. Ч. 1. С. 85; *Дурново*. 1888. С. XIII; *Он же*. 1892. Т. 1. С. 40), в летописях упоминания о нем отсутствуют. На этом основании К. Я. *Здравомыслов* сделал вывод о том, что такого епископа не существовало, тем более что начиная с 1609 г. Корельский у. находился под властью шведов (*Здравомыслов*. 1897. С. 36). Однако владыка Павел вполне мог занимать Корельскую кафедру номинально, а жить, напр., в Новгороде. Тем более что, пока вся Карелия (до заключения в 1617 Столбовского мирного договора) являлась ареной борьбы между Россией и Швецией, Московская патриархия была заинтересована в сохранении правосл. Ко-





рельской епархии. Титул Сильвестра в нач. 10-х гг. XVII в. («епископ Корельский и Копорский») мог означать, что по крайней мере в тот период Копорье со своим уездом (возможно, также соседние Ивангород и Ям (ныне Кингисепп)) входили в состав Корельской епархии. Однако их объединение в границах одной церковной области после захвата шведами Корелы в 1611 г. и крепостей Орешек (ныне Шлиссельбург) и Копорье в 1612 г. было только формальным и преследовало цель закрепить в церковно-правовом отношении за Россией возвращенные ей в 1595 г. города.

В 1617–1710 гг. территория епархии принадлежала Швеции в качестве Кексгольмского лена. В 1712 г., после присоединения этих земель к России, была образована Кексгольмская пров. (с 1775 уезд, с отделением Сердобольского у.) в составе С.-Петербургской губ. В 1744 г. Кексгольмская пров. вошла в состав Выборгской губ. (с 1783 одноименного наместничества, с 1896 снова губернии), в 1802 г. переименованной в Финляндскую губ., которая в 1811 г. стала Выборгской губ. Великого княжества Финляндского; при этом Кексгольмский у. был разделен на 3 уезда: Верхнекексгольмский, Среднекексгольмский и Южнокексгольмский. В сер. XIX в. на территории бывшей епархии существовали Кексгольмский, Кроноборгский, Сальмисский и Сердобольский уезды. В этот период в составе населения края стали преобладать лютеране. Во многом ради противодействия инославному влиянию 5 сент. 1859 г. было учреждено титулярное *Выборгское викариатство* С.-Петербургской епархии, 24 окт. 1892 г. преобразованное в самостоятельную *Финляндскую и Выборгскую епархию* (в 1913 в ней образовано *Сердобольское викариатство*). В 1921 г. в получившей независимость Финляндии эта епархия была реорганизована в Финляндскую автономную Православную Церковь в составе Московского (с 1923 К-польского) патриархата с 2 епархиями: Выборгской и Карельской. С присоединением Карельского перешейка и Сев. Приладожья к СССР (1940) территория бывшей епархии стала частью *Ленинградской епархии*; вплоть до 1989 г. власти оставили действующим только Никольский храм в Сортале. В 1990 г. прихо-

ды Карелии вошли в состав самостоятельной Петрозаводской и Олонецкой епархии (с 1996 *Петрозаводская и Карельская*). 19 июля 1962 г. было учреждено Выборгское викариатство, 12 марта 2013 г.— самостоятельная Выборгская и Приозёрская епархия в адм. границах Всеволожского, Выборгского и Приозёрского районов Ленинградской обл., название к-рой возрождает память о К. и О. е.

На территории К. и О. е. находятся старинные города Приозёрск и Сортале (до 1918 Сердоболь, впервые упом. в 1500). Согласно летописному источнику кон. XVI — нач. XVII в., в Кореле в 879 г. умер кн. *Рюрик*: «Лета 6387 (879) умре Рюрик в Кореле в войне; тамо и положен бысть в городе Кореле» (РНБ. Q.IV.88. Л. 767 об.). Поскольку Корельский у. был порубежной землей и находился на средоточии важных торговых путей, по к-рым проходила торговля с Сев. Европой, Швеция во всех войнах с Россией, начиная с крестового похода 1295 г., ставила своей целью овладение этой территорией и основным содержанием истории Корелы в течение 5 столетий было ее героическое противостояние иноверному врагу. В мирное время в крепостных казематах содержались важные узники: при шведах историк Арнольд Мессениус (1631–1645), в русский период «император под запретом» *Иоанн VI Антонович* (1762), 2 жены Е. И. Пугачёва и трое его детей от первого брака (1775–1833), 9 офицеров-декабристов, в т. ч. В. К. *Кюхельбекер* (1826–1828), петрашевец Р. А. Черносвитов (1849–1854) и др.

Кексгольм, оказавшись уездным городом Великого княжества Финляндского, оставался важным центром православного просвещения. В 1847 г. на средства казны здесь был возведен Рождество-Богородичный собор по проекту франц. архит. Л. Т. И. Висконти (не действовал в 1944–1991, с 2013 кафедральный). В 1892 г. на старинном кладбище фин. архитектор и прозаик Ю. Я. Аренберг построил храм Всех святых, или Андреевскую церковь,— по имени благотворительницы купеческой дочери Е. В. Андреевой (не действовал в 1944–1989, с 1990 подворье Валаамского монастыря). В 2007 г. архит. Е. А. Зюкин возвел ц. в честь Рождества Христова. В Сердоболе на средства

петербургских купцов братьев Г. П. и С. П. Елисеевых в 1873 г. архит. Н. П. Гребёнка построил Петропавловскую ц. (в 1947 вновь освящена как Никольская, не закрывалась в советский период).

Епископы: Сильвестр (1599–1613), Павел (1613–1616).

Монастыри. Действующие: ставропигиальный Валаамский (мужской, на Валаамском архипелаге Ладожского оз., основан ок. X в. или на рубеже XIV и XV вв., не действовал в 1581–1597, 1611–1715, 1940–1989), Коневский Рождество-Богородичный мужской (на о-ве Коневец в Ладожском оз., основан в 1393, не действовал в 1581–1597, ок. 1611–1715, 1940–1991).

Упраздненные: Троицкий Сенной (мужской, на о-ве Сенном (ныне Хейнясенмаа) в Ладожском оз., основан в 70–80-х гг. XV в., разорен в 1581, возобновлен ок. 1597, уничтожен ок. 1611), Воскресения Христова (мужской, в островной крепости-детинце в Кореле, упом. в 1500, 1568 и 1576/77, разорен в 1580, возобновлен ок. 1597, уничтожен в 1611–1619), вмч. Георгия (женский, в Кореле, упом. в 1500, 1568 и 1576/77, разорен в 1580, возобновлен ок. 1597, уничтожен в 1611–1619), св. Иоанна Предтечи (мужской, в Кореле, «на усть реки Узервы», упом. в 1500 и 1568, разорен в 1580, возобновлен ок. 1597, уничтожен в 1611–1619), св. Иоанна Предтечи (мужской, в Ивангороде, упом. в 1500 и 1576/77, разорен в 1612), свт. Николая Чудотворца (мужской, в Кореле, «на усть речки Федоровки», упом. в 1500, 1568 и 1576/77, разорен в 1580, возобновлен ок. 1597, уничтожен в 1611–1619), свт. Николая Чудотворца (мужской, в крепости в Орешке, упом. в 1500 и 1576/77, разорен в 1612), Преображения Господня (Спасский) (мужской, в крепости в Копорье, упом. в 1500 и 1576/77, разорен в 1612), Преображения Господня (мужской, в Яме, упом. в 1500 и 1576/77, разорен в 1612), Рождества Пресв. Богородицы (женский, на посаде в Копорье, упом. в 1500 и 1576/77, разорен в 1612), Рождества Пресв. Богородицы (мужской, в Орешке, «с Лопской стороны», упом. в 1500 и 1576/77, разорен в 1612), Св. Троицы, «строенье старца Герасима» (мужской, в Кореле, упом. в 1568, разорен в 1580, возобновлен ок. 1597, уничтожен в 1611–1619).





Ист.: Грамота царя Василия Иоанновича Шуйского, адресованная населению города Корелы и уезда, о сдаче города, 30 авг. 1609 г. // СГД. 1819. Ч. 2. № 191. С. 378; Грамота еп. Селивестра Корельского и Орешского, 22 мая 1707 г. // АЮ. 1838. № 385. С. 405; Записка о Царском дворе, церк. чиновачалии, придворных чинах, Приказах, войске, городах и проч. // АИ. 1841. Т. 2. № 355. С. 422; Переписная окладная книга по Новгороду Вотской пятины Корельского городка с уездом 7008 г. // ВОИДР. 1852. Кн. 12. С. 5–6, 33, 76, 117, 120, 143, 170, 179; Писцовая книга Водской пятины 1568 г. // История Карелии XVI–XVII вв. в документах. Петрозаводск; Йоенсуу, 1987. Т. 1. С. 55–58, 60, 64–67, 71–76, 78, 82, 106, 110–114, 131, 146–148, 165–169, 171; *Охотина-Линд Н. А.* Сказание о Валаамском монастыре: Исслед., текст, пер. с древнерус., коммент. СПб., 1996; *Видекинд Ю.* История шведско-московитской войны. М., 2000; Приходная книга Новгородского дома Св. Софии 1576/77 г.: («Книга записи Софийской пошлыны»). М.; СПб., 2011. Лит.: *Востоков А. Х.* Описание рус. и словенских рукописей Румянцевского музея. СПб., 1842. С. 786; *Чистович И. А.* История правосл. Церкви в Финляндии и Эстляндии, принадлежащих к С.-Петербургской епархии. СПб., 1856. С. 51–54; *Архангельский М. Ф., свящ.* История правосл. Церкви в пределах нынешней С.-Петербургской епархии. СПб., 1871; *Стров. Списки иерархов.* Стб. 151, 379, 731, 1051; *Н. Д. [Дурново Н. Н.]* Девяти-сотлетие русской иерархии, 988–1888: Епархии и архиереи. М., 1888. С. 2, 19, X, XIII, XIV; *он же.* Иерархия Всерос. Церкви от начала христианства в России и до наст. времени. М., 1892. Т. 1. С. 40, 81, 104; 1898. Т. 3. С. 332; *Здравомыслов К. Я.* Иерархи Новгородской епархии от древнейших времен до настоящего времени: Кр. биогр. очерки. Новгород, 1897. С. 36; *он же.* Сильвестр // РБС. Т. 18. С. 433; *Покровский И. М.* Рус. епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы: Опыт церк.-ист., стат. и геогр. исслед. Каз., 1897. Т. 1. С. 86–87; *Сергий (Тихомиров), архим.* Черты церковноприходского и монастырского быта в Писцовой книге Водской пятины 1500 г. в связи с общими условиями жизни. СПб., 1905. С. 90–95, 253–257, 291–292, 293, 298–299, 301–305, 308–310, 314–315, 434–446, 455–456; *Лялина М. А.* Очерки истории Финляндии от древнейших времен до начала XX ст. СПб., 1908. С. 274; *Самоквасов Д. Я.* Архивный материал: Новооткрытые док-ты поместно-вотчинных учреждений Моск. царства. М., 1909. Ч. 2. С. 375, 379, 383–385, 387; *Kotonen A.* Muutama sana Kakisalmessa olleista kreikkalaistolisista luostareista // Aamun Koitto. Joensuu, 1933. N 19. S. 152–154; *Шаскольский И. П.* Шведская интервенция в Карелии в нач. XVII в. Петрозаводск, 1950; *он же.* Памятники рус. архитектуры XIV–XVI вв. в г. Кореле // Культура и искусство Древней Руси: Сб. ст. в честь проф. М. К. Каргера. Л., 1967. С. 127–130; *Скрынников Р. Г.* Россия накануне «Смутного времени». М., 1980. С. 124–125, 198–199; *Макарий.* История РЦ. 1996. Кн. 6. С. 53, 112, 128, 291; *Киркин Х., Невалайнен П., Сихво Х.* История карельского народа / Пер. с фин.: Л. В. Суни. Петрозаводск, 1998. С. 99–100; *Дмитриев А. П.* Монастыри Корельского городка XV – нач. XVII в. по новгородским писцовым книгам 1500 и 1568 гг. и другим русским и шведским ист.-геогр. ис-

точникам // «Писцовые книги и др. ист.-геогр. источники XVI–XX вв.: Проблемы изучения мон-рей и монастырской культуры»: Тез. докл. Всерос. конф. Тихвин, 1999. С. 19–20; *он же.* История Корельской (Кексгольмской) епархии // Вуокса: Приозерский краевед. альм. СПб., 2000. Вып. 1. С. 91–136; *он же.* Первый карельский епископ // Православие в Карелии: Мат-лы 2-й междунар. науч. конф., посвящ. 775-летию крещения карелов. Петрозаводск, 2003. С. 77–88 (отд. изд., с доп.: Петрозаводск, 2004); *Петрова М. И., Петров И. В.* Православные карелы Кирьяжского погоста // Там же. С. 69–76; *Замятин Г. А.* Борьба за Корелу между Московским гос-вом и Швецией в кон. XVI – нач. XVII в. // *Он же.* Россия и Швеция в нач. XVII в.: Очерки полит. и воен. истории. СПб., 2008. С. 493–468; *Томенцев И. О.* Смутное время в России нач. XVII столетия: Движение Лжедмитрия II. М., 2008. С. 269–272, 330, 361, 489, 502, 511.

А. П. Дмитриев

КОРЕЛЬСКИЙ ВО ИМЯ СЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ ЧУДОТВОРЦА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, находился в юго-восточной части Двинской губы, в Никольском устье р. Сев. Двина (ныне г. Северодвинск Архангельской обл., территория ОАО «ПО «Севмаш»). Впервые К. м. упоминается в духовной грамоте («рукописании») новгородской боярыни Марфы. «На гробех детеи своих Онтон да Филикса» она поставила «храм святого Никола в Корельском», дав «в дом святого Николе куплю мужа своего Филипа». Первоначальные владения К. м. составили «на Лявле острове село, да в Конечных два села, и по Малокурью пожни и рыбны[e] ловища, а по церковной стороне и до Кудми, и вверх по Кудми и до озера, и в Неноксе место за сеннеком, и дворицо, и полянка» (Духовная Марфы. 1949. С. 186). Грамоту, сохранившуюся в подлиннике на пергамене (ГИМ ОПИ. Ф. 17. Оп. 2. Д. 27. Л. 2), датируют кон. XIV – нач. XV в. (*Шахматов.* 1903. Ч. 1. С. 5, 41–42; Ч. 2. С. 133–134; *Янин.* 1991. С. 298; *Юдин.* Новгородский род. 2003. С. 153–167). Грамота Марфы, вероятно, носит учредительный характер (ранее монастырь вряд ли мог существовать без церкви и земельных владений). В церковной историографии XIX–XX вв. было принято ошибочное отождествление Марфы, жены Филиппа, со знаменитой «посадницей» Марфой (2-я пол. XIV в.), вдовой посадника Исаака Андреевича Борецкого (впервые это отмечается в грамоте 2 февр. 1540 царя *Иоанна IV Васильевича* игум. К. м. Ефрему: АЮБДР. Т. 2.

№ 173. Стб. 550; затем такое понимание личности основательницы обители неоднократно фиксировалось в описях К. м. XVII в.).

Характерно, что Марфа завещала «дом святого Николы» своим родственникам: «...а приказываю дом святого Николы господину своему деверю Федору Григорьевичю и его детем, и Дементею (правильно: «Левонтею» – *Янин.* 1991. С. 298) Обакуновичю, и зятю своему Офромею Васильевичю». Следов., К. м. находился под патронатом боярской семьи. Марфа как «Охромеева теща» указана и в духовной Остафия Ананьинича 1398–1410 гг. (ГВНиП. № 110. С. 167; *Янин.* 1991. С. 298).

Реконструкция родственных связей Марфы, Антония и Феликса показывает, что последние были внуками новгородского боярина Григория Семеновича. Он известен как владлец Челмужского погоста в Обонежье по мировой грамоте 1375 г. (ГВНиП. № 284. С. 285; см.: *Янин.* 1991. С. 236–244; *Юдин.* Новгородский род. 2003). Григорий имел родственные связи с известным посадничьим родом Мишиничей-Онцифировичей; ему и его потомкам, видимо, принадлежали усадьбы «Е» и «Б» в Неревском конце Новгорода; вероятно, именно он имеется в виду как Григорий в берестяных грамотах 60–80-х гг. XIV в., обнаруженных в усадьбе «Е» Неревского раскопа (см.: *Юдин.* Новгородский род. 2003. С. 163). Сын Григория Семеновича Филипп Григорьев в кон. XIV в. (до 1397) приобрел Корельский наволоок и земли по Кудме и Малокурью (*Янин.* 1991. С. 297–298; ГВНиП. № 128. С. 185); именно эти владения Марфа после кончины своего мужа и 2 детей передала обители.

Род Григория Семеновича, как и другие представители неревского боярства, был связан с *Варлаамиевым Хутынским в честь Преображения Господня мон-рем.* Хутынский игум. Василий был духовным отцом Марфы, «послухом» (свидетелем) при составлении завещания боярыни, внук Григория Семеновича Андрей Савельевич пожаловал Хутынскому мон-рю при игум. Василии земли и угодья в Обонежье и в Заволожье (ГВНиП. № 127. С. 184–185; *Янин.* 1991. С. 242; *Юдин.* Новгородский род. 2003. С. 163). Благословение на создание К. м., учитывая время составления духовной





Марфы, мог дать архиеп. Новгородский *Иоанн (Стухин)* (1389–1415), бывш. игум. Хутынской обители.

Возможно, именно из Хутынского мон-ря по благословению игум. Василия, откликнувшегося на прошение Марфы, прибыли первые насельники К. м., в т. ч. и прп. *Евфимий Корельский*, к-рый, по «Книге, глаголемой Описание о российских святых» (известна в списках кон. XVII–XVIII в.), был «начальник (т. е. основатель. — М. П.) монастыря Корельскаго, иже бысть на Двине реце» (Описание о российских святых. С. 158). Впрочем, учитывая позднейший характер источника, имеются основания для сомнения, что он был реальным историческим лицом, а не был отождествлен с прп. *Евфимием* Архангелогородским. О Евфимии Корельском в «Описании...» говорится, что он был «архангельский чудотворец» (Там же); тем не менее установление имени Евфимия Архангелогородского после обретения его мощей могло быть следствием существования предания в сер. XVII в. о прп. Евфимии, основавшем свой мон-рь в Подвинье.

Согласно позднейшему преданию, отразившемуся в «Сказании о святых праведных Антонии и Феликсе Карельских» (ГИМ. Барс. № 101, XVIII в.), «Описанию о российских святых» (кон. XVII–XVIII в.) и иконописным подлинникам XVII–XVIII вв. (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 56), во время одного из торговых плаваний по Белому м. Антоний и Феликс потерпели кораблекрушение и утонули, их тела были выброшены на берег и погребены в устье Сев. Двины. Однако реальные обстоятельства кончины Антония и Феликса могли быть иными, учитывая известные по летописанию исторические обстоятельства, связанные с борьбой Вел. Новгорода и Вел. княжества Московского за Двинскую землю в кон. XIV — нач. XV в.

В 1398 г. по благословению архиеп. Иоанна состоялся поход новгородской рати в Подвинье (Заволочье), население которого годом ранее перешло под власть вел. кн. Московского *Василия I Димитриевича*, причем земельные владения новгородских бояр были конфискованы и поделены между двинскими воеводами-изменниками. Поход закончился для Новгорода успешно, и Подвинье вернулось в со-



Корельский
во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь.
Фотография. Нач. XX в.

став Новгородской земли (НПЛ. С. 389–393).

В 1401 г., в Петров день, двинские бояре и московская рать внезапно напали на Двинскую землю (взяли «на щит без вести»), нарушив крестоцелование (мирный договор с Новгородом 1398 г.); «крестиян повешали, а иных посекли, а животы их и товар поймали» (Там же. С. 396–397). Вполне вероятно, что среди павших или в 1398, или в 1401 г. были и молодые новгородские бояре и заволочские землевладельцы Антон и Феликс Филипповичи.

Среди взятых в 1401 г. в плен двинских посадников, представлявших Новгород, назван Есип (Иосиф) Филиппович, позднее освобожденный наряду с др. боярами новгородскими в ходе боя под Холмогорами. Впосл. он упоминается как один из новгородских воевод, ходивших на Выборг в 1411 г. (Там же. С. 403). Есип, несомненно, являлся родным братом Антония и Феликса (*Юдин*. Новгородский род. 2003. С. 155, 165). Погребены Антон и Феликс могли быть не на месте гибели, а в своей вотчине (это мог сделать тот же Есип после освобождения из плена) — по грамоте их отца Филиппа Григорьевича, владения в Подвинье он купил «одерень (навсегда, в полную собственность. — М. П.) себе и своим детям» — ГВНиП. № 128. С. 185. Есип (Есиф) Филиппов(ич) упоминается позднее также как послух в актах Чухченемского Никольского монастыря под Холмогорами, которые датируются сер. XV в. (Там же. № 157. С. 204; № 161. С. 206; № 168. С. 211; № 173. С. 214), а также в рядной грамоте с Емецкой слободой в Подвинье (Там же. № 191. С. 226). Вполне возможно, он же

указан в другой грамоте того же времени как «Есип инок схимник» того же Чухченемского монастыря, дающий обители земельный вклад, вероятно, в связи с постригом в старости; в грамоте упомянуты его дочери, внуки и зять (Там же. № 171. С. 213). Любопытно, что Есип не был назван Марфой среди попечителей К. м., который передавался брату Филиппа Григорьевича Федору, его детям и другим родственникам; по предположению В. Л. Янина, «не исключено, что умершие сыновья Марфы Антон и Феликс родились от второго брака Филиппа Григорьевича, а Марфа не была матерью Есифа Филипповича» (*Янин*. 1991. С. 242).

В 1418/19 г. К. м. наряду с Михаило-Архангельским монастырем и заволочскими погостами был разорен «мурманами» (норвежцами). 500 чел. приплыли «в бусах и в шнеках»; «3 церкви сожгли, а христиан черноризиць посекле» (НПЛ. С. 411–412). Вероятно, К. м. после этого долго, вплоть до эпохи новгородского архиепископства свт. *Макария* (1526–1542), не возобновлялся, поскольку на протяжении более чем 100 лет монастырь в источниках не упоминается. К XVI в., после присоединения Новгорода к Москве, обстоятельства основания обители, видимо, были забыты или о них по политическим причинам старались не вспоминать. На основе краткого упоминания об Антоне и о Феликсе в сохранившейся духовной Марфы после возобновления монастыря сложилась агиографическая легенда, имеющая черты, выдающие ее фольклорное происхождение.

М. В. Печников

XVI–XVII вв. Со времени основания К. м. входил в Новгородскую епархию. В 1571 г., когда Новгород и его архиепископ подверглись опале царя Иоанна IV, значительная часть Поморья (земли по рекам Вага и Сев. Двина, а также Каргополь) была передана в юрисдикцию Вологодских архиереев; в 1584 г. эти территории были включены в состав Митрополичьей (с 1589 Патриаршей) обл. В 1613–1617 гг., во время оккупации Новгорода шведами, население двинских волостей, Ваги и Каргополя платило церковную дань и венечный сбор Вологодским архиереям. В 1674 г. эти территории были вновь присоединены к Новгородской епархии. В марте





1682 г. «с соизволения» царя *Феодора Алексеевича* патриарх *Иоаким* учредил Холмогорскую архиепископию, в состав к-рой вошла сев.-вост. часть территории Новгородской митрополии.

До 1-й четв. XVI в. К. м. не был общежительным; он имел приход под началом выборного монастырского старосты, по подобию приходской церкви. Так, судная грамота от 20 июля 1534 г. упоминает старосту мон-ря Нестора Мосеева. Однако, когда в 1528 г. митр. Новгородский свт. Макарий, исполняя постановление Московского Собора 1503 г., начал вводить общежительный устав в мон-рях епархии, его распоряжение коснулось и К. м. С этого времени К. м. возглавлял настоятель — игумен. Судная грамота от 20 июля 1534 г. упоминает о приезде в обитель 1-го игум. Вассиана (Арх. СПб ИИ РАН. К. 174. Оп. 1. Д. 97; *Юдин*. «Поставила есми храм...». 2003. С. 64, 81–82).

Ранняя история К. м. связана с экспедициями англичан, стремившихся в сер. 50-х гг. XVI в. проложить сев.-вост. путь в Индию и Китай. В авг. 1553 г. корабль «Edward Bonaventure» («Эдуард Благое Предприятие») под командованием Ричарда Ченслора вошел в Двинскую губу Белого м., о чем писал историограф экспедиции К. Адамс: «Богу угодно было привести их в большой залив длиной в сто миль или больше. Они вошли в него и бросили якорь, далеко зайдя вглубь. Оглядываясь вокруг и ища пути, они заметили вдалеке рыбацью лодку. Капитан Ченслор с несколькими людьми отправился к ней, чтоб завязать сношения с бывшими в ней рыбаками и узнать от них, какая здесь страна, какой народ и какой их образ жизни» (Английские путешественники. 1938. С. 53). Это и все последующие события были зафиксированы в Двинской летописи: «В лето 7061-м... августа в 24 день прииде корабль по морю на усть Двины реки, и обослався, приехали на Колмогоры в малых судах, и нарекса послом от аглинского короля Едварта, приидох к великому князю. И приказшики царя и великого князя, земские судьи Филипп Родионов да Иван Макаров с товарищи, обослався к царю и великому князю о немецких гостех, и введоша корабль на зимование в Унскую губу лета 7062-е октября месяца. Посол

же, имянем Рыцарт, а с ним гости приидоша, и поехал посол Рыцарт царю и великому князю бити челом ноября в 23 день, чтоб их царь князь великий пожаловал, велел бы им ходить во свое царство с торгом. И царь и великий князь посла королевского Аглинские земли пожаловал, велел им ходить с торгом безопасно и дома им велел ставить и покупать» (ПСРЛ. Т. 33. С. 150). Зимой 1553/54 г. Ченслор находился в Москве, а его корабль стоял в Унской губе. В марте 1554 г. Ченслор с сопровождавшими лицами отправился из Москвы в Англию, увозя с собой грамоту царя Иоанна IV кор. Эдуарду VI о дозволении английским купцам вести свободную торговлю с Московским гос-вом (Там же). 6 февр. 1555 г. хартия английской королевы Марии положила начало образованию «Московской компании» («Moscovy company»), получившей исключительное право торговли с Россией (Английские путешественники. 1938. С. 14).

Согласно Двинской летописи, с лета 1555 г. через «порт святого Николая» началась активная торговля (ПСРЛ. Т. 33. С. 150). В монастырских документах сохранилась запись о контакте монахов с иностранцами летом 1556 г.: «Взял у немец два рубли от трех мшаников, сало ставил... Немцы возили сало з берегу во мшаник на двоих лошадах, на монастырских, взял найму на четыре дни шеснатцать алтын» (Арх. СПб ИИ РАН. К. 115. Оп. 1. Д. 934. Л. 20; *Юдин*. «Поставила есми храм...». 2003. С. 67, 82). Так было положено начало торговым отношениям между Зап. Европой и Россией, а порт у стен К. м. стал первым и на несколько десятилетий (до основания в 1584 портового г. Архангельска) единственным морским портом Русского государства (ПСРЛ. Т. 33. С. 150).

Важные сведения о К. м. оставил посол англ. кор. Елизаветы I Томас Рандолф, побывавший в 1568–1569 гг. в России с дипломатической миссией. 23 июля 1568 г. посольство высадилось на берег в «порту св. Николая». Рандолф упоминает в записках «монастырь, в котором около 20 монахов... монахи одеты, как и наши прежние, в черные капоры; их церковь красива... Дома их низки, с маленькими комнатками. Живут монахи отдельно, едят вместе... писать умеют... в церкви торжественны, мо-

лятся долго. При первом моем приходе настоятель подарил мне 2 больших ржаных хлеба, рыб: свежей, соленой, морской и речной, живаго черного барана с белой мордой, это для того, чтобы радушнее встретить меня; затем, пригласив меня торжественно посетить их жилища, они простились с нами. Городка или жилищ около монастыря св. Николая нет, только 4 дома, да здание, построенное Английской компанией для собственных нужд» (Рандолф. 1884).

Жалованной грамотой 1542 г. царь Иоанн IV, после жалоб игум. Ефрема, что «на монастырскихъ крестьянъ ябедники и поклепцы клепятъ и продажи имъ съ наместничьими людьми чинят великие и от того деи те крестьяне из тех деревень (в Кехте, Неноксе и др.— *Авт.*) бежат розно, да и дворникомъ деи в тех монастырскихъ дворехъ прожити немочно», освободил земли монастыря в Низовской луке, Княже-островской луке и Кехте «от кормов и суда» двинских наместников и волостелей (кроме дел об уголовных преступлениях). Игумен и братия подчинялись суду вел. князя или его казначея. Одновременно иноки были освобождены от суда Новгородского архиепископа «опричь духовного дела», посланцы архиепископа — десятильники — не могли въезжать в монастырь, а пошлины в архиепископскую казну должны были вносить двинскому сотскому. Так над К. м. был установлен великокняжеский патронат. Грамота освобождала от уплаты пошлин 70 возов, которые отправляли в Вологду с солью или рыбой, возвращались они с купленным для мон-ря «запасом».

Развитие рыбного хозяйства и солеварения было острой необходимостью для К. м., не имевшего пахотных угодий. В 1545 г. игум. Ефрем получил право на неосвоенных землях («болота и лес дичь из стари») устроить соляные варницы, которые были освобождены от налогов на 10 лет, а также право рубить лес на реках Сюзьме и Ижме. Об успехах в солеварении свидетельствует грамота царя Иоанна IV Васильевича, выданная в дек. 1547 г. По ней К. м. был освобожден от уплаты пошлин на провоз 4 тыс. пудов соли в Вологду и на закупленный после продажи соли монастырский «запас». В 1551 г. состоялся пересмотр





жалованных грамот, когда привилегии мн. обителей были сокращены, но грамота 1547 г. подтверждена. В целом царская власть оказывала поддержку сев. обители, существовавшей в непростых условиях. В XVI–XVII вв. К. м. получил ок. 100 царских грамот с разрешением беспощинного ввоза и продажи соли. Мон-рь имел собственные суда и подворья в Москве, Холмогорах, Вологде, Вел. Устюге, Архангельске.

Грамота от 17 мая 1551 г. свидетельствует о материальном состоянии К. м., находившегося на далекой окраине в неблагоприятных климатических условиях («в том монастыре полтретьятцать братов и со строителем, а пашенка деи у того монастыря невелика и прокормится им не чем»), и о пожаре, случившемся ок. 1547 г. (АИ. Т. 1. № 156. С. 280–281). В отписи К. м. от 1 окт. 1551 г. строителю старцу Кириаку впервые упоминается помимо холодной Никольской ц. еще и теплая ц. в честь Успения Пресв. Богородицы (Опись. 1841. С. 284). Возможно, строитель Кириак, постриженник *Корнилиева Комельского в честь Введения во храм Пресв. Богородицы мон-ря*, был назначен в К. м. для восстановления его после пожара. О положении мон-ря в сер. XVI в. свидетельствует сотная из писцовых книг 1552–1553 гг. (Сб. грамот. 1922. № 138), в которой упомянуто о сильном запустении монастырских владений. По сотной выписи из писцовых книг от 2 марта 1554 г., во владениях К. м. насчитывалось 12 деревень, мн. дворы были пусты.

В хозяйстве К. м., как и др. сев. монастырей, важную роль играли промыслы, в частности солеварение (Там же. № 139, 141, 155). В 1578 г. царь Иоанн IV Грозный дал обители грамоту на соленые варницы в Нёноксе, Уне, Варзуге и Солзе, на рыбные ловли в р. Малокурье, во всех ее притоках и в Кудьмозерской тоне.

Во 2-й пол. XVI в. владения К. м. увеличились за счет вкладов и покупок. По сотной выписи 1587–1588 гг., во владениях монастыря насчитывалось 20 деревень, в них 52 двора крестьянских и 5 дворов бобыльских. К. м. прилагал усилия к расширению рыбных угодий. Обители принадлежали рыбные ловли и на р. Двине, и «по морскому берегу до Онежского рубежа». Мон-рь

принимал все меры, чтобы приобрести доли и во владениях варницями в таких центрах солеварения, как Уна и Нёнокса. Попытался устроить варницы «на Терской стороне на Варзуге реке».

Расширение земельных владений создавало определенные проблемы. На новые приобретения действия жалованных грамот не распространялись, и их облагали пошлинами, взимавшимися с черносозных волостей. Эти трудности были устранены жалованной грамотой царя Иоанна IV 1578 г. Как было отмечено в сотной 1587–1588 гг., «без государева указу к монастырю черных деревень... и всяких угодий не принимати и в заклад не имати». К этому времени в монастыре проживало 52 старца.

Гос. власть создавала благоприятные условия для монастырской торговли солью и рыбой. Грамоту Иоанна IV об освобождении от уплаты проезжих пошлин монастырской соли и монастырского «запаса» подтверждали цари Феодор Иоаннович, Борис Годунов, Лжедмитрий I. В февр. 1607 г. царь *Василий Иоаннович Шуйский* выдал грамоту «о пропуске монастырского дощаника с солью к Вологде» и «о пропуске монастырского насада с 4000 пудами соли беспощинно». Но освобождения от налогов владения К. м. не получили; мон-рю было предоставлено право самому собирать налоги и передавать в Москве, а не местным властям. В условиях начинавшейся Смуты К. м. получил право разыскивать и возвращать на свои земли беглых крестьян. Согласно грамоте 1607 г., монахи кормились только своим трудом — рыбной ловлей (АИ. Т. 2. № 77. С. 105).

13 дек. 1613 г. польско-литов. отряды разорили К. м. и монастырские вотчины, сожгли кельи и конюшенный двор, 70 лошадей увели, 14 старцев и 11 мирян «посекли» (РНБ. Погод. № 1563. Л. 105; *Юдин*. «Поставила есми храм...». 2003. С. 70, 84). Дополняет эти сведения грамота 29 апр. 1615 г. царя *Михаила Феодоровича*: «...монастырь и монастырские промыслы и вотчину воевали и разорили до основания, и казну монастырскую взяли, и хлеб конми стравили, и животину рогатую поббили, а лошади монастырские все с собою поимали, и старцов, и слуг, и крестьян многих поббили, а иных жгли и мучили, и в монастыре кельи,

и за монастырем двор, и в вотчине тринацать дворов крестьянских с животиною и со всем животом сожгли» (ААЭ. Т. 3. № 69; *Юдин*. «Поставила есми храм...». 2003. С. 69–70, 84). Вскоре обитель была восстановлена.

Прежние права, предоставленные К. м., были определены по окончании Смуты грамотами царя Михаила Феодоровича 1621 и 1623 гг. Мон-рь должен был уплачивать в Москве в Нижегородскую четверть главные гос. налоги — «ямские деньги и стрелецкие хлебные запасы». В грамоте отмечалось, что К. м. отправляет судно в Вологду с 4 тыс. пудов соли и рыбу в Вологду, в Каргополь — 10 возов зимой и 10 возов летом. Возы и судно освобождались от уплаты пошлин, можно было беспощинно закупать для К. м. «запас» на 600 р. Грамота была подтверждена в 1680 и 1683 гг. царями Иоанном и Петром Алексеевичами.

По переписной книге 1678 г., за К. м. в Двинском у. числилось 50 крестьянских (181 чел.) и 6 монастырских дворов (РГАДА. Ф. 1209. Д. 15051. Л. 709–715 об.), в 1685 г. в Двинском у. обитель владела уже 78 крестьянскими, 8 бобыльскими и 9 монастырскими дворами (Арх. СПб ИИ РАН. К. 115. Д. 995. Л. 104–114, 128–142).

XVIII в. В 1709 г., при архиеп. Холмогорском *Рафаиле (Краснопольском)*, по благословению местоблюстителя Патриаршего престола митр. Рязанского и Муромского *Стефана (Яворского)* в К. м. была учреждена архимандрия «ради поможения его архиерейству в церковном священнослужении и ради почести святого места». 9 мая 1709 г. игум. Варсонофий был возведен в сан архимандрита.

С 1-й пол. XVII в. в К. м. ссылали различных людей «на покаяние» (см., напр.: АИ. Т. 3. № 177). В 1653 г. по указу патриарха Московского и всея Руси *Никона* в мон-ре содержались монах *Соловецкого в честь Преображения Господня мон-ря* Герасим Фирсов и «безместный старец» Иона, а с 70-х гг. XVII в., после *Соловецкого восстания* 1667–1676 гг., — 12 мятежных старцев. В 1725–1726 гг. здесь находился в заключении 1-й настоятель с.-петербургской *Александро-Невской в честь Св. Троицы лавры* архиеп. Новгородский и Великолуцкий *Феодосий (Яновский)*, сначала обвиненный в том,





что «произносил слова непристойных и укорительных на высочайшую честь Его Императорского Величества и ея величества государыни императрицы», затем — «в великих церковных противных поступках» (ПСЗ. Т. 7. № 4717. С. 473). Архиепископ был доставлен под конвоем в К. м. 21 июня 1725 г. и заточен «в одной из келий», видимо под Успенской ц. С разрешения Тайной канцелярии архим. Порфирий назначил ему в духовники иером. Иова, которому были даны соответствующие инструкции. Исповедавшись, архиеп. Феодосий причастился в церкви в епитрахили с поручами, сказав: «Чин архиерейский с меня не снят, а только я отрешен от епископии», и просил впредь не лишать его исповеди. 11 сент. 1725 г. архиеп. Холмогорскому *Варнаве (Волатковскому)* был отправлен указ Синода о снятии с «Федоса» архиерейского и иерейского сана (Там же. № 4788. С. 543) и о содержании его в монастырской тюрьме «до самой смерти, пищу ему давать хлеб да воду, и никуда его ни до церкви не допускать и к нему никого не допускать, разве единого духовника, да и то ежели крайняя к смерти позовет». За исполнением этого наказания следил лейб-гвардии капитан-лейтенант гр. П. И. Мусин-Пушкин. В янв. 1726 г. больного мон. Феодосия на руках перенесли в специально приготовленную тюремную келью, т. к. он уже не мог ходить. С 3 февр. узник не откликался на зов караульного и не принимал передаваемую через окно пищу. 5 февр. тюремную келью вскрыли: заключенный был мертв. 12 марта его останки были привезены в *Кириллов Белозерский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь*, где и погребены. В 1727 г. в К. м. были сосланы насельник Мигулинского Троицкого мон-ря бывш. иером. Серапион, а также иеродиак. Макарий (ОДДС. Т. 5. № 359; Т. 6. № 195).

В 1739 г. указом еп. Архангелогородского Саввы (Шпаковского) насельник К. м. иером. Серапион был переведен служить на новопостроенный в Архангельске корабль, а ок. 1741 г. иеромонахи Сильвестр (Барутович), Паисий (Веркольский) и Рафаил (Красногорский) — на военные суда Архангельска (Там же. Т. 19. № 232; Т. 21. № 255).

При настоятеле (1763–1767) архим. Антонии (Волотовском) в К. м. был заключен митр. Ростовский

и Ярославский сщмч. *Арсений (Матвеевич)*, наиболее активно выступавший против секуляризационной реформы. 12 апр. 1763 г. митр. Арсений был лишен Синодом архиерейского и иерейского сана, а 15 апр. имп. Екатерина II подписала указ о его ссылке в К. м. «под крепкое содержание». Повелевалось «настоятелю крепкое и неусыпное над ним иметь смотрение», чтоб он «ни под каким видом писмянно и словесно никого развращать, и о своем преступничестве инако разглашать и толковать, и тем слабым и простым людей в поколебание и соблазнавание о себе приводить, отнюдь не мог, и для того пера, чернил и бумаги ему не давать, и... одного ундер-офицера и четырех человек солдат, для всегдашняго караула к нему приставить... а и в церковь для слушания Литургии и протчаго пения, также и по монастырю ходить, за караулом ему позволять». Для надзора за ним в К. м. был послан унтер-офицер Ф. Маврин. 13 мая сщмч. Арсений был доставлен в обитель, содержался в келье (4 кв. саж.) под Успенской ц. (в 1887 здесь устроили ц. в честь Боголюбской иконы Божией Матери).

В заключении митр. Арсений пользовался большей свободой, чем позволял указ. Как видно из документов возникшего через 4 года нового дела, настоятель архим. Антоний (Волотовский) и начальник караула подпрапорщик С. Алексеевский «Арсения содержали во всем в противности данного из Святейшего Синода указа... и разные важные непристойные разговоры от Арсения слыша не доносили... привечали его не как простого монаха; называли оба Арсения преосвященным, целовали у него руку» (*Лизунов*. 2003. С. 153–155). Когда в сент. 1767 г. началось новое дело против митр. Арсения, насельники К. м. также привлекались к участию в нем: и как доносители, и как обвиняемые. Дело митр. Арсения вел архангельский губернский прокурор В. В. Нарышкин, к-рый в ночь на 8 сент. прибыл с обыском в обитель. Были арестованы и доставлены в губ. канцелярию митр. Арсений и неск. насельников. Указом от 20 дек. 1767 г. сщмч. Арсений был лишен монашеского чина и сослан в Ревель (ныне Таллин). Антоний был лишен «архимандрического достоинства» и отправлен в архангель-

ский Михайлов мон-рь; были наказаны и др. насельники.

В 1741 г. в К. м. проживали архимандрит и 27 монашествующих, мон-рь владел ок. 600 крестьянами. В 1764 г. в результате секуляризационной реформы К. м. был отнесен к 3-му классу, в списке третьеклассных обителей числится под № 79. К. м. выделялось из казны в год 806 р. 30 к., в т. ч. на ремонт храмов и на ризницу 200 р., на церковные нужды и на просфоры — 40 р.; возглавлять мон-рь должен был игумен, которому полагалось жалованье 150 р., казначею — 22 р., 4-м иеромонахам и 2-м иеродиаконам — по 13 р. каждому; всего же должен был быть 21 насельник, включая игумена (ПСЗ. Т. 44. Ч. 2. Отд. 3. С. 29, 35).

В 1801–1804 гг. К. м. возглавлял игум. *Феофил (Татарский)*; в посл. ректор Архангельской ДС, с 1819 епископ Оренбургский и Уфимский), в 1817–1821 гг. — игум. *Анастасий (Ключарёв)*; с 1820 архимандрит, с 1834 епископ Старорусский, викарий Новгородской епархии), в февр.—марте 1821 г. — игум. *Игнатий (Семёнов)*; с 1828 епископ Старорусский, викарий Новгородской епархии). Указом Синода от 24 мая 1848 г. мон-рь «для поддержания в нем порядка и хозяйства» был передан в управление Архангельским архиереям; обителью руководил наместник.

К 1897 г. в К. м. проживали 6 иеромонахов, заштатный священник, 3 иеродиакона и 13 послушников. Ежегодное штатное жалованье К. м. составляло 669 р. 9 к.; помимо этой суммы в 1897 г. благотворители пожертвовали 4279 р. 15 к., а также 400 р. билетами. К. м. владел сенокосным участком в 23 дес. 1264 кв. саж. удобной земли и 10 дес. 1376 кв. саж. неудобной земли на о-ве Шатун, к-рый братия сдавала в аренду за 186 р. в год; сенокосным участком, именуемым «Звенье» (4 дес. 2019 кв. саж.), рядом с обителью, который братия также сдавала в аренду за 125 р. в год; участком смешанного дровяного леса (150 дес.); участком земли (471 дес. 780 кв. саж.) в Кудьмозерской казенной даче; рыболовными тонями у берегов Белого м., ежегодная арендная плата с которых составляла 125 р. Обитель имела подворье в Архангельске. 13 февр. 1889 г. был основан Ново-земельский во имя свт. Николая Чу-



дотворца муж. скит на о-ве Нов. Земля в становище «Малые Кармакулы». В скиту находились Никольский храм (освящен 18–19 сент. 1888), церковная школа для детей самоедов. В 1922 г. скит был закрыт.

Деревянные постройки. Первый монастырский храм во имя свт. Николая Чудотворца был поставлен в нач. XV в., как следует из грамо-



Корельский во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь. Фотография. 1905 г.

ты новгородской боярыни Марфы (ГИМ ОПИ. Ф. 17. Оп. 2. Д. 27. Л. 2). Из расходных книг строителя старца Кириака за 1551–1559 гг. известно, что в этот период была покрыта тесом кровля церкви, построена паперть (*Юдин. «Поставила есми храм...»*. 2003. С. 65, 82). 31 мая 1571 г. Никольская ц. была разрушена во время бури. Отмечалась необычная высота храма: 30 саж. Новый храм, освященный в нояб. 1576 г., строила артель из 20 плотников, собранных из разных мест Н. Подвинья и Беломорья; подрядчиками были церковные мастера братья Терентий и Петр Васильевы. Архитектурно новая церковь, по-видимому, в основных чертах повторяла разрушенную и представляла собой крытый лемехом шатровый храм на восьмерике. Бревна для сруба доставляли по Двине от Емцы. Всего в К. м. было привезено 2600 бревен и 60 «больших дерев» редкой, 9-саженной длины (*Мильчик. 2007. С. 392–394*). В авг. 1576 г. Иоанн IV пожаловал в Никольский храм 6 оловянных блюдов, потир, лжицу, «копейцу, и звезду, да атласу золотого три аршина, да покровцы на сосуды и воздух атласные шолковые черныя, да три аршина дороги, да пять аршин тафты, да четыре золотника шолку», в сент. 1576 г. жертвователи передали братии 11 р. 20 алтын 5 московок (*Юдин. «Поставила есми храм...»*. 2003. С. 69,

83). К 50-м гг. XVII в. Никольская ц. обветшала. Когда в кон. XVII в. на новом месте был возведен каменный Никольский собор, деревянный храм был разобран.

Теплая ц. в честь Успения Пресв. Богородицы впервые упоминается в отписи мон-ря от 1 окт. 1551 г. строителю старцу Кириаку. В храме имелись «деисус на красках», 7 икон «четырех пядей», икона «Успение Пресв. Богородицы» «на красках, венцы на золоте, пяти пядей», царские двери «на красках со святители» (Опись. 1841. С. 284).

В 1551–1559 гг. кровлю храма покрыли тесом. К сер. XVII в. Успенская ц. обветшала, в 1664–1667 гг. на ее месте построили одноименный каменный храм.

Согласно монастырской описи, составленной 6 июля 1601 г., в К. м. имелись деревянные Никольский храм, Успенская ц. с трапезой и келарской, колокольница, «часовая палатка», 11 келий, поваренная келья, келья «дьячяя», хлебня, «швалня», сушильня, погреба, амбары, ледник с сушилом. Мон-рь окружала деревянная ограда «взаплот» с 2 воротами, за к-рой находились поварня, квасная, гостиный, воловый и конюшенный дворы, овин, кузница, а на берегу — 2 кельи и сарай для лодок. В обители проживали игум. Парфений, бывш. игум. Варлаам, 50 старцев, а также прислуживали 23 чел. (*Макарий (Миролюбов). 1879. С. 35–41, 48–49*).

В 1646 г. на вост. въездных воротах была построена деревянная ц. в честь Богоявления (впосл. в честь Входа Господня в Иерусалим). В апр. 1646 г. монастырский казначей старец Митрофан «купил в церковь Богоявленскую сосуды служащие оловянные у попа Ярофея», а летом храм был освящен. «Верх у тое церкви палаткою на четыре ската, об одной главе» (*Юдин. «Поставила есми храм...»*. 2003. С. 70, 84). Изменение общего композиционного плана К. м. в результате строительства каменного комплекса в кон. XVII в. привело к необходимости переноса

св. ворот с надвратной Богоявленской ц. с вост. стороны обители на западную. С июля 1690 г. работы выполняла артель плотников Княжостровской вол. Двинского у. Филиппа Кулакова. Окончательный расчет с плотниками был произведен 28 июня 1691 г. (ГААО. Ф. 60. Оп. 1. Д. 60). Обновленный холодный храм был освящен в честь Входа Господня в Иерусалим. Сохранилось описание церкви 1834 г.: «...вышиною до креста 8 сажен 2 аршина, в длину с олтарем и папертью 5 сажен, и в ширину 4 сажени 1 аршин, об одной главе, которая покрыта деревянною чешуею; на оной крест деревянный, осмиконечный, выкрашен желтою краскою; крышка деревянная, тесовая, как на церкви, так и на олтаре на четыре шатра; на паперти тесовая же, с зубцами, ветхая». С внешней стороны стены храма были обшиты тесом и выкрашены желтой масляной краской. При церкви имелась рубленая паперть, под к-рой располагалось 2 амбара (ГААО. Ф. 29. Оп. 31. Д. 301. 1834 г. Л. 6 об.— 7). К 1864 г. обветшавшая церковь по ходатайству крестьян была перевезена в Б. Кудьму (в 15 км от



Надвратная башня мон-ря. XVII в. Фотография. 2013 г. (МГОМЗ «Коломенское»)

совр. Северодвинска) и освящена в 1866 г. во имя свт. Николая Чудотворца, в XX в. разобрана.

Больничная ц. в честь Сретения Господня с приделом преподобных Зосимы и Савватия Соловецких, поставленная над захоронением праведных Антония и Феликса, была последним деревянным храмом обители. После строительства на новом месте каменного Никольского собора над гробницей святых была поставлена часовня. В 1719 г. по благословению архиеп. Холмогорского



Варнавы (Волатковского) архим. Порфирием «для болничной братии на месте часовенном» над гробами святых Антония и Феликса возвели новую, теплую церковь. В пожаре 1731 г. Сретенская ц. с больничной кельей сгорела, в 1735–1738 гг. по благословению архиеп. Архангелогородского и Холмогорского Германа (Концевича) восстановлена и 24 июля 1740 г. архим. Павлом освящена. 30 сент. того же года освящен придел преподобных Зосимы и Савватия Соловецких. Сретенская ц. вторично сгорела, по-видимому, 26 мая 1798 г., когда «от молнии произошел пожар, истребивший как церкви, так и прочия здания в монастыре» (*Макарий (Миролюбов)*. 1879. С. 13). Вместо нее в 1860 г. была построена каменная часовня.

В расходных книгах строителя старца Кириака за 1551–1559 гг. упоминается о ремонте (или строительстве) колокольни (Арх. СПб ИИ РАН. К. 115. Оп. 1. Д. 935; *Юдин*. «Поставила есми храм...». 2003. С. 65, 82). В 1588 г. мастером Петром и плотником Яковом Корелянином была срублена новая колокольня, «о девяти столбах с верхом». По описи 1601 г., на колокольне были повешены «колокол большой, да три средних, да два малых» и укреплены «часы железные боевые с получасием и указным колесом» (*Макарий (Миролюбов)*. 1879. С. 41; *Мильчик*. 2007. С. 395, 413, 414).

Ограда впервые упоминается в расходной книге строителя старца Кириака 1551 г. (Арх. СПб ИИ РАН. К. 115. Оп. 1. Д. 935. Л. 63 об.). Из расходной книги и из описи 1601 г. следует, что К. м. был обнесен оградой «взаплот» с 2 воротами. Главные св. ворота находились с вост. стороны, напротив пристани. В нач. 40-х гг. XVII в. ограду перестроили и она стала тыновой, «стоячей». В 1691–1692 гг., при игум. Василиске, по завершении переноса св. ворот с надвратным Богоявленским храмом с вост. стороны обители на западную перестроили и ограду. Опись 1834 г. сохранила подробное описание 4-угольной рубленой из круглых бревен ограды: «...окружности 308 сажен, в высоту 2 сажени 3 четверти». В ограде имелось четверо ворот (в т. ч. святые: восточные и западные) и 6 башен. Седьмая располагалась с вост. стороны над св. воротами («с низу четверуголь-

ная, а выше крыши оградной осмиугольная, на ней шатер») (ГААО. Ф. 29. Оп. 31. Д. 301. Л. 7–8), это единственное сохранившееся деревянное строение К. м., ныне находится в МГОМЗ «Коломенское».

Каменные постройки. При игум. Косме началась подготовка к каменному строительству в обители. Кирпич изготавливали на монастырских заводах, в 60 верстах вверх по Сев. Двине. Подряд на производство кирпича был заключен с мастером Степаном Михайловым. Только с сент. 1663 по авг. 1664 г. «зделано кирпичу и обожжено 71 тысяча 700, ряда цены с тысячи по рублю по тринадцати алтын по две денги да необожженого кирпичу зделано 71 тысяча 300, ряда цены с тысячи по рублю по шти алтын по четыре денги», а 20 авг. 1664 г. «новому подрядчику Степану Михайлову, галечанину, во сто тысяч, ряда с тысячи по сороку алтын, на красне обжечь, наперед задатку дано десять рублей, взята запись» (*Юдин*. «Поставила есми храм...». 2003. С. 71, 84).

Однопрестольная Успенская ц. с примыкающей к ней одностолп-

и 1834 гг. перестроена в одноглавую (ГААО. Ф. 29. Оп. 31. Д. 301. Л. 2 об.— 3; Ф. 191. Оп. 2. Д. 494. Л. 18 об.), между 1891 и 1903 гг. вновь стала 5-главой (Там же. Ф. 29. Оп. 31. Д. 1503. Л. 24; Ф. 191. Оп. 4. Д. 210. Л. 1 об.). Согласно описанию 1910 г., каменный 5-главый Успенский храм, покрытый железом, окрашенным зеленой масляной краской, был в длину 19 саж., в ширину 10 саж., высота до верха карниза — 7 саж.; имелось 23 больших окна и 4 малых (на главках). Храм отапливался 2 печами. К трапезной примыкали комнаты (РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 23. Л. 69–70). После 1920 г. купола и барабаны Успенской ц. были утрачены.

В 1887 г. под Успенским храмом с сев. стороны в келье, где в 1763–1767 гг. пребывал в заключении митр. Ростовский Арсений (Матвеевич), архиеп. Архангельский и Холмогорский *Нафанаил (Соборов)* устроил ц. в честь Боголюбской иконы Божией Матери. По описанию 1891 г., стены и свод были окрашены мелом, имелось маленькое окно с железной решеткой. Для входа в церковь с наружной стороны была устроена деревянная лестница в 7 ступеней.

Церковь
Успения Пресв. Богородицы.
1664–1667 гг.
Фотография.
2007 г.



В притворе на стене висели 2 поясных портрета сщмч. Арсения: в полушубке и в архиерей-

ском облачении. Здесь же находилась деревянная колода с железным кольцом, к к-рой, по преданию, был прикован митрополит (ГААО. Ф. 29. Оп. 31. Д. 1503. Л. 35–35 об.). Двухпрестольный холодный Никольский собор был заложен 3 июня 1670 г. на новом месте (на расстоянии ок. 75 м к юго-западу от прежнего, деревянного храма) и освящен, по одним сведениям, 9 сент. 1673 г., по другим — не ранее сер. 1677 г. (ГААО. Ф. 29. Оп. 31. Д. 301. Л. 1, 31; Д. 1503. Л. 4–4 об.; *Макарий (Миролюбов)*. 1879. С. 4; *Григорьевский*. 1898. С. 30; *Он же*. 1902. С. 308; *Юдин*. «Поставила есми храм...». 2003. С. 72). Собор отличался размерами и архитектурной

ной трапезной палатой — 1-е каменное здание обители — была заложена 29 мая 1664 г., а освящена 10 нояб. 1667 г. В нояб. 1734 г. в результате «ветренной чрезмерной от севера морской бури», к-рая длилась 2 суток, пострадали монастырские постройки, в т. ч. Успенская ц., с к-рой снесло кровлю (*Григорьевский*. 1898. С. 15–16). В описи 1834 г. приводятся размеры храма: «...мерю с олтарем, трапезою и прежней келарской» в длину — ок. 17 саж. 2 аршина, в ширину — ок. 5 саж. 2 аршина; трапеза с папертью — ок. 9 саж. 2 аршина; «в высоту церковь до кровли» — ок. 7 саж.; трапеза с келарской — ок. 3 саж. Изначально церковь была 5-главой, между 1819



монументальностью. По плану монастыря XIX в. (ГААО. Ф. 191. Оп. 4. Д. 224) его длина составляла 28 м (вместе с зап. крыльцом — 41 м), ширина — 25 м, высота до крыши — более 19 м, до верха центрального барабана — более 28 м. Четырехстолпный собор с размерами храмовой части 13 м (длина до ал-



Собор
во имя свт. Николая
Чудотворца.
Фотография
акад. В. В. Сулова.
1886 г.

таря), 15 м (ширина) и 12 м (высота до верха сводов) завершался 5 деревянными, крытыми лемехом главами на световых барабанах. Здание, построенное на болотистом грунте, опиралось на свайный фундамент, который состоял из установленных вплотную друг к другу длинных бревен, замурованных в водонепроницаемый глиняный панцирь (Шмигельский. 1998. С. 79–80). К сев. и зап. фасадам примыкали просторные светлые паперти-галереи. На галереи вели широкие крытые крыльца-всходы «о трех помостах», поставленные по центральным осям собора. В юж. апсиде 3-частного алтаря был устроен придел во имя апостолов Петра и Павла. К 1880 г. в соборе стоял 5-ярусный резной позолоченный иконостас, в к-ром находилась чтимая икона свт. Николая Чудотворца.

После 1920 г. внутренний объем собора был разделен на 2 этажа, боковые барабаны разобраны. К кон. июля 2004 г. все перегородки были убраны, в 2007 г. восстановлены барабаны, к кон. 2009 г. возведены купола. В 2009 г. работниками ОАО ПО «Севмаш» была выполнена исследовательско-конструкторская работа по выявлению облика иконостаса собора и по результатам архивных исследований разработан проект нового иконостаса, который в максимально возможной степени должен повторять утраченный (Андрущенко, Пакулин, Козич. 2010).

Одновременно с Успенской ц. с ее зап. стороны была построена камен-

ная колокольня, впервые упомянутая в отписи игум. Тихону от 22 дек. 1674 г. (ГААО. Ф. 191. Оп. 1. Д. 655. Л. 17). Согласно описанию 1894 г., колокольня стояла «в одной связи» с Успенской ц., «в высоту до звону 7 сажен 1 аршин, а от звону до креста 7 сажен, об одной главе [каменной], на к-рой крест деревянный осмиконечный, выкрашен желтою краскою; она же колокольня в два яруса,

с низу до звону четверугольная, а в звоне до шатра осмигранная с ост-

мью окнами, на ней шатер каменный, осмигранный с 8 небольшими слуховыми окошками без окончин, на коем железные скобы от звону до креста, коих числом 21. Покрыты — глава, над звоном арки и ниже звона четыре наугольника, — листовым железом, и выкрашены ярью медяною на масле. На оную ход из паперти, двери деревянные плотничной работы; на крюках и петлях железных со скобами, выкрашены черною краскою, стеною две лестницы каменные с одним окном, в коем окончина стеклянная, без решетки; пол на ней деревянный» (ГААО. Ф. 29. Оп. 31. Д. 301. Л. 4 об.— 5). В 1897–1898 гг. колокольня была перестроена. К 2015 г. верхняя половина колокольни утрачена (сгорела в 1933), сохранившаяся ее часть не используется.

Создание архитектурного комплекса мон-ря завершилось в 1684 г. строительством каменных переходов с 2 «большими и хорошего чертежа и фасада крыльцами», соединивших Никольский собор, колокольню и Успенскую ц. К 2015 г. переходы не использовались и частично находились в аварийном состоянии, за исключением галереи, пристроенной к сев. стене Никольского собора, в к-рой в 2005 г. устроен придел святых Евфимия, Антония и Феликса.

Братский корпус — единственное гражданское каменное здание обители — много раз перестраивался. Первоначально был сооружен одноэтажный корпус с поварней, ква-

соварней и сушилом, впервые названный в отписи игум. Тихону от 22 дек. 1674 г. как «каменные поварни и сушило» (ГААО. Ф. 191. Оп. 1. Д. 655. 1675 г. Л. 42–42 об.). Подробнее это строение представлено в отписи мон-ря келарю старцу Арсению 20 апр. 1677 г. (Арх. СПб ИИ РАН. К. 115. Оп. 1. Д. 1003. Л. 74). В 1851–1852 гг. бывш. поваренный корпус был перестроен в 2-этажный братский корпус с настоятельскими покоями; одновременно сооружена деревянная галерея на каменных столбах, соединившая корпус с каменными переходами между храмами. Согласно описи 1891 г., в корпусе (длина 30 саж., ширина 8 саж.), «нижний этаж коего и средняя часть верхнего этажа каменные, а остальная часть верхнего этажа деревянная», на верхнем этаже находились 5-комнатные покои настоятеля (правлящего архиерея), на нижнем — братские кельи, трапезная и келарская с кухней (ГААО. Ф. 29. Оп. 31. Д. 1504. Л. 3–5 об.). После 1920 г. 2-й этаж корпуса вместе с деревянной галереей был уничтожен пожаром. В посл. здание было перестроено для нужд ОАО ПО «Севмаш» с добавлением 2-го каменного этажа. К 2015 г. в корпусе располагались его производственные помещения.

Часовня в честь Сретения Господня (1860) над гробницей праведных Антония и Феликса, построенная на месте деревянной Сретенской ц., стала последним каменным монастырским зданием. Согласно описи 1891 г., 8-угольная часовня, диаметром 2½ саж. и высотой 3½ саж. имела деревянные купол и главу. Посредине часовни находилась деревянная гробница с чугунной плитой. На плите надпись: «Когда слава жизни бывает непричастна печали одно мгновение и все это смерть отнимает у нас. Дети знаменитой Марфы Новгородской посадницы Антоний и Феликс» (Там же. Д. 1503. Л. 42 об.— 43 об.). В 60-х гг. XX в. здание было снесено.

Библиотека. В описи 1551 г. указано, что в собрании К. м. хранились Евангелие-тетр «в десть, на бумаге, без Еуангелистов», Апостол-тетр «на бумаге, заставицы на золоте», 2 Псалтири, «Шестоднев», Минеи, Ирмологий «под знаменем», Триоди Постная и Цветная, Служебники, а также характерные для монашеской среды «Лествица



Толковая в полдесть», сочинения преподобных Дороефа Газского, Симеона Нового Богослова и Петра Дамаскина (Опись. 1841. С. 283–284). Сведения о вкладышах в К. м. отдельных рукописей встречаются в приходо-расходных книгах. Так, в 1565 г. дьяк Василий подарил «Часословец», в 1572 г. архангельский диакон Сергей привез из Москвы Евангелие-тетр. За этот подарок родители вкладчика были записаны в монастырский синодик для поминания. А Иван Михайлов Чуркин, посетивший обитель, пожертвовал «то Евангелие поволок бархатом на золоте, да евангелисты приложил серебряныя позолочены сусальным золотом, да дал тот же Иван книгу Лествица в десять». Самые ранние сведения о покупке мон-рем книг относятся, вероятно, к 1552 г.: приобретено 2 книги (по 3 р.) — «Лествица в полдесть и Ефрем Сирий в десять». В 1553 г. для б-ки был куплен «Часословец», переплетенный «в затылок». С сер. XVI в. известно и о написании книг за плату. Так, в 1558 г., при игум. Трифоне, были переписаны 6 рукописей, 2 из них — Леонтием Вошечниковым. Среди писцов были и монастырские насельники, и приходящие. Старец Акакий жил в К. м., пока писал Апостол и обучал письму старца Варлаама. В течение 10 месяцев пребывал в К. м. некий Дружина, написавший 34 тетради Киево-Печерского патерика.

В описи 1601 г. упоминаются хранившиеся при Никольской ц.: Евангелие-тетр «в полдесть», украшенное «бархатом золотным»; Евангелие-тетр «в десть, поволочено зендью»; Евангелие-апракос «в полдесть, украшенное синим бархатом»; толковое Евангелие, неск. книг Апостол, 2 Октоиха, 3 Ирмология, Псалтири, неск. Службеников и Часословов, 3 Пролога, Минея общая «в тетрадех, в полдесть, недописана», «Правило большое апостольское и седми Соборов святых отец», «Лествица с толкованием», «Патерик скитской», «Сборник постный от мытаря и фарисея до велика дни», «Сборник от велика дни до Всех святых», Киево-Печерский патерик, сборник с Житиями святых Варлаама Хутынского и Климента, папы Римского, сборник с Житиями свт. Николая Чудотворца и прп. Сергия Радонежского, Житие прп. Александра Свирского «в тетрадех», книги «Приточ-

ник Соломонов», «Ивана Богослова книжка от Бытия и от Пчелы, в четверть», сочинения сщмч. Дионисия Ареопагита, свт. Василия Великого, преподобных Симеона Нового Богослова, Ефрема Сирина, Петра Дамаскина и др. (*Макарий (Мирлобов)*. 1879. С. 37–38). К кон. XVII в. книжное собрание К. м., насчитывавшее 289 книг, располагалось в теплой каменной Успенской ц., «над келарскою вверх».

В 1895 г. в рамках работы Архангельского епархиального церковно-археологического комитета была составлена опись монастырской б-ки. Над разбором архива трудилась комиссия, в состав к-рой входили И. М. Сибирцев, С. Ф. Огородников и др. Рукописное собрание поступило в архив Историко-археологической комиссии, а в 1931 г. (в составе Архангельского собрания) — в Рукописный отдел БАН. В фондах отдела выявлены 22 рукописи, ранее принадлежавшие монастырю. 18 из них еще в период описания в Архангельске выделены как отдельное собрание К. м., а 3 отнесены к фонду «Древлехрамнище», хотя отмечены в описании Сибирцева как «Синодики Николо-Корельского монастыря». Из 22 рукописей одна относится к XVI в., 2 — к XIX в., остальные — к XVII–XVIII вв. Сохранились Деяния св. апостолов и Соборные послания, Канонник, Выписки из книг ВЗ и НЗ, службы и жития святых, сборник поучительных и богослужебных статей, канон Успению Пресв. Богородицы, служба «Пресвятой Богородице Толгской» и др. рукописи. Монастырские документы хранятся также в РГАДА (Ф. 1389. Николо-Корельский мон-рь; Ф. 1196. Антониево-Сийский мон-рь и др.).

Главная святыня К. м. — мощи святых Антония и Феликса, пребывавшие под спудом. Первоначально над захоронением был построен деревянный Никольский храм, после возведения каменного собора — деревянная Сретенская ц., в 1860 г. — каменная Сретенская часовня. После сноса часовни и проведения земляных работ на бывшей монастырской территории место погребения святых оказалось утеряно. 13 нояб. 2012 г. старшим научным сотрудником Ин-та земного магнетизма РАН проф. П. А. Морозовым проводились исследования грунта георадарным бесконтактным мето-

дом на бывш. территории обители, в т. ч. на предполагаемом месте Сретенской часовни. Были выявлены предположительно остатки фундамента, в центре к-рого на глубине 4–4,5 м обнаружено сооружение из древесины твердых пород, напоминающее домовину. 6 дек. 2012 г. по благословению митр. Архангельского и Холмогорского Даниила (Доровских) на месте предполагаемого захоронения был установлен крест.

1920–1998 гг. В 1920 г. на основании Декрета Совнаркома от 20 янв. 1918 г. об отделении Церкви от государства К. м. был национализирован. К этому времени в обители проживали иером. Нектарий, иеродиак. Никон и неск. трудников, которые следили за хозяйством, спасая от грабежа и погрома постройки и имущество.

2 и 3 сент. 1920 г. в К. м. работала 1-я научная экспедиция, организованная Российской академией истории материальной культуры и Отделом Наркомпроса по делам музеев и охране памятников искусства и старины для обследования историко-художественных ценностей Северного края. Экспедицией руководил И. Э. Грабарь, заместитель заведующего отделом Наркомпроса по делам музеев. Сохранились материалы экспедиции и подлинники фотографий (ГТГ ОР. Ф. 106. Оп. 7). Грабарь писал, что К. м. «обещал богатую жатву, которую мы и нашли... Только эти два храма в Николо-Корельском мон-ре и три деревянные церкви в Нёноксе заключают достаточный материал, чтобы превратить Архангельский музей... в первоклассный музей древнерусского искусства» (*Шмигельский*. 1998. С. 74–75). В журнале экспедиции отмечалось: «Многие из икон относятся к XV и даже XIV веку и представляют выдающийся интерес» (ГТГ ОР. Ф. 106. Оп. 7. Д. 16210. Л. 3).

28 нояб. 1920 г. Архангельским губисполкомом принято решение «об использовании помещений бывшего Николо-Корельского монастыря для колонии дефективных детей», рассчитанной на проживание 100 чел. (*Мухеева*. 2003. С. 249; ГААО. Ф. 215. Оп. 3. Д. 10. Л. 2). Губернский карательный отряд, настаивая на предоставлении именно этой территории под детскую колонию, считал, что здесь, вдали от населенных пунктов (город нахо-



дился в 35 верстах, деревня — в 12), юные преступники перевоспитаются быстрее. 23 дек. того же года члены комиссии карательного отдела, ведающего содержанием тюрем и колоний на территории Архангельской губ., в присутствии завхоза колонии иером. Нектария и иеродиака. Никона описали имущество и приняли хозяйство колонии. В янв. 1921 г. межведомственной комиссией была проведена повторная проверка К. м. со всем движимым и недвижимым имуществом. Комиссия постановила: «Принятое и перечисленное в описях разное имущество и инвентарь передать Губкаротделу на хранение под расписку завхоза колонии т. Григорьева и пустить его в расход, за исключением церковной утвари и принадлежностей, для нужд устраиваемой Губкаротделом в монастыре колонии» (Михеева. 2003. С. 251). 17 мая 1921 г. юрисконсультская часть при Архангельском губ. отделе юстиции заключила, что «т. н. священные предметы передать коллективу верующих, серебряные и другие предметы, не предназначенные для богослужения, и, в случае отказа коллектива верующих от священных предметов, передать их: имеющие историческое, художественное и археологическое значение — через губернский отдел народного просвещения — в музей, а основные серебряные и ценные изделия — в Губфинотдел» (Там же. С. 282–283). Богослужебные предметы были переданы в Никольскую ц. Архангельска — по дворью обители.

К нач. 1921 г. на территории К. м. были расселены первые колонисты — 38 чел., присланные из расформированной Соловецкой колонии малолетних преступников; к авг. того же года в монастырских зданиях проживало 57 подростков. Все работники колонии, в т. ч. заведующий, являлись заключенными, отбывавшими ранее срок в Архангельске. Из-за отсутствия воспитателей их перевели для работы в колонию. 3 авг. 1921 г. Архангельский губ. карательный отдел направил в детскую трудовую колонию комиссию (10 чел.) от Губполитпросвета «для учета, зарисовывания, фотографирования и выемки предметов старины художественного и археологического значения» бывшего монастыря. В состав комиссии вошли Б. В. Шергин, С. Г. Писахов,

В. Г. Постников и др. (ГААО. Ф. 215. Оп. 3. Д. 10. Л. 301–302). Комиссии разрешили изъять «большую икону» свт. Николая Чудотворца, «стол с резными ножками, резную раму, картину ссыльного архиерея», подсвечник «и перенести из зимней церкви в летнюю иконы, иконостасы для хранения под замком и печатью». В Архангельский обл. краеведческий музей были сданы плащаница, покров, покровец, «архиерейский посох со вставками из слоновой кости», 5 крестов, 5 икон в серебряных ризах с венчиками, медная икона, 2 серебряные ризы, «образа в серебряных окладах», литографический «портрет Филарета», люстра, глобус (Михеева. 2003. С. 283–284).

Положение с воспитательной и прочей работой в трудовой колонии оказалось столь плачевным, что 22 апр. 1923 г. было решено ее реорганизовать и перевести в Архангельск. 3 нояб. колония переехала в губ. центр. Бывш. монастырское хозяйство «находилось в ведении Архгубоно, но под колонией дефективных детей и доведено было до невозможного состояния: окна выбиты, крыша со скотного двора, снесенная ветром, лежала в поле, на чердаке пророс ячмень, трубы на чердаках зданий от дождя размокли, штукатурка с потолков внутри зданий отваливается. В стенах скотного двора от неравномерной осадки образовались щели, крепостная стена вокруг хозяйства с трех сторон распилена на дрова и сожжена. Луга и пожни запущены, сточные канавы заросли мхом... и потеряли первоначальное назначение» (ГААО. Ф. 282. Оп. 1. Д. 91. Л. 17).

12 окт. 1923 г. Архангельское уездное земельное управление заключило арендный договор сроком на 12 лет (до 1 окт. 1935) с Я. М. Потаповым, жителем дер. Питяево Конечдворской вол. Архангельского у., о том, что ему передавалось «в хозяйственное арендное пользование Усть-двинское хозяйство» (в т. ч. 12 дес. сенокосных угодий, 4800 кв. саж. пахотной земли, 3730 кв. саж. усадебной, 600 кв. саж. огородной, 3 дес. выгона для скота) со всеми постройками (Михеева. 2003. С. 255–256). Однако 8 февр. 1926 г. договор с Потаповым был расторгнут. 19 февр. на землях К. м. поселились 3 крестьянские семьи, объединившиеся в артель для совместного хо-

зяйствования: Немоновы, Козьмины и Кузнецовы — жители Исакогорской вол. Архангельского у. 14 февр. 1926 г. состоялось собрание членов артели, на к-ром было решено объединиться в сельскохозяйственную коммуны «Искра», председателем был избран М. И. Кузнецов, в совет коммуны вошли представители всех 3 семей. К кон. 1929 г. в коммуне трудились члены 22 семей, возглавил ее член Вознесенского волисполкома 30-летний Ф. Анкудинов. Первоначально коммунары жили в 2-этажном братском корпусе, позже — в отапливаемых помещениях Успенской ц.; в подвале Никольского собора держали скот. Документы 1930 г. свидетельствуют, «что стена разобрана на дрова, в настоящем корпусе скотный двор, церкви открыты, переходы разваливаются, портал разбивают». Летом 1933 г. пожар уничтожил верхнюю половину колокольни. Часть верующих коммунаров, посчитав это Божией карой, уехала. К сер. 1935 г. у стен К. м. осталось жить всего 15 семейств. Для того чтобы окончательно не потерять хозяйство, районное начальство решило объединить коммуны «Искра» с Кузьмозерским колхозом.

В 1931 г. по заданию ГИМ была организована 2-я научная экспедиция — Беломорско-Онежская, которой руководил П. Д. Барановский. Причиной организации такой экспедиции стало тяжелое положение памятников деревянного зодчества на Севере и необходимость сохранить лучшие произведения. Прибыв в нач. авг. в К. м., Барановский записал в дневнике экспедиции: «В монастыре в настоящее время помещаются сельскохозяйственная коммуна и лагерь пионеров. В главном Никольском соборе в папертях устроены спальни, в самом храме — клуб пионеров. Иконостас полуразрушен, вся резьба сбита, часть икон уничтожена. В малой церкви помещается театр коммуны, все имущество церковного характера уничтожено» (Ильина. 1996. С. 213). В 1932 г. под рук. Барановского была разобрана и к осени 1933 г. доставлена в Москву, в музей-усадьбу Коломенское, вост. надвратная башня (ок. 1691). С апр. по окт. 2007 г. в Коломенском были проведены работы по реставрации башни и установке ее на новом месте на искусственно созданной земляной



насыпи, представляющей собой земляной вал.

18 июня 1936 г. рядом с К. м. был высажен 1-й десант строителей судостроения, что стало началом пос. Судострой (ныне г. Северодвинск). В монастырских зданиях разместились общежитие, отдел кадров стройки, комитет комсомола, почта. В процессе строительства завода использовался опыт монахов. В частности, было неясно, как можно на болоте поставить цеха, сохранятся ли деревянные сваи в болотистом грунте. Когда вскрыли часть фундамента Никольского собора, то обнаружили, что сваи замурованы в непроницаемый глиняный панцирь, к-рый и сохранял дерево. Этот опыт использовали при строительстве не только цехов, но и городской ТЭЦ — 1 (*Шмигельский*. 1998. С. 79–80).

Первоначально строительство шло при помощи вольнонаемных рабочих. Однако 28 марта 1938 г. секретным решением правительства предусматривалось привлечение НКВД к строительству завода. 13 апр. нарком внутренних дел СССР Н. И. Ежов издал приказ: «Организовать Управление строительства № 203 НКВД и Ягринский исправительно-трудовой лагерь с непосредственным подчинением ГУЛАГу НКВД» (Система ИТЛ в СССР. 1998. С. 522–523). С 1 авг. стройка перешла в ведение НКВД. К янв. 1939 г. лагерь насчитывал более 27 тыс. заключенных, к кон. того же года — более 32 тыс. В окт. 2009 г. при осмотре подклетов Никольского собора на стенах были обнаружены надписи, свидетельствующие о том, что в 1941–1942 гг. здесь располагались тюремные камеры. Никольский собор был неотапливаемым, и узники, помещаемые в его подклеты в зимнее время, фактически были обречены на смерть. Среди заключенных Ягринлага были и священнослужители, в т. ч. прот. В. А. Мельников, осужденный в 1951 г. на 10 лет лагерей и освобожденный по амнистии в 1955 г., свящ. Л. А. Неволин, находившийся в Каргопольлаге и Ягринлаге в 1937–1942 гг., свящ. П. Г. Помрязинский, к-рому высшую меру наказания заменили заключением в Ягринлаге, свящ. А. И. Прозоров († 2 июня 1941), переведенный в 1940 г. из рязанской тюрьмы. 24 янв. 1953 г. приказом МВД лагерь был закрыт, и на его базе организовано лагерное отд-ние в соста-

ве Управления исправительно-трудовых лагерей и колоний Управления МВД по Архангельской обл. 4 дек. 1974 г. по инициативе руководителя Северодвинского отделения Всероссийского об-ва охраны памятников истории и культуры Л. И. Черняевой комплекс мон-ря был признан памятником архитектуры гос. значения.

1998–2015 гг. 1 мая 1998 г., в день памяти святых Евфимия, Антония и Феликса Корельских, впервые с разрешения администрации «Севмаш-



Корельский во имя свят. Николая Чудотворца мон-рь. Фотография. Нач. 2012 г.

предприятия» у стен Никольского храма еп. Архангельский и Холмогорский *Тихон (Степанов)* отслужил праздничный молебен. Святые Евфимий, Антоний и Феликс получили наименование «небесных покровителей града Северодвинска» и стали поминаться на отпустах. Впосл. по согласованию между епархиальным управлением и администрацией «Севмашпредприятия» жители города участвовали в праздничных молебнах на территории бывшего монастыря. В 1998–2000 гг. молебен служили перед входом в Никольский собор, с 2003 г. — в центральном приделе собора. В др. дни монастырские храмы по-прежнему выполняли роль заводских помещений. В Никольском соборе располагался участок шиномонтажа, сварочный участок и склады, а также участок мойки тары, в Успенском храме — администрация одного из цехов, в бывш. братском корпусе — швейная, слесарная и др. мастерские. С 22 июля 2004 г. в Никольском соборе стали еженедельно служить молебны. 2 и 4 авг. 2004 г. генеральным директором ФГУП «ПО «Севмаш»» были подписаны решения «об открытии для совершения богослужений Никольского собора» (молебны стали служить каждый четверг) и «о проведении вос-

становительных работ в Николо-Корельском монастыре», согласно которому все заводские службы предполагалось вывести из монастырских зданий.

В галерее, примыкающей к сев. стене Никольского собора, был устроен придел, освященный иерейским чином 7 апр. 2005 г. во имя прп. Евфимия и праведных Антония и Феликса Корельских. В тот же день впервые после 85-летнего перерыва была отслужена Божественная литургия. 1 мая 2009 г. в центральном приделе Никольского собора впервые после закрытия К. м. была отслужена литургия архие-

рейским чином (ранее неск. лет архиерейские богослужения совершались только в приделе святых Евфимия, Антония и Феликса). Возглавлял богослужение еп. Архангельский и Холмогорский *Тихон*. 22 авг. 2009 г. состоялось первое в истории мон-ря патриаршее богослужение: Патриарх Московский и всея Руси *Кирилл (Гундяев)* отслужил всенощное бдение накануне праздника Собора новомучеников и исповедников Солонецких. С 2011 г. настоятелем Никольского собора является митр. Архангельский и Холмогорский *Даниил (Доровских)*. В Никольском соборе регулярно совершаются богослужения: по субботам и накануне больших праздников — всенощное бдение, в воскресные и праздничные дни — Божественная литургия; по четвергам служатся молебны во время обеденного перерыва заводчан. Арх.: РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 23. 1910 г.; РНБ. Погод. № 1563; ГТГ ОР. Ф. 106. Оп. 7. Д. 16210, 16326; ГИМ ОПИ. Ф. 17. Оп. 2. Д. 27. Л. 2; БАН. Арханг. Ч. 2. Оп. 2. № 956 (НК-13). Л. 24–24 об.; СПб ИИ РАН. К. 115. Оп. 1. Д. 934, 935, 941, 952, 954, 1003; К. 174. Оп. 1. Д. 97; ГАО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 7133а. Л. 18–25, 27–31 об.; Д. 7587. Л. 1–2 об.; Ф. 29. Оп. 31. Д. 301; Оп. 31. Д. 1503, 1504; Ф. 60. Оп. 1. Д. 60, 61; Ф. 105. Оп. 8. Д. 346; Ф. 191. Оп. 1. Д. 6, 331, 430, 490, 655; Оп. 2. Д. 453, 494, 614; Оп. 4. Д. 171, 179, 210, 224; Ф. 215. Оп. 3. Д. 10; Ф. 273. Оп. 1. Д. 1008; Ф. 282. Оп. 1. Д. 91, 185, 191, 411; Ф. 448. Оп. 1. Д. 22; Ф. 565. Оп. 1. Д. 24; Ф. 1322. Оп. 1. Д. 23; Ф. 4097. Оп. 1. Д. 70; Ф. 9414. Оп. 1д. Д. 371; Оп. 1. Д. 1140; ГНИМА. Фототека. Колл. 1. Негатив 670; Архив РГО. Разряд 114. Оп. 1. Д. 89, 90.





Ист.: Купчая Филиппа Григорьева у Нефедя и Семена Яковлевых детей на Корельский наволок и землю по Кудме и Малокурье // АЮ. 1838. № 71. С. 113; Правая грамота Николаевскому Корельскому мон-рю на морскую тоню в устье р. Малокурьи // Там же. № 18. С. 37–38; Опись Корельского Николаевского мон-ря, 1 окт. 1551 г. // АИ. 1841. Т. 1. № 158. С. 283–287; ПСРЛ. Т. 3. С. 101–427; Рандольф Т. Путешествие (1568–1569) // ЧОИДР. 1884. Кн. 4. Отд. 3. С. 91–92; Описание о российских святых. С. 158–159, 160; *Довнар-Запольский М. В.* Веревные и зарубные книги Сев. края // ЛЗАК за 1902 г. СПб., 1905. Вып. 15. С. 1–166 (отд. паг.); О распределении духовных имений и о сборе со всех архиерейских, монастырских и других церк. крестьян... // ПСПиР. 1910. Т. 1. № 167. С. 166–200; Сб. грамот Коллегии экономии. Пг., 1922. Т. 1; Английские путешественники в Московском гос-ве в XVI в. Л., 1938; *Духовная Марфы на завещанных Николаевской ц. на Корельском берегу села на Лявле острове и в Конечных и рыбные ловли* // ГВНИП. 1949. № 129. С. 185–186; Купчая Филиппа Григорьева у Нефедя и Семена Яковлевых детей на Корельский наволок и землю по Кудме и Малокурье // Там же. № 128. С. 185; *Янин В. Л.* Новгородские акты XII–XV вв.: Хронол. коммент. М., 1991. Лит.: *Молчанов К. С., свящ.* Описание Архангельской губ. СПб., 1813. С. 107–110; *Макарий (Миролюбов), еп.* Ист.-стат. описание Николаевского Корельского третъекл. мон-ря. М., 1879; *Морошкин И. Я., свящ.* Арсений Мацевич, митр. Ростовский, в ссылке // РС. 1885. Т. 45. Февр. С. 311–338; Март. С. 611–628; Т. 46. Апр. С. 53–86; Краткое ист. описание приходов и церквей Архангельской епархии. Архангельск, 1894. Вып. 1: Уезды Архангельский и Холмогорский; *Григорьевский М. С.* Николаевский Корельский третъекл. мон-рь: Ист. очерк. Архангельск, 1898; *он же.* Николаевский Корельский третъекл. мон-рь // Краткое ист. описание мон-рей Архангельской епархии. Архангельск, 1902. С. 281–320; *Шахматов А. А.* Исследование о двинских грамотах XV в. СПб., 1903. 2 ч.; Сотная грамота из двинских писцовых книг... на владения Николаевского Корельского мон-ря в Двинском у. // Северный археогр. сб. Вологда, 1972. Вып. 2. С. 237–241; *Зыбковец В. Ф.* Национализация монастырских имуществ в Сов. России (1917–1921). М., 1975; *Гришав В. В.* Сельскохозяйственные коммуны в Сов. России, 1917–1929. М., 1976; *Черняева Л.* Никольские коммунары // Правда Севера. Архангельск, 1987. 29 нояб.; *Ильина М. Н.* Первый директор // П. Барановский: Труды, восп. совр. М., 1996. С. 209–217; Перечень науч. исследований, экспедиций, археол. раскопок, обмеров, фиксаций и проектов реставрации памятников архитектуры, науч. докладов и печ. работ с 1911 г. до 1964 г. // Там же. С. 111–142; *Климов А. И., Лизунов П. В.* Небесные покровители города: К 60-летию Северодвинска. Архангельск, 1998; Система ИТЛ в СССР, 1923–1960: Справ. / Сост.: М. Б. Смирнов. М., 1998. С. 522–523; *Шмигельский Л. Г.* Переключка времен // Северодвинск: Испытание на прочность: Очерки, восп., исслед. Северодвинск; Архангельск, 1998. С. 7–80; *он же.* Порт св. Николая: Главные морские ворота Московского гос-ва на Севере // Духовная пристань поморов: История Николо-Корельского мон-ря: Статьи, очерки, исслед. Архангельск, 2003. С. 91–121; *Балова М. Б.* Предпосылки и особенно-

сти развития военного кораблестроения на Европ. Севере России в 1920–1950-е гг.: Дис. Архангельск, 2001; *Абрамовский В. Н.* Неся знание и веру: Никольский мон-рь – центр образования и просвещения на Рус. Севере // Духовная пристань поморов. 2003. С. 200–209; *Заручевская Е. Б., Супрун М. Н.* В строгом каменном убранстве: Архитектура Николо-Корельского мон-ря // Там же. С. 48–54; *Лизунов П. В.* Узники Николо-Корельского мон-ря: Архиеп. Новгородский Феодосий Яновский и митр. Ростовский Арсений Мацевич // Там же. С. 127–166; *Михеева Н. В.* От колонии до коммуны: Мон-рь в первые десятилетия сов. власти // Там же. С. 246–286; *Юдин А. Б.* Настоятели: Кто управлял мон-рем в XVI–XX вв. // Там же. С. 235–245; *он же.* «Поставила семи храм...»: Устройство деревянных и каменных строений Николаевского Корельского мон-ря // Там же. С. 60–90; *он же.* Новгородский род Григория Семеновича // НИС. 2003. Вып. 9(19). С. 153–167; За веру Христову: Духовенство, монашество, миряне РПЦ, репрессированные в Сев. крае (1918–1951): Биогр. справ. / Сост.: С. В. Суворова. Архангельск, 2006; *Мильчик М. И.* Ансамбль деревянного Николо-Корельского мон-ря // Народное зодчество: Межвуз. сб. Петрозаводск, 2007. С. 391–420; *Митрофан (Баданин), игумен.* Предание о Тихвинской ц., что в с. Кашкаранцы на Терском берегу Белого м. Мурманск, 2007. С. 5–11; *Андрущенко Е. Н., Андрущенко Н. А.* Евфимий, прп., Корельский // ПЭ. 2008. Т. 17. С. 382–383; *Кольцова Т. М.* Иконография // Там же. С. 383–384; *Андрущенко Н. А., Пакулин А. Н., Козич А. И.* Восстановление облика иконостаса Никольского собора Николо-Корельского мон-ря // Инновационные технологии и автоматизированное проектирование в машиностроении: Работы молодых специалистов: Науч.-техн. сб. Северодвинск, 2010. С. 150–164; *Никонов С. А.* Промысловые артели «мурманщиков» Николо-Корельского мон-ря в XVII–XVIII веках // УЗ Петрозаводского гос. ун-та. Сер.: Обществ. и гуманитар. науки. 2012. Т. 7(128). Вып. 1. С. 33–38; *он же.* Покрут промышленных людей на мурманский рыбный промысел Николо-Корельского мон-ря во 2-й пол. XVII в. // Там же. 2013. № 7(136). Вып. 1. С. 17–22.

Е. Н. и Н. А. Андрущенко, Д. Б. К.

КОРЕЛЬСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Новгородской епархии, существовало в 1685–1690 гг., затем оставалось вакантным до открытия в 1708 г. преемствующего ему Ладожского викариата (см. *Кексгольмское и Ладожское викариатство*). Названо по г. Корела (с 1617 шведский, затем российский Кексгольм, с 1918 финский Каякисальми, с 1940 советский Кексгольм, с 1948 Приозёрск). Судя по титулу главы К. в.: «епископ Корельский и Орешецкий» (ИРИ. Ч. 1. С. 85) – название кафедры отсылало к самостоятельной *Корельской и Орешцкой епархии*. (Н. Н. Дурново именует К. в. Корельским и Ладожским, указывая, что оно существовало с 18 янв. 1685 по 28 мая 1763, т. е. объединя-

ет его с Кексгольмским и Ладожским викариатством: *Дурново*. 1898. Т. 3. С. 332.)

Предпосылки учреждения К. в. связаны с тем, что после завоевания Корельского у. Швецией в 1617 г. значительная часть правосл. карел не захотела переселяться вглубь России и требовала церковного устройства. Религ. политика шведов поначалу была нацелена на предотвращение оттока податного населения края. Швед. посол Густав Стенбок в 1618 г. привез в Москву ходатайство, чтобы игумены, священники и диаконы для правосл. церквей поставляемы были Новгородским митрополитом. В авг. 1619 г. Новгородский митр. *Макарий II* в особой грамоте писал корельскому духовенству: «Не отреваю вас придти ко мне и по превосходящему нашему чину благословение и продоление во всяких духовных делах от нас приимати, и антимины и вся, яже церквам Божиим в лепоту, подавати вам хотим» (ААЭ. Т. 3. № 108. С. 147–148). Русское правительство с позволения шведского помогало карелам возводить и освящать новые храмы, переправляло им миро и др.

Однако вскоре шведы приступили к политике лютеранизации карел. В Стокгольме действовала рус. типография (20-е гг. XVII в. – ок. 1683), печатавшая кириллицей на русском и карел. языках Катехизис М. Лютера; выучившим его православным назначались награды. Пасторы поощрялись за проповеди на рус. языке, склонявшие к переходу в лютеранство. Со временем натиск усиливался. У дворян, сохранявших отеческую веру, отбирали имения. Карел, не говоривших по-русски, причисляли к лютеран. приходам и вынуждали участвовать в содержании пасторов. В кон. 20-х гг. XVII в. поднялась волна тайного бегства карел на сопредельные рус. земли. В 1638–1639 гг. власти пресекли авантюристическую попытку бывш. архиеп. Афиногена (Крыжановского) создать правосл. епархию в Ингерманландии и Карелии, подчинив ее К-польскому патриарху.

Русско-швед. война 1656–1658 гг. (в фенноскандской историографии «война за веру») показала, что политика лютеранизации потерпела неудачу. В одном из донесений в Стокгольм (от 15 июня 1656) сообщалось, что «православное население





Ингерманландии и Кексгольмского уезда присоединяется к русским и ведет себя весьма жестоко, сжигает дворянские имения, церкви, усадьбы, церковные помещения и убивает тех, кто не желает креститься заново и не присягает великому государю» (цит. по: *Жербин*. 1956. С. 59). Принятые в отместку карательные меры оказались безуспешны. Необыкновенную энергию в деле искоренения Православия в Карелии проявил суперинтендант Йоханнес Гезелиус-младший (1647–1718), однако и он в 1684 г. признал: «Результат наших больших усилий и расходов был почти ничтожным» (Там же. С. 37).

На русско-шведских переговорах, проходивших в Москве 2–22 мая 1684 г., шведы пошли на уступки. В результате в Московском договоре был выделен особый раздел — «О свободном отправлении греко-российского исповедания в Ревеле, в Ижорской земле и в Корелах», где швед. сторону поставили в известность, что православным на этих землях «чинится тягость», они «терпят великую нужду и гонение в своей вере». В 1685 г. по соглашению со Швецией была возобновлена Корельская кафедра со статусом викариатства. Ее епископом стал *Леонтий*, к-рый в 1682–1684 гг. был первым Тамбовским архиереем. Он был лишен Тамбовской кафедры и запрещен в священнослужении «за поставление священного чина на мзде» (*Введенский*. 1900. № 6. С. 945). Ему также вменялись в вину попытки присвоить доходы *козловского во имя Св. Троицы мон-ря* и *Мамонтовой пуст.*, приписной к *Саввину Сторожевскому в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рю*. Леонтий подал покаянные челобитные патриарху *Иоакиму (Савёлову)*, и тот повелел, чтобы епископ, как указано в рукописном «Каталоге всех российских архиереев» (нач. XVIII в.), «дан бысть для послужения и поставления ставленников преосвященному Корнилию, митрополиту Новгородскому» (цит. по: Там же. С. 947), т. о., Леонтий стал епископом Корельским, викарием Новгородской епархии. Епископ, по-видимому, жил в одном из новгородских монастырей. В 1687 г. по воле патриарха *Иоакима* свидетельствовал чудеса от мощей прп. *Никандра* Псковского. Не вполне ясно, был ли титул викарного епископа для

Леонтия утвержден официально: П. М. *Строев* при перечислении новгородских викариев Леонтия не упоминает (*Строев*. Списки иерархов. Стб. 38, см. также стб. 891).

После учреждения К. в. усиливалось влияние новгородских епархиальных властей в Карелии. Митр. *Корнилиий* 26 авг. 1689 г. писал патриарху о том, как осуществляется надзор за паствой, оказавшейся за рубежом. Обеспокоенный проникновением в швед. Карелию старообрядцев, он наделял новопоставленных священников служебниками и требниками новой печати и выдавал им «указы»-инструкции, как ограждать прихожан от *старообрядчества*. В борьбе с распространением «старой веры» принимал участие еп. Леонтий: в приходо-расходной книге патриаршего Казенного приказа за 1685/86 (7194) г. содержится запись о приобретении им для миссионерских нужд полемиического трактата архиеп. *Афанасия (Любимова)*: «Во 194 году в разных месяцах и числах по указу святейшего патриарха выдано из казны и отдано из Казенного приказа в цену книг «Уветов духовных» Леонтию, епископу Тамбовскому, 6 книг в переплете (по полтине за книгу)» (цит. по: *Введенский*. 1900. С. 952).

Проживая в Новгороде, еп. Леонтий не смирил своего нрава и в 1690 г. «за ослушание и крамолы» был отправлен к Суздальскому митр. св. *Илариону*, по одним сообщениям, викарием, по другим — под надзор, с запрещением архиерейского служения. Вскоре Леонтий «многие козни учинил» митр. *Илариону* (в частности, пытался оклеветать его, надеясь занять кафедру в Суздале), за что в 1692 г. был «осужден на жительство» в *Евфимиевом суздальском в честь Преображения Господня мон-ре*, где находился до своей кончины в 1708 г. В ряде источников (*Строев*. Списки иерархов. Стб. 891; *Дурново*. 1892. Т. 1. С. 152) указывается, что сразу по отрешении от Тамбовской кафедры еп. Леонтий был сослан в Спасо-Евфимиев мон-рь, однако, согласно монастырским ведомостям, он был водворен туда в 1692 г. Не соответствует действительности и утверждение И. И. Дубасова, что еп. Леонтий был наказан «за раскольнические мнения» (*Дубасов И. И.* Очерки из истории Тамбовского края. Тамбов, 1993. С. 81).

В эти же годы в Карелии продолжалось давление лютеран. духовенства на православных. Им запрещали строить новые церкви, однако не препятствовали возводить часовни на месте разоренных шведами храмов. Вскоре после учреждения К. в., в 1686 г., суперинтендант Гезелиус-младший обращался к карелам с призывом переходить в лютеранскую веру. Одновременно предлагались и более крутые меры. Особенно непримиримую позицию занимал Выборгский еп. Петр Лаурбеккиус (1696–1705). В 1698 г. он представил проект полного искоренения Православия в Финляндии, предполагавший запрет на проживание здесь правосл. священнослужителей. Однако времена изменились и такие радикальные планы уже не находили поддержки у верховной власти. Карл XII в посланиях 1701 и 1702 гг. запретил угрозы и насилие по отношению к своим правосл. подданным и призвал консистерских служителей «мягко» и «чинно» обращаться их в лютеранскую веру (Историческая записка о положении Православия в Финляндской Карелии. Выборг, 1910. С. 13–14). Северная война (1700–1721) вновь изменила религ. жизнь края: Карелия вернулась в состав России (в 1710 рус. войска взяли Кексгольм). 18 янв. 1708 г. во епископа Ладожского был хиротонисан Иоиль (Вязьмитянин).

Ист.: Царская грамота Новгородскому митр. Макарию о пастырском наставлении правосл. духовенству, оставшемуся в уступленных Швеции землях, 17 авг. 1619 г. // ААЭ. Т. 3. № 107. С. 146–147; Грамота Новгородского митр. Макария в Корелу, к тамошнему духовенству, о том, чтобы оно хранило православие, а в духовных нуждах относилось к нему в Новгород, авг. 1619 г. // Там же. № 108. С. 147–148; Царская грамота новгородскому воеводе кн. Мезецкому о дозволении жителям правосл. закона в уступленных Швеции землях обращаться к Новгородскому митрополиту за разрешением строить церкви и проч. и о воспреещении давать пристанище приходящим оттуда безьявно людям, 14 нояб. 1622 г. // Там же. № 127. С. 179–182; Царская грамота новгородскому воеводе кн. Ромодановскому о людях духовного звания православного закона, вышедших в Россию из уступленных Швеции земель, 15 авг. 1624 г. // Там же. № 155. С. 221; Царская грамота новгородским воеводам кн. Пожарскому и Глебову касательно дозволения ходить в новгородские церкви рус. людям, приезжим из уступленных Швеции земель, 31 янв. 1629 г. // Там же. № 179. С. 261–262; Житие преосвященнейшего Илариона, митр. Суздальского, бывшего Флорищевой пустыни первого строителя: Памятник нач. XVIII в. Каз., 1868. С. 141–145; Русско-шведские экон. отношения в XVII в.: Сб. док-тов. М.; Л., 1960. С. 455.





Лит.: Чистович И. А. История правосл. Церкви в Финляндии и Эстляндии, принадлежащих к С.-Петербургской епархии. СПб., 1856. С. 62–79, 101–117; *Архангельский М. Ф., свящ.* История православной Церкви в пределах нынешней С.-Петербургской епархии. СПб., 1871. С. 28–39; *Петров Л. П., прот.* Ист.-стат. очерк правосл. Церкви в Финляндии // Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1875. Вып. 4. С. 35–36; *Н. Д. [Дурново Н. Н.]* Девятисотлетие рус. иерархии, 988–1888; Епархии и архиереи. М., 1888. С. 2, 19, X; *он же.* Иерархия Всероссийской Церкви от начала христианства в России и до настоящего времени. М., 1892. Т. 1. С. 40, 152; 1898. Т. 3. С. 332; *Здравомыслов К. Я.* Иерархия Новгородской епархии с древнейших времен до наст. времени: Кр. биограф. очерки. Новгород, 1897. С. 45–46; *Введенский С. Н.* Тамбовский еп. Леонтий // ИВ. 1900. Т. 80. № 6. С. 938–952; *Никольский А. И.* Леонтий, первый епископ Тамбовский и Козловский // РБС. Т. 10. С. 224; Православная Карелия: Очерк. Пг., 1914. С. 9; *Готье Ю. В.* Замосковский край в XVII в.: Опыт исслед. по истории экон. быта Моск. Руси. М., 1937?. С. 189–195; *Жербин А. С.* Переселение карел в Россию в XVII в. Петрозаводск, 1956; *Дмитриев А. П.* История Корельской (Кексгольмской) епархии // Вуокса: Приозерский краевед. альм. СПб., 2000. Вып. 1. С. 117–136; 2001. Вып. 2. Т. 1. С. 160–168; *Пересветов-Мурат А. И.* «Епископ Ингомерлянский и всего поморья полуночного океана»: Великие комбинации Анфиногена Крыжановского // Scando-Slavica. Abington, 2010. Vol. 56. N 1. P. 48–83.

А. П. Дмитриев

КОРЕНЕВ Иоанний Трофимович († 80-е гг. XVII в.), диак., автор ст. «О пении разных знамен, иже поют греки, римляне и великороссийский народ» и виршей, книгописец. Биографических данных о К. сохранилось крайне мало. Его имя упоминается в 2 рукописях — РГБ. Ф. 205. № 146 (1681 г.) и ГИМ. Барс. № 1340 (80-е гг. XVII в., автограф К.). Согласно 1-й рукописи, К. служил «...у Великого Государя на сених в соборе Стретения Господня». В 1666 г. в числе клира Сретенского собора Московского Кремля значится «дьячок Аниска» (уничжительная форма от имени Аникий (Иоанний)); РГАДА. Ф. 396. № 542. Л. 19). В 1672 г. дьячок Аниска в списках уже не числится, но появляется диак. Аникий (Там же. № 543. Л. 20). В рукописи ГИМ. Барс. № 1340 упоминается о пребывании Н. П. *Дилецкого* в доме К. в 1679 г. По мнению В. В. *Протопопова*, К. умер в 1680 или нач. 1681 г., поскольку в рукописи РГБ. Ф. 205. Л. 146 об авторе говорится в прошедшем времени и более поздних сведений

о нем не сохранилось (*Протопопов*. 1979. С. 557).

В ст. «О пении разных знамен...», сохранившейся только в рукописи РГБ. Ф. 205. № 146 (в ГИМ. Барс. № 1340 она, по-видимому, находилась на утраченных начальных листах), К. предлагает своеобразный экскурс в историю муз. нотации в виде рассмотрения 4 систем: нот греков (в действительности это знаки *путевой нотации*, применявшиеся в т. ч. для записи песнопений *греческого распева*), нот римлян (фантастическая реконструкция на основе длительностей *киевской нотации* и цифровых обозначений без нотного стана), киевской и *знаменной* нотаций. В этой же рукописи содержатся вирши К. «Духовныя радости труды сподобляют» с акростихом «Диакон Иоанникия Трофимов, сын Коренев».

Исследователи атрибутируют К. духовный кант «Услыши, Боже, моления моя,/ Приими во уши пресвятая Твоя...» с акростихом «У Всемогущаго Бога просящи милости, диакон Аникии скорби, Господа поя, писаше», содержащийся в песеннике Новоиерусалимского мон-ря нач. 80-х гг. XVII в. (ГИМ. Муз. № 1743. № 274 и др.). Текст песнопения, в котором аллюзии на Пс 60 соединяются с темами христ. догматов, состоит из 64 стихов (одинадцатисложник), соединенных в четверостишия с парными рифмами (аабб). По мнению А. В. Позднеева, особенности поэтической техники К. позволяют предположить, что он был учеником архим. Новоиерусалимского мон-ря *Германа* († 1682) (*Позднеев*. 1961. С. 421–422). Возможно, К. принадлежит и музыка этого канта (*Панченко, Салмина*. 1993).

К. является вероятным редактором (или соредактором) сб. «Музыка» (списки: ГИМ. Барс. № 1340; РГБ. Ф. 173. III. № 154, кон. XVII в.; Ф. 205. № 146). Протопопов приписал К. авторство трактата «О пении божественном по чину мусикийских согласий» («Музыка»), а также две «редакции» этого труда (РГБ Ф. 173. III. № 154 и РГБ. Ф. 205. № 146 соответственно). «Вторая редакция» содержит измененный вариант трактата «О пении божественном...», а также один из вариантов «Науки всея мусикии». «Третья редакция» не является единым текстом, помимо «второй редакции» целиком (2-я из 3 глав книги) в нее входят вирши

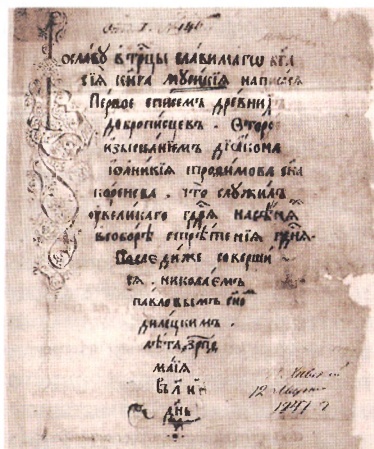
«Духовныя радости труды сподобляют» и ст. «О пении разных знамен» (1-я глава книги).

Трактат «О пении божественном...» — одно из наиболее значительных рус. музыкально-теоретических сочинений XVII в. Его первоначальный вариант обнаружен в 3 рукописях: НБУВ ИР. Софийское собр. № 127/381 (60-е гг. XVII в.); РНБ. Q.I.1101, F.I.244 (обе — кон. XVII в.). В основу текста положено школьное музыкальное руководство лат. традиции, текстуально близкое к изд.: *Starowolski S. Musicae Practicae Erotemeta in usum studiosae inventutis, breviter et accurate collecta. Cracoviae, 1650.* Дополнительным источником послужила «Книга о вере» (М., 1648). Ряд разделов трактата написан самостоятельно. Извлечения из основного источника посвящены элементарным основам муз. грамоты, которую «в России совершенно никто же не весть», тогда как обширные дополнения, внесенные в этот текст, связаны с актуализацией его содержания и обоснованием новых для читателя трактата явлений и понятий. Так, подробно определяется понятие «мусикия» и обосновывается причина его распространения на церковное пение. Особенное внимание уделяется оправданию многоголосия. Провозглашается принцип консонантного многоголосия, ориентированного на киевские образцы и построенного по принципам муз. науки; создается историческая концепция, обосновывающая употребление подобного многоголосия в церкви. В противоположность киевской традиции троестроичие (см. *Строчное пение*) и *демественное пение* критикуются за диссонантную фактуру, за обесмысливающие глоссолалические вставки, за отсутствие святоотеческого свидетельства.

Атрибуция трактата К., широко распространенная благодаря авторитету Протопопова, основана на прямом соотнесении указанных в рукописи РГБ. Ф. 205. № 146 трех источников книги с 3 ее главами. Третья глава — это «Музыкальная грамматика» Дилецкого. Вторая глава, содержащая трактат «О пении божественном...», сопоставляется со словами «изысканием диакона Иоанникия Трофимова сына Коренева». Однако отождествлению 1-й главы с «письмами древних дописцев» мешает помещенный там



акростих «Диакон Иоаннии Трофимов сын Коренев», поэтому исследователь приписывает этот текст также К., чем разрушает логику своего доказательства. Надежнее связать с именем К. 1-ю главу, тогда как во 2-й главе читаются анонимно распространявшийся трактат «О пении божественном...» и один из ва-



Титульный лист
«Музыкальной грамматики»
Н. П. Дилецкого. 1904 г.

риантов «Науки всея мусикии», что соотносится с безымянными «древними доброписцами».

По общему мнению, трактат «О пении божественном...» написан в Москве. В самом тексте упоминается более широкая локализация — Великая Россия. Автор трактата обладает широким кругозором. Он, видимо, знает греч. и польск. языки, цитирует рукописные «Диалектику» прп. Иоанна Дамаскина, «Толкования на псалмы» свт. Василия Великого, Слова прп. Максима Грека, книги московской (Книга о вере. 1648; Грамматика Мелетия Смотрицкого. 1648) и киевской печати (Беседы Иоанна Златоуста на Деяния Апостолов. 1624; Цветная триодь. 1631), греческую Триодь, Свящ. Писание. Он осведомлен об истинных источниках книжной справы — греческих и киевских книгах, помещает музыку среди свободных искусств и знаком с некоторыми основами модальной теории. Предполагая в авторе трактата представителя киевской учености, владевшего помимо греч. и польск. языков латынью и ивритом, А. С. Цалай-Якименко сначала (1976) считала его одним из спутников иером. Епифания (Славинецкого), приехавших с ним в Москву в 1644 г. (эта т. зр., как и дати-

ровка трактата 60-ми гг. XVII в., вызвала полемику, нашедшую отражение в письмах в редакцию ж. «Советская музыка» (1977, 1978)), а затем (2002) отождествила его с самим Епифанием.

Предлагаемая Протопоповым датировка трактата 1671 г. на основании рукописи РГБ. Ф. 173. III. № 154 (Протопопов. 1979) вызывает сомнения из-за того, что в ней помещен поздний вариант текста, единственный в рукописной традиции. В трактате упоминаются следующие реалии: появление киевского многоголосия в Великокоросии (с 50-х гг. XVII в.), книжная справа с греческих и киевских образцов (с 1655), хомония как общераспространенное явление (до 70-х гг. XVII в.). Автор называет своего оппонента, помимо прочего, противником единогогласия (актуальный вопрос 50-х и 60-х гг. XVII в.). По мнению Цалай-Якименко (2002), автор трактата цитирует тропарь Пасхи по киевской Триоди, т. к. в Москве еще не была выпущена исправленная Цветная Триодь (1660, а не 1656, как ошибочно указывает исследователь). Если это верно, то трактат «О пении божественном...» можно датировать 2-й пол. 50-х гг. XVII в. Изд. и лит.: Смоленский С. В. «Музыкальная грамматика» Николая Дилецкого. СПб., 1910. С. VII–VIII, XII, 5–57; Позднеев А. В. Рукописные песенники XVII–XVIII вв.: Из истории песенной силлабической поэзии // УЗ Моск. гос. заочного пед. ин-та. М., 1958. Т. 1. С. 18; он же. Никоновская школа песенной поэзии // ТОДРЛ. 1961. Т. 17. С. 419–428; Музыкальная эстетика России XI–XVIII вв. / Сост., пер., вступ. ст.: А. И. Рогов. М., 1973. С. 104–140; Цалай-Якименко О. С. «Повесть о пінії мусикійськом» — видатна пам'ятка вітчизняної музично-естетичної думки (сер. XVII ст.) // Укр. музикознавство. 1976. № 11. С. 51–71; она же. Київська школа музики XVII ст. К.; Львів; Полтава, 2002. С. 283–304; [Редакция сер. «Памятники русского музыкального искусства»: Письмо в редакцию] // Советская музыка. 1977. № 9. С. 117–119; Цалай-Якименко А. С., Лихачев Д. С. [Письма в редакцию] // Там же. С. 131–132; Келдыш Ю. В. [Письмо в редакцию] // Там же. 1978. № 3; Протопопов В. В. Н. Дилецкий и его рус. современники // Дилецкий Н. П. Идея грамматики мусикійської / Публ., пер., исслед., коммент.: В. В. Протопопов. М., 1979. С. 555–562. (ПРМИ; 7); он же. Эстетическое определение музыки в трактате И. Т. Коренева «Музыка» (1671) // МАAS. 1982. Т. 6. Р. 839–853; он же. Русская мысль о музыке в XVII в. М., 1989. С. 44–58, 91; он же. «Музыка» Иоанникия Коренева // Старинная музыка. 1999. № 3. С. 12–25; Кононов А. В. «Музыка» Коренева о звуковостной организации и стилиевой ориентации строчного многоголосия XVII в. // Musica antiqua, VIII: Acta musicologica. Bydgoszcz, 1988. Т. 1.

Р. 527–541; он же. Русское строчное многоголосие XV–XVII вв.: Текстология, стиль, культурный контекст. М., 2005. С. 53, 74, 111, 127–129; Панченко А. М., Салмина М. А. Коренев Иоанникий Трофимов // СККДР. 1993. Вып. 3. Ч. 2. С. 179–180; Шабалин Д. С. Певческие азбуки Древней Руси: Тексты. Краснодар, 2003. С. 349–354; Холопов Ю. Н., Лыжов Г. И. «Музыка» Иоанникия Коренева // Холопов Ю. Н. и др. Музыкально-теоретические системы. М., 2006. С. 202–212; Jensen C. R. Musical Cultures in 17th-Century Russia. Bloomington, 2009. P. 55–56, 148–153, 277–279.

Е. Е. Воробьев, Н. В. Пурьева

КОРЕННАЯ В ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКАЯ ПУСТЫНЬ — см. ст. *Курская Коренная в честь Рождества Пресв. Богородицы мужская пустынь*.

КОРЕНОВСКИЙ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Тихорецкой и Кореновской епархии Кубанской митрополии), находится в г. Кореновск Краснодарского края, на центральной площади. Основан решением Свящ. Синода РПЦ от 21 мая 1992 г.

Основное монастырское здание — 2-этажный особняк (1911; архит. Н. М. Козо-Полянский), построенный на средства местного купечества и казачества для банка Общества взаимного кредита и прогимназии. На 1-м этаже располагался банк, а на 2-м — смешанная прогимназия. Занятия гимназистов начинались с богослужения в домашнем храме свт. Николая Чудотворца, устроенном в здании прогимназии. После 1917 г. в 2-этажном особняке располагались педагогическое уч-ще и авиашкола, после 1945 г. — воинская часть, которая в 80-х гг. XX в. была переведена в специальный городок; особняк оказался заброшен.

В 1991 г. архим. Виссариону (Маркарову), возглавлявшему кореновский Успенский приход, местные власти передали ветхое здание для устройства обители. 26 авг. 1992 г. архиеп. Краснодарский и Кубанский Исидор (Кириченко) освятил мон-рь — 1-ю жен. обитель на Кубани после 70-летнего перерыва. 4 нояб. 1993 г. архиеп. Исидор освятил на 1-м этаже особняка домовую ц. в честь Успения Пресв. Богородицы; здесь же были устроены придел во имя свт. Николая Чудотворца, а также «малая» ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скор-

блжших Радость». В обители находятся часовня в честь Казанской иконы Божией Матери (со св. источником и с колодезем), купальня (над родником) в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» (2002), устроены просфорня, монастырская трапезная, гостиница для паломников, воскресная школа. Территория обители обнесена каменной оградой.

В К. м. проживают неск. насельниц, в основном пожилые сестры; старшая сестра мон. Евфросиния, настоятель архим. Никон (Пипинеев). Лит.: *Зосима (Быстрова), игум., Феоктистова А. А.* Кореновский Успенский жен. мон-рь // Рус. мон-ри: Юг России. Новомосковск; М., 2006. С. 463–467.

КОРЕНТИН [Коурентин; лат. Courentinus, Corentinus; бретон. Kaourintin; франц. Corentin] (VI в.?), св. (пам. зап. 12 дек.), по преданию, 1-й еп. Кемпера (ныне еп-ство Кемпер и Леон, Бретань, Франция).

Источники IX–XII вв. Самое раннее упоминание о К. содержится в Житии св. Винвалое, основателя мон-ря *Ландевеннек* (BNL, N 8957–8958), составленном мон. Урдистеном между 860 и 884 гг. (см.: *Poulin*. 2009. P. 406–428). Урдистен описывал духовное и материальное процветание обл. Корнубия (Корнуай, Юго-Зап. Бретань) в эпоху кор. Градлона. Современниками Градлона были еп. К., достойный пастырь и строгий подвижник, и «аббат отшельников» Винвалое, духовный наследник аскета и чудотворца Тутуала (*Vita Winwaloei*. II 19 — *Vita S. Winwaloei, primi abbatis Landevennecensis, auctore Wurdestino* / Ed. C. De Smedt // *AnBoll*. 1888. T. 7. P. 230–232). Трудно определить, к какому времени относятся события, описанные в Житии Винвалое. Согласно традиц. т. зр., мон-рь Ландевеннек был основан в 485 г. (*La Borderie*. 1905. P. 299–300, 316–326), но совр. исследователи относят деятельность Винвалое к VI в. (напр.: *Minard A.* *Uuinnualoe* // *Celtic Culture: A Hist. Encycl.* Santa Barbara et al., 2006. Vol. 5. P. 1723–1724; *Poulin*. 2009. P. 398). Эта датировка подтверждается результатами археологических раскопок в Ландевеннеке (*Bardel A.* *Les premiers bretons à Landévennec (VI^e–IX^e siècles)* // *Les premiers Bretons d'Armorique* / Éd. P.-R. Giot et al. Rennes, 2003. P. 129–131). Упоминание Урдистеном легендарного правителя Градлона —



Св. Корентин.
Скульптура в кафедральном соборе
г. Кемпер (Франция). XIX в.

самое раннее в бретон. традиции; вполн. с его именем связывали многочисленные предания. В частности, к сочинению Урдистена восходит представление о Градлоне как о щедром покровителе бретон. святых. Он упоминается в ряде подложных грамот в *картулярии* аббатства Ландевеннек (сер. XI в.). Согласно одной из этих грамот, К. и Винвалое присутствовали на совещании, созванном правителем для рассмотрения просьбы франк. послов о помощи в борьбе с язычниками (этими послами были святые Флоренций, *Медард* и *Филиберт* — *Cartulaire de Landévennec*. 1886. P. 558–559. N 20). По-видимому, легенда о Градлоне совмещалась с памятью о правителе Бретани Саломоне (857–874) и его отношениях с кор. *Карлом Лысым* (*Latouche*. 1911. P. 56–59).

О почитании К. в IX–XI вв. свидетельствует наличие его имени (обычно в форме «Коурентин») и памяти (1 мая) в календарях и *литаниях* из Бретани, Франции и Англии (см.: *Fawtier-Jones*. 1925. P. 30–32). Среди ранних источников — рукописи, созданные в аббатстве Ландевеннек: лекционарий в составе Четвероевангелия кон. IX — нач. X в. (*Bodl. Auct. D. 2. 16. Fol. 183v*; ркп. находилась во владении Леофрика, еп. Эксетера (1050–1072)) и календарь XI в. (*København. Kongelige Bibl. Thott. 239*; см.: *Duine*. 1922. P. 49–56). Имя К. значится в бретон. литаниях X–XI вв. (*Loth*. 1890. P. 136,

141). О почитании К. во Франции и в Англии свидетельствует пространная аквитанская литания с упоминанием ряда бретон. святых (ркп. *Paris. lat. 1154. Fol. 9v* (кон. IX — X в.), из аббатства св. Марциала в Лиможе; см.: *Arbois de Jubainville H., d'*. *Quelques noms de saints bretons dans un texte du XI^e siècle* // *Revue celtique*. 1876/1878. T. 3. P. 449–450; *Duine*. 1922. P. 59–60), а также литании в англосакс. Псалтири X в. из Солсбери (возможно, составлена при кор. Этельстане (924/5–939), принявшем беженцев из Бретани; см.: *Anglo-Saxon Litanies of the Saints* / Ed. M. Lapidge. L., 1991. P. 42. N 38.102, 44.196) и в Псалтири из Реймса, вероятно, X в. (не сохр. — *Duine*. 1922. P. 41–46). О поминовении К. говорится в нек-рых литургических рукописях из Бретани и областей в нижнем течении Луары, напр. в календаре сакраментария-градуала из Анже (*sancti Corentini episcopi — Angers. Bibl. munic. 91. Fol. 17* (IX–X вв.); см.: *Duine*. 1922. P. 35–37). Память «св. Коурентина, исповедника и епископа, в Корнубии» указана среди добавлений к Мартирологу Беды в рукописи, созданной на рубеже X и XI вв. в еп-стве Ле-Ман, скорее всего в аббатстве Сен-Кале (*Cornubiae natale sancti Courentini confessoris atque pontificis — Vat. Barb. lat. 646* (XIV. 19); см.: *Quentin H.* *Les martyrologes historiques du Moyen Âge*. P., 1908. P. 32; *Duine*. 1922. P. 7).

В средние века К. почитали как основателя и 1-го епископа Кемперской кафедры; его имя возглавляет перечни епископов в *картулярии* аббатства Кемперле и в Кемперском *картулярии*, составленные не ранее XII в. Однако до сер. IX в. достоверные сведения о епископской кафедре в Кемпере отсутствуют (*Duchesne. Fastes*. T. 2. P. 370–371). В грамоте кон. IX — нач. X в. из *картулярии* аббатства Ландевеннек среди свидетелей назван Хуарветен, «епископ св. Коурентина» (*Huaruethen episcopo sancti Chourentini — Cartulaire de Landévennec*. 1886. P. 560–562. N 24; о датировке грамоты см.: *Guillotet*. 1982. P. 284). В перечнях епископов Хуарветен (Харнветен, Харнотаотен) упомянут как 6-й предстоятель Кемперской кафедры. В более поздних источниках титул «епископ св. Коурентина» не засвидетельствован; председатели кафедры именовались епископами Корнуая (Cornubiensis) или Кемпера (*Corisopitensis*).



Во Франции важнейшими центрами почитания К. были мон-ри св. Маглория (Сен-Маглуар) в Париже и Мармутье близ Тура, где хранились мощи святого. В 1-й пол. X в., когда Бретань подвергалась нападениям викингов, мощи мн. святых были вывезены во Францию. Так, после разорения аббатства Ландевеннек в 913 или 914 г. монахи покинули Бретань и вернулись только после того, как герц. Алан II (936–952) начал вытеснять норманнов с захваченных ими земель. Согласно сказанию о перенесении мощей св. Маглория (сохр. в редакции XII в.), Сальватор, еп. Алета, укрылся от викингов в мон-ре Леон (близ совр. Динана), где собралось множество клириков, бежавших из разных церквей и мон-рей Бретани. Забрав мощи святых, книги и церковные ценности, под рук. еп. Сальватора они направились во Францию; по пути к ним присоединилось духовенство из Доля (ныне Доль-де-Бретань) и Байё. В Париже их принял герц. Гуго Великий (936–956), предоставивший бретонцам ц. св. Варфоломея, при к-рой вскоре возник мон-рь св. Маглория. Среди реликвий, привезенных бретон. клириками в Париж, были мощи К. Согласно Ю. Гийотелю, исход духовенства из Бретани состоялся не позднее 930 г., возможно в 920 г., согласно датировке в анналах аббатства Редон (*Guillotel*. 1982. P. 269, 292–300). Впосл. мощи К. или их части хранились не только в Париже, но и в др. местах, прежде всего в мон-рях Мармутье и Сен-Сольв в г. Монтрёй (Монтрёй-сюр-Мер, деп. Па-де-Кале).

Несмотря на отсутствие мощей святого, почитание К. в Бретани продолжалось. О святом упоминается в лит. произведениях XII в. Согласно 3-му Житию св. Тутгуала (VHL, N 8353), К. оказал св. Павлу Аврелиану помощь в борьбе со смертоносной эпидемией, опустошавшей Бретань (*La Borderie A., de*. St. Tugdual: Texte des trois Vies les plus anciennes de ce saint et de son très ancien office // *Mémoires de la Société archéologique des Côtes-du-Nord*. Sér. 2. St.-Brieuc, 1885/1886. T. 2. P. 105; см.: *Poulin*. 2009. P. 380). О К. как о благочестивом отшельнике, жившем на берегу моря, говорится в стихотворном «Романе об Аквине», составленном скорее всего в кон. XII в. и посвященном борьбе Карла Великого с кор. сарацинов Аквином за власть

над Бретанью (образ Аквина основан на воспоминаниях о предводителе норманнов Инконе, к-рый разорял Бретань в X в.). Спасаясь от Карла Великого, Аквин обнаружил келью К., служившего мессу св. Мартину; святой чудесным образом избежал нападения сарацинов и выдал их местонахождение французам (окончание поэмы утрачено — *Le roman d'Aquin, ou La conquête de la Bretagne par le roy Charlemagne: Chanson de geste du XII^e siècle* / Éd. F. Joûon des Longrais. Nantes, 1880. P. 116–118; см.: *Fawtier-Jones*. 1925. P. 27–28).

Агиографическое сказание о К. (XII–XIII вв.) сохранилось лишь во фрагментах и в поздних переработках; его содержание и датировка текста остаются предметом дискуссии. Только часть агиографических сочинений о К. опубликована; как правило, издатели не учитывали весь круг сохранившихся источников, допускали ошибки в эдичионной технике и анализе текста. Впервые сочинение, представленное как Житие К., было издано Ф. Пленом (*Plaine*. 1886. P. 118–153), к-рый обнаружил его в сборнике агиографических текстов, созданном в 1664 г. для болландиста Даниэла ван Папенбрука (Vgux. 3472 (8495–8505). Fol. 70–73v). В сборник были включены тексты из рукописей, хранившихся в аббатстве Сен-Сольв в Монтрёе и впосл. утраченных. Житие К. содержало обширные лакуны, к-рые Плен восполнил по литургическим чтениям в дни памяти К. (1 мая и 12 дек.) из печатного Кемперского бревиария (Плен называл его «Кемперским санкторалом» и датировал 1500 г.; чаще всего это издание датируют 10-ми гг. XVI в.). В приложении Плен опубликовал фрагменты чтений, не включенные им в реконструкцию Жития, и выдержки из др. источников (подробнее см.: *Fawtier-Jones*. 1925. P. 7–14). Согласно Р. Ларжильеру, сокращенная версия сказания о К. содержится в литургических чтениях из бревиария 1472 г., переписанного в диоцезе Кемпер клириком Жаном де л'Эпином (Paris. lat. 1294. Fol. 244v), и в чтениях из «старого бревиария» еп-ства Сен-Бриё (сохр. в копии XVII в.— Paris. fr. 22321. P. 728–729; см.: *Largillière*. 1925. P. 91). Схожие с ними чтения включены в рукописный бревиарий из Ландерно (XV в.— *Merdignac B. L'espace et le sacré dans les leçons de*

bréviaires de l'Ouest armoricain consacrées aux saints bretons (XV^e–XVI^e siècles) // *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*. Rennes, 1983. T. 90. N 2. P. 273–274). А. Оэ обнаружил текст др. версии сказания о К. в копии, выполненной бретон. историком доминиканцем Огюстеном дю Пазом († 1631) (Paris. fr. 22362. Fol. 60–69v; см.: *Largillière*. 1925. P. 91–95). Текст был опубликован Э. С. Фавтье-Джонс (*Fawtier-Jones*. 1925. P. 38–56; об ошибках, допущенных в этом издании, см.: *Largillière*. 1925. P. 96–100). Дю Паз не указал источники скопированного им текста, к-рый составлен из фрагментов неск. произведений. Нек-рые фрагменты заимствованы из кратких версий сказания о К., но в распоряжении дю Паз также была более ранняя, возможно первоначальная, версия текста (из нее заимствованы пространные повествования о встрече К. с отшельником Примаэлом, о паломнике, убившем угря, о вразумлении гордой женщины, помощи невинному юноше и наказании вора). Вероятно, именно этот текст был положен в основу кратких версий сказания о святом.

Пролог Жития, сохранившийся (не полностью) только в болландистском сборнике 1664 г., посвящен восхвалению добродетелей святого, к-рые противопоставлены порокам духовенства. К. род. в знатной бретон. семье, с детства отличался благочестием и успехами в учебе. Решив стать отшельником, он поселился у источника близ сел. Пломодьерн (к северо-западу от Кемпера). В источнике обитала рыба, от к-рой К. ежедневно отрезал небольшой кусок для пропитания; на следующий день рыба оказывалась невредимой. Кор. Градлон, охотившийся в этой местности, послал к отшельнику слуг с повелением приготовить трапезу. Отрезав кусок чудесной рыбы, К. отдал его королевскому повару; слуги Градлона стали высмеивать святого, но приготовленной пищи оказалось достаточно для всех, кто сопровождал короля. Обнаружив, что рыба осталась невредимой, удивленный Градлон подарил К. свою резиденцию и окрестные земли (*aulam regiam et totam terram circumadiacentem et nemoram, scilicet totum quod habebat in plebe illa*). Некий слуга короля по примеру К. поймал рыбу и отрезал от нее кусок, но чуда не произошло. Увидев израненную





Св. Корентин.
Икона. XX в.
Иконописец Ш. Леге-Жильбер

рыбу, святой исцелил ее и отпустил на волю, чтобы подобное не повторилось. После этого К. посетил пресв. Примаэла, отшельника, жившего в месте, где не было воды. Когда отшельник отправился за водой, святой помолился и ударил посохом о землю, и немедленно забил источник (в копии дю Паза этот эпизод (в 2 версиях) приведен после рассказа о рукоположении К.; согласно пространной версии, в посл. источник стал местом паломничества накануне дня памяти К. (1 мая). Один из паломников, заметив в источнике большого угря, убил его, и за это им овладел злой дух. Др. паломники отнесли его в находившийся поблизости ораторий и стали молиться Богу и К.; через неск. дней одержимый получил исцеление). Узнав об этом чуде, святые Патерн и Махут (Мало) посетили К., жившего у источника в Керфёнтёне (ad Villam Fontis; ныне в черте Кемпера). Святому нечем было кормить гостей, но в источнике чудесным образом появились угри, а вода превратилась в вино. Благодаря этому событию К. прославился как праведник и чудотворец. В обл. Корнубия не было епископа, поэтому жители послали подвижников К., Винвалозэ и Тудина к св. Мартину, представленному в сказании как архиепископ Турский. Св. Мартин признал К., самого кроткого и смиренного из них, достойным епископского сана. К. по-

просил св. Мартина возвести Винвалозэ и Тудина в достоинство аббатов, но архиепископ ответил, что К. должен сделать это самостоятельно во избежание дурного примера. Т. о., по словам агиографа, св. Мартин предвидел, что в посл. настоятели монастырей обл. Корнуай будут обращаться за утверждением к архиепископу Турскому, нарушая законные права епископа Кемпера (*Plaine*. 1886. P. 138; *Fawtier-Jones*. 1925. P. 40–41).

Согласно сказанию, К. был образцовым пастырем и много сделал для укрепления христ. веры и Церкви в Корнубии; в этом ему помогали аббаты Винвалозэ и Тудин. После смерти К. от его мощей совершались чудеса, к ним приходили паломники со всей Бретани; в честь святого была построена соборная церковь. Пытаясь собрать средства для завершения строительства, клирики по инициативе соборного апокрисиария (в пространной версии дю Паза названо его имя — пресв. Тудгуал) вынесли мощи К. на рыночную площадь. Некая знатная дама, имевшая при себе лишь немного воска (*rauxillum segae*), устыдилась, что не может сделать достойное приношение, и ушла домой. В наказание за гордыню она лишилась способности двигать рукой, но, осознав содеянный грех, обратилась за помощью к К. Явившись во сне, святой велел женщине отправиться в собор, где она получила исцеление по молитве перед его мощами. Далее в пространной версии, переданной дю Пазом, повествуется о юноше, к-рого «придворные разбойники» (*palatini praedones*) ложно обвинили в некоем преступлении, заковали в цепи и заперли в большом сундуке. Во сне ему явился К., который посохом разбил сундук; затем с юноши спали оковы — т. о. все убедились в его невиновности. Среди паломников, собравшихся в Кемпере по случаю освящения собора, был вор Рапсадул, «сын Веллиала», укравший на ярмарке клубок шелковых нитей (*glomum fili serici*). По возвращении домой вор заболел лихорадкой, у него отнялась половина тела. В ответ на мольбу об исцелении К. явился вору во сне и обещал простить его, если он вернет украденное и публично покается. По дороге в Кемпер диавол искушал вора, уговаривая его вернуться домой, но К. вновь явился ему и велел продолжить путь. Достигнув Кемпера, вор рассказал клирикам о том,

что с ним произошло, совершил покаяние и получил исцеление. В Кемперском breviарии сообщалось о 2 др. чудесах К. (изд.: *Plaine*. 1886. P. 156–161). Разбойники (*virii belliosi*), ворвавшиеся в мон-рь Мармутье, захватили «большую бочку св. Мартина» (*grandem tonnam sancti Martini*) и стали выливать из нее вино. По молитве монахов к К. отверстие в бочке закупорилось, и вино больше не вытекало; разбойники в страхе покинули монастырь. Алан Каньяр, гр. Корнуая (ок. 1020–1058), страдал от болезни глаз; по совету жены Юдифи он подарил кемперскому собору земельные владения и получил исцеление.

Возможно, в состав первоначального сказания о К. входил также рассказ о перенесении мощей святого в Мармутье (копия текста (XV в.) из Кемперского пассионария — *Plaine*. 1886. P. 154–156; см.: *Fawtier-Jones*. 1925. P. 8). Согласно этому источнику, в эпоху нашествия викингов бретонцы, пытаясь спасти мощи святых, поручили французам сохранить реликвию. Врагов удалось остановить, однако «лживые и алчные французы» отказались вернуть святыни в Бретань. Поэтому мощи К. остались в аббатстве Мармутье, но «дух» святого, пребывавший «в Бретани, на епископской кафедре Корнуая», продолжал творить чудеса (*Britones... de praesentia spiritus gratulantur... Spiritus enim sancti Chorentini Britanniae et cathedrali sedi Cornubiae praesens adesse creditur*).

В отличие от Плена, к-рый считал реконструированный им текст древним Житием К., составленным в IX в. (*Plaine*. 1886. P. 65–69), большинство исследователей признавали невозможность восстановить первоначальное сказание о К. Ни одна из сохранившихся версий не дает полного представления о форме и содержании утраченного текста, за исключением неск. фрагментов в компиляции дю Паза. Возможно, сказание о К. представляло собой сборник чудес (*Fawtier-Jones*. 1925. P. 36–37; *Bourgès*. 1998) или Житие святого (*Largillière*. 1925. P. 95, 105). Это произведение скорее всего было составлено в Кемпере не ранее X в., когда мощи святого были вывезены из Бретани, и не позднее 1219 г. (под этой датой впервые упом. часть мощей К., хранившаяся в соборе). По мнению Фавтье-Джонс, сказание о К., составленное в XI–XII вв., возможно,



с использованием более раннего Жития, было дополнено ок. 1236 г. (*Fawtier-Jones*. 1925. P. 20–23, 33–37). Обвинения агиографа в адрес духовенства (епископы стремились к власти и роскоши, угнетали подчиненных и присваивали налоги; священники пренебрегали пастырскими обязанностями, занимались вымогательством и сутяжничеством, угодили перед знатью) характерны для авторов XII–XIII вв. (*Ibid.* P. 17–18). Согласно А. И. Бурже, в прологе были использованы Житие св. Малахии, составленное *Бернардом Клервоским* (ок. 1150), и письма цистерцианца Адама из Персеня († 1221).

Ларжильер указал на сходство между фрагментами первоначального сказания о К. и Житием св. Ронана (VHL, N 7336), составленным в Кемпере не ранее сер. XII в., вероятно, тем же автором (*Largillière*. 1925. P. 103–105; *Poulin*. 2009. P. 465). В Житии Ронана упоминаются чудеса К. — создание им целебного источника и спасение королевы от злобного пса. О К. говорится как об «архимандрите» и о епископе, об аскете и о пастыре, прославленном чудесами. Согласно Житию, «безумие» некоего правителя-отцеубийцы (*ragricidae tui consulis*) и грехи жителей Корнуая были причиной того, что в эпоху бедствий мощи святых Винвалоза и К. покинули страну. В др. месте упоминается, что мощи св. Ронана хранились в Кемпере, в «базиллике св. Коурентина, выдающегося понтифика» (*Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum saeculo XVI qui asservantur in Bibliotheca Nationali Parisiensi*. Вгух., 1889. Т. 1. P. 456–457). Возможно, составитель сказания о К. и Жития св. Ронана также был автором грамоты с перечислением земель, пожертвованных кемперскому собору гр. Аланом Каньяром в благодарность за победы над врагами и исцеление от болезни глаз (*Cartulaire de l'Église de Quimper // Bull. de la commission diocésaine d'architecture et d'archéologie / Diocèse de Quimper et de Léon*. 1901. Т. 1. P. 132–137. N 13; см.: *Largillière*. 1925. P. 105–107). Повествование об исцелении графа в сказании о К. и в грамоте имеет сходство с преданием об основании Аланом Каньяром и его супругой Юдифью мон-ря Кемперле в благодарность за исцеление от тяжелой болезни (1029). Это предание изложено в грамоте из картулярия аббатства

Кемперле, составленного мон. Гурхеденом в кон. 20-х гг. XII в. (*Cartulaire de l'abbaye de Sainte-Croix de Quimperlé / Éd. L. Maître, P. de Berthou*. Rennes; P., 1904². P. 130–132. N 1).

По мнению большинства исследователей, в повествовании о чудесах К. содержатся указания на события из истории Кемперского епископства XII–XIII вв. Самое надежное из этих указаний связано с конфликтом между епископской кафедрой и аббатами Ландевеннек и Кемперле. Настоятели этих крупных мон-рей претендовали на независимость от епископа и обращались за утверждением к архиепископу Турскому. В 1166 г. еп. Бернард заключил соглашение с Риваллоном, аббатом Кемперле, который признал духовную власть епископа (*Cartulaire de l'Église de Quimper // Bull. de la commission diocésaine d'architecture et d'archéologie*. 1903. Т. 3. P. 154–155. N 96). По условиям договора 1236 г. монахи Ландевеннека согласились допускать епископа в мон-рь для визитации и представлять ему для утверждения аббата, избранного общиной (*Ibid.* 1901. Т. 1. P. 164–167. N 49). По мнению Бурже, в сказании о К. подразумеваются именно эти события (предупреждение св. Мартина о том, что аббаты мон-рей Ландевеннек и Локтюди будут отвергать власть епископа). Упоминание о Локтюди исследователь связывал со спором между епископом, монахами аббатства Сен-Жильда-де-Рюис и Эрве, сеньором Пон-л'Аббе, о контроле над коллегиальной церковью Локтюди (соглашения 1220 и 1224 гг. — *Ibid.* P. 282–283. N 32; 1902. Т. 2. P. 46–48. N 38). В сказании о К. аббаты Ландевеннека и Локтюди названы помощниками епископа Кемперского; согласно Бурже, это связано с правом аббата Ландевеннека созывать диоцезальный синод во время вдовства кафедры (*Bourgès*. 1998). Др. исследователи отрицали прямую связь между сказанием о К. и борьбой епископов Кемпера за власть над монастырями, т. к. ц. Локтюди, о к-рой говорится в сказании, в XII–XIII вв. не обладала самостоятельностью (*Fawtier-Jones*. 1925. P. 22; *Guillotet*. 1995. P. 187). Однако ранее в Локтюди находился крупный мон-рь, основателем к-рого считался св. *Тутгуал* (Тудин, Тудий; по-видимому, то же лицо, что и чудотворец Тутуал, упомянутый в Житии св. Винвалоза; см.:

Fawtier-Jones. 1925. P. 24–26; *Largillière*. 1925. P. 87–89; *Tanguy B.* Hagionomastique et histoire: Pabu Tugdual alias Tudy et les origines du diocèse de Cornouaille // *Bull. de la Société archéologique du Finistère*. 1986. Т. 115. P. 117–142). В списке свидетелей дарственного акта кон. IX — нач. X в. названы важнейшие церковные деятели обл. Корнуай — епископ Кемпера и настоятели мон-рей Ландевеннек («аббат св. Винвалоз») и Локтюди («аббат св. Тутгуала») (*Cartulaire de Landévennec*. 1886. P. 561. N 24). Т. о., упоминание Ландевеннека и Локтюди как основных мон-рей Корнуая скорее всего отражает исторические реалии более ранней эпохи.

Согласно Бурже, в рассказе о спасении К. невинного юноши, схваченного «придворными разбойниками», получил отражение конфликт еп. Роберта (1113–1130) с герц. Конаном III (1112/13–1148), в ходе которого епископ наложил интердикт на владения герцога и был изгнан из Бретани (*Bourgès*. 2012). В рассказе о посещении К. святыми Патерном и Махутом исследователь усматривал намек на то, что в 1-й пол. XIII в. должностные лица еп-ств Ван и Сен-Мало выступали в качестве третейских судей по делам, связанным с епископством Кемпер. Утверждение духовной власти епископа в сказании о К. Бурже связывал с позицией Кемперского еп. Рено (1219–1245) в конфликте гр. Пьера I (управлял герц-ством Бретань в 1213–1237) с бретон. епископами, к-рые отличили графа от Церкви и наложили интердикт на его владения. Еп. Рено, ставленник Пьера I, единственный из церковных иерархов не выступал против графа и пользовался его расположением. Кроме того, епископ боролся с автономией крупных монастырей и, возможно, вернул в Кемпер часть мощей К. (*Idem*. 1998).

Многие исследователи вслед за Ф. Дюином связывали составление сказания о К. и Жития св. Ронана с деятельностью еп. Рено в 20–30-х гг. XIII в. (*Duine*. 1918. P. 87; *Largillière*. 1925; *Merdrignac*. 1995. P. 127; *Poulin*. 2009). Однако Гийотель полагал, что оба произведения были созданы при еп. Бернарде (1159–1167) (*Guillotet*. 1995. P. 184–188). По мнению Бурже, сказание о К. было составлено в неск. этапов. Автором первоначального текста, скорее всего проповеди о чудесах святого, исследователь считал Кемперского еп. Ро-



берта, к-рый также составил Житие св. Ронана и грамоту об основании аббатства Кемперле (до избрания на кафедру Роберт был монахом в Кемперле). Между 1220 и 1235 гг., при еп. Рено, проповедь была положена в основу пространного Похвального слова К., автором к-рого мог быть сам епископ. Это сочинение было источником кратких версий сказания о святом, сохранившихся в литургических книгах (*Bourgès*. 1998; *Idem*. 2012).

Трудно определить степень достоверности сведений, изложенных в сказании о К. Большая часть эпизодов основана на агиографических топосах, в т. ч. имевших локальное распространение в Бретани, и на фольклорных мотивах. А. де Ла Бордери низко оценивал значение сказания о К. как исторического источника, но предположил, что в нем сохранились отрывочные сведения о создании церковной иерархии в Арморике (Бретань) в V–VI вв. в результате соглашения между бриттами и епископом-митрополитом Тура (*La Borderie*. 1905. P. 320–321). Однако др. исследователи скептически отнеслись к попыткам «извлечь из легенды о Корентине больше сведений, чем она содержит» (*Duine*. 1906. P. 126–127). Обилие фантастических подробностей и отсутствие исторического контекста деятельности К. показывают, что составители сказания не располагали достоверной информацией о святом, в их распоряжении не было более ранних источников (*Smith*. 1990. P. 327–328).

Почитание К. как покровителя еп-ства Кемпер получило распространение в Бретани и в нек-рых регионах Франции. Как правило, К. включали в число 7 святых покровителей Бретани (с XII–XIII вв.; см.: *Oheix A.* *Le culte des Sept Saints de Bretagne au Moyen-Âge* // *Bull. de la Société d'Émulation des Côtes-du-Nord*. 1911. T. 49. P. 11–22; *Cassard J.-C.* *Le Tro-Breiz médiéval: Un mirage historiographique?* // *Kreiz: Études sur la Bretagne et les Pays celtiques*. Brest, 1997. N 6. P. 93–120). В честь святого г. Кемпер часто именовали Кемпер-Корантен (Kemper-Corentin; среди ранних примеров — название *Kemper Courentini* в грамотах нач. XII в. (*Cartulaire de l'abbaye de Sainte-Croix de Quimperlé*. Rennes; P., 1904². P. 206, 289); см.: *Waquet H.* *De Coriosopitum à Conflans-Saint-Corentin* // *Mélanges bretons et celtiques offerts à M. J. Loth*.

Rennes; P., 1927. P. 14). По указанию еп. Рено в Кемпере началось строительство готического собора во имя Девы Марии и К. (хор возведен в 1239–1336, неф и трансепт — в XV в.). Поминование святого обычно совершалось 5 мая, но с XV в. память К. в литургических книгах чаще всего указывали под 12 дек. (напр., в рукописных миссалах из Нанта и Сен-Мало (XV в.), в часослове герц. Пьера II († 1457), в печатном breviарии еп-ства Леон (1516) — *Duine*. 1922. P. 165, 170, 193, 215). В Кемпере основным днем памяти К. стал зимний праздник 12 дек. (об этом говорится в *индугенции* папы Римского *Евгения IV* (1436) для паломников, посещавших Кемпер в день памяти святого), но сохранилось также празднование 1 мая, к-рое иногда совершали в 1-е воскресенье мая и считали днем перенесения мощей К. (*ActaSS. Mai*. T. 1. P. 5; *Duine*. 1922. P. 206).

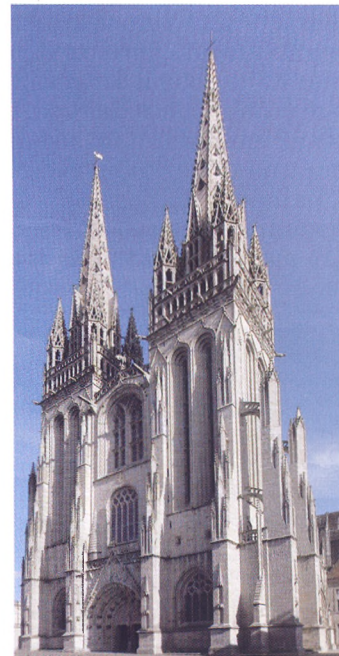
В XVII в. укрепление почитания К. в Бретани было связано с деятельностью католич. миссионеров среди населения, говорившего на бретон. языке. Иезуит блж. Жюльен Монуар (1606–1683), «апостол Бретани», составил стихотворное Житие К. на бретон. языке (*Vita S. Corentini Armorici. Corisopiti*, 1685. Quimper, 1821; см.: *Kerviler*. 1898. P. 246; *Duine*. 1922. P. 265–266), а также стихотворные сказания о чудесах святого, молитвы и песнопения в его честь, которые использовал для проповеди (*Ar Buhez St. Caurintin* // *Maner J.* *Canticou spirituel hac instructionou profitabl evit disqui an hent da vont d'ar barados*. Quemper, 1686. P. 5–59). Монуар посвятил К., «апостолу, покровителю и первому епископу Корнуая», составленный им катехизис с грамматикой и со словарем (*Idem*.



Святые покровители
Бретани.
Гравюра. 1514 г.

[*Maunoir I.*] *Le Sacré Collège de Jésus, divisé en cinq classes*. Quimper-Corentin, 1659), оказавший существенное влияние на развитие бретонского языка. К образу святого обращались и др. проповедники; почитание

К. получило отражение в видениях бретон. мистика Катерины Даниелу (1619–1667) (см.: *Thomas*. 1887. P. 316–325; *Peyron P.* *Catherine Daniélou: Une voyante à Quimper au XVII^e siècle* // *Bull. de la commission*



Зап. фасад
собора Пресв. Девы Марии
и св. Корентина
в Кемпере. XIII–XV вв.

diocésaine d'architecture et d'archéologie. 1909. T. 9. P. 112–119). Сказания о К. были включены в сборники Житий бретон. святых, составленные доминиканцем Альбером Ле Граном (1599–1641) и *мавростом* Г. А. Лобино (1666–1727). Сказание Альбера Ле Грана основано на чтениях в «старых бретонских breviариях», но автор дополнил составленную им биографию К. вымышленными подробностями, чтобы придать ей более «научный» вид. Согласно этому сказанию, К. род. ок. 375 г.;

став отшельником, он познакомился с правителем Градлоном, к-рый снаб-

дил его средствами для основания монастыря. По инициативе жителей Корнуая святой принял епископское рукоположение в Туре, после чего Градлон подарил ему свой дворец, на месте которого вполс.

возник г. Кемпер. Кончину К. Альбер Ле Гран датировал 12 дек. 401 г. Эти хронологические построения критиковал Лобино, указавший на ошибки и внутренние противоречия в агиографической легенде о К. По мнению мавриста, святой жил не ранее кон. V в., но его деятельность трудно датировать. Возможно, в сказании о К. получили отражение реальные события, связанные с организацией еп-ств в Арморике после ее заселения бриттами (впосл. эту т. зр. разделял Ла Бордери). Среди исследователей, пытавшихся определить время деятельности К., был Плен; по его мнению, святой род.



Капелла св. Корентина
в Бриэке. XVI в.

ок. 460 г., был возведен на епископскую кафедру ок. 500 г. и скончался не позднее сер. VI в. (*Plaine*. 1886. P. 70–71).

Во имя К. были освящены церкви в Карноэте, Ле-Вьё-Буре, Сен-Коннане и Трегорнне (деп. Кот-д'Армор) и Бильо (деп. Морбиан; до XIX в.), а также ряд капелл, гл. обр. в обл. Корнуай (*Ibid*. P. 79). Как правило, святого изображали в епископском облачении, нередко с рыбой в руках или у ног. Самые ранние изображения К. относятся к XV–XVI вв. (см.: *Kerviler*. 1898. P. 247–249). Среди них — картина «Корентин исцеляет рыбу и отпускает ее на свободу» (ц. Нотр-Дам в Ландевеннеке; XVI в.). В кемперском соборе изображения святого сохранились на витражах окон верхнего яруса (XVI в.; существенно переделаны в XIX в.; см.: *Le Men*. 1877. P. 25–26, 132–133, 142), сцены из его жизни представлены на рельефных барочных медальонах кафедры проповедника (1679). В 1810 г. в соборе были установлены монументальные (высота 2,6 м) статуи Девы Марии и К. (в наст. время в ц. св. Нонны в Пенмарке). Большая часть иконографических памят-

ников, хранившихся в соборе, была утрачена в годы Французской революции; убранство храма, воссозданное во 2-й пол. XIX в., включает статуи, росписи и витражи со сценами из жизни и изображением чудес К. (см.: *Thomas*. 1904).

Поминовение К. совершается в еп-стве Кемпер и Леон (празднование обычно происходит в воскресенье после 12 дек.), а также в еп-стве Сен-Бриё и Трегье. Память святого внесена в Римский Мартиролог.

Мощи К. в средние века находились в различных мон-рях Франции. Первоначально реликвии хранились в Париже, в мон-ре св. Маглория, основанном выходцами из Бретани. Мощи К. упоминаются в описях монастырских реликвий XII в. и 1319 г. (*Documents pa-*

risiens tirés de la Bibliothèque du Vatican (VII^e–XIII^e siècle) / Éd. L. Auvray. P. 1892. P. 27, 30). Части мощей были переданы в жен. бенедиктинский

мон-рь Сен-Корантен-ле-Мант, основанный кор. *Филиппом II Августом* (1180–1223), и в другие церкви. В 1572 г. монашеская община аббатства св. Маглория была переведена в ц. Сен-Жак-дю-О-Па; после упразднения мон-ря (1620) мощи бретон. святых хранились в этой церкви, переданной ораторианской семинарии св. Маглория. Во время конфискации церковных ценностей и реликвий (1793) мощи были спрятаны в земле, а после свержения диктатуры якобинцев помещены в главном алтаре церкви (1797). Во время освидетельствования мощей в 1835 г. выяснилось, что из-за утраты ярлыков было невозможно определить принадлежность всех останков (*ActaSS*. Oct. T. 10. P. 779–780); в 1871 г. реликварии пострадали при пожаре. По инициативе аббата Алексиса Пресса мощи Самсона, Маглория, К. и др. святых, хранившиеся в Париже, были возвращены в Бретань; 27 авг. 1953 г. состоялась торжественная встреча реликвий в аббатстве Бокен (деп. Кот-д'Армор) (мон-рь восстановлен *траппистами* в 1936, с 2011 принадлежит католич. экуменическому об-ву «Новый путь» (*Chemin Neuf*)).

Значительная часть мощей К. хранилась в аббатстве Мармутье близ Тура. О происхождении святыни точных сведений нет. Вероятно, реликвии были доставлены в Тур из Парижа после того, как кор. Филипп I передал монашескую общину св. Маглория при дворцовой капелле св. Варфоломея под контроль аббатства Мармутье (1094 — *Recueil des actes de Philippe I^{er}, roi de France* (1059–1108) / Éd. M. Prou. P. 1908. P. 333–337. N 132). Самое раннее датированное упоминание о мощах К. в Мармутье содержится в грамоте об основании приората св. Мартина в Жослене (1105): аббат Гийом де Комбур (1105–1124) передал приорату частицы мощей ряда святых, в т. ч. К. (*Morice H. Mémoires pour servir de preuves à l'histoire ecclésiastique et civile de Bretagne*. P. 1742. T. 1. Col. 511–512). Т. о., мощи К. были перенесены в Мармутье скорее всего между 1094 и 1105 гг. (*Oheix*. 1906. P. 166; *Oury*. 1979. P. 102). Проприй мессы в день памяти К. включен в *сакраментарий*, выполненный в Мармутье после 1096 г.; в молитвах святой прославляется как епископ и исповедник, упоминается о его мощах, к-рые почивали в мон-ре (*Paris. lat.* 9431. Fol. 84–85; см.: *Duine*. 1922. P. 61–62; *Samaran Ch., Marichal R. Catalogue des manuscrits en écriture latine portant les indications de date, de lieu ou de copiste*. P. 1974. T. 3. P. 111). Чудеса от мощей К. описаны в соч. «О событиях в Мармутье» (*De rebus gestis in Maiori monasterio*; XII в.). Некий насельник мон-ря, молившийся в церкви после утрени в день Всех святых, узрел чудесную процессию монахов во главе с 3 епископами: это были покровители Мармутье святые Мартин, К. и Фульгенций. Во время засухи монахи устроили шествие с мощами святых из обители в базилику св. Мартина. После мессы они попытались поднять раку К., чтобы отнести ее в мон-рь, но не смогли сдвинуть ее с места. Некий старец Хильдебранд ударил реликварий посохом и упрекнул святого в том, что он, как «чванный бретонец», позавидовал драгоценным ракам святых Мартина и Брикия. Хильдебранд обещал святому, что позаботится об украшении его «убогого» деревянного реликвария; только после этого монахам удалось поднять раку с мощами и отнести ее в монастырь (*ActaSS. Bened. Saec. VI. Pars 2. P. 402, 405*). Согласно описи



1505 г., мощи К. хранились в бюсте-реликварии из позолоченного серебра; по-видимому, этот реликварий был утрачен во время разграбления монашеского монастыря *гуенотами* (1562). Новый серебряный бюст-реликварий был изготовлен в 1646 г. В описании перенесения мощей уточняется, что в Мармутье хранились череп и большая часть останков К. (*Martène*. 1875. P. 590–591; *Plaine*. 1886. P. 162–166). После закрытия аббатства в годы Французской революции (1789–1799) монастырские святыни были утрачены, сохранилась лишь частица мощей К., которую в 1809 г. передали епископу Кемпера.

О мощах К., хранившихся в монастыре Сен-Сольв в Монтрее, известно с 1424 г.; в 1692 г. их поместили в серебряный реликварий. Согласно описаниям монастырской ризницы, мощи К. были смешаны с останками св. Коногана, к-рого считали преемником святого на епископской кафедре Кемпера. Как и большая часть святынь монашеского монастыря, мощи К. и Коногана были уничтожены в 1793 г. (*Oheix*. 1906. P. 165–171).

В Кемпере самые ранние упоминания о мощах К. относятся к 1219 и 1241 гг.: на Евангелии и на руке святого (*brachium sancti Chorentini*) давали клятвы при заключении договоров (*Cartulaire de l'Église de Quimper // Bull. de la commission diocésaine d'architecture et d'archéologie*. 1901. T. 1. P. 278–279. N 28; 1902. T. 2. P. 229–230. N 57). Деревянный, окованный серебром реликварий в форме руки, в к-ром хранились кость руки и зуб К., назван среди ценностей соборной ризницы в описи 1273 или 1274 г. (*Ibid.* 1903. T. 3. P. 352–355. N 114). По мнению Бурже, часть мощей К. была доставлена в Кемпер из парижского аббатства св. Маглория по инициативе еп. Рено. Несмотря на то что К. считали покровителем Кемпера, его мощи не пользовались особым почитанием, о них редко упоминается в документах. Важнейшей святыней собора скорее всего были мощи св. Ронана, раку для которых изготовили по указанию еп. Рено (*Smith*. 1990. P. 327–331). К XVII в. хранившаяся в Кемпере рука К., по-видимому, была утрачена. Еп. Гийом Ле Претр де Лезонне (1614–1640) получил от монахов аббатства Мармутье др. руку святого, к-рую после смерти епископа передали в кафедральный собор. Реликварий со святыней, установленный на алтарной

преграде собора, опускали для поклонения лишь в исключительных случаях (напр., в 1768, когда из-за продолжительных дождей возникла угроза гибели урожая).

Во время диктатуры якобинцев в Кемпере было запрещено отправ-



Капелла св. Корентина
близ сел. Пломодьерн (Бретань).
1900 г.

ление католич. культа, началась кампания дехристианизации. На заседании совета коммуны (11 дек. 1793) было решено переименовать г. Кемпер-Корантен в Монтань-сюр-Оде (в честь политической группировки монтаньяров), ликвидировать священные изображения и др. предметы культа. На следующий день убранство собора и городских церквей было уничтожено; 12 дек., в день памяти К., состоялось публичное сожжение статуй и реликвий святых. Незадолго до этих событий столяр Д. Сержан и субдиак. Д. Мужа тайно вынесли из собора нек-рые святыни, в т. ч. мощи К., и спрятали их в доме священника в Эрге-Армеле (см.: *Savina J.* Quimper sous la Terreur: Le brulis des saints de la cathédrale // *Bull. de la Société archéologique du Finistère*. 1936. T. 63. P. 3–68). В 1795 г. мощи К. были возвращены в собор, однако в 1824 г. поклонение святыне было прекращено (среди причин этого были сомнения в подлинности святыни, а также тот факт, что в 1795 реликвию освидетельствовали представители «конституционно-го» («схизматического») духовенства). После повторного освидетельствования (1886) еп. Ансельм Нувель де Ла Флеш признал святыню подлинной. Для хранения мощей К. был изготовлен неоготический реликварий с фигурами епископов Сальватора Алетского, Гийома Ле Претра де Лезонне и других церковных деятелей, связанных с историей святы-

ни. Реликварий установили в кафедральном соборе, в капелле во имя К., освященной 12 дек. 1889 г. (в 1997 реликвия была похищена; об истории руки К. см.: *Le Men*. 1877. P. 352–358; [*Marc'hallac'h.*] 1885; *Albert Le Grand*. 1901. P. 692–696). Частицы руки К. были переданы в приходские церкви в Плоне-Порзе (в 1819) и в Пломодьерне (1893); в 1900 г. была освящена капелла во имя К. у источника его имени близ сел. Пломодьерн.

Ист.: BHL, N 1954–1957; *ActaSS*. Mai. T. 2. P. 460; T. 3. P. 469–470; *Iun.* T. 1. P. 83–84; *Cartulaire de Landevennec / Éd. R.-F. Le Men, É. Ernault // Mélanges historiques: Choix de documents*. P. 1886. T. 5. P. 533–600; *Albert Le Grand*. Les Vies des Saints de la Bretagne Armorique. Quimper, 1901. P. 683–699, 130*–131*; *Lobineau G.-A.* Les vies des saints de Bretagne. Rennes, 1725. P. 50–53.

Лит.: *Martène E.* Histoire de l'abbaye de Marmoutier / Éd. C. Chevalier. Tours, 1874. T. 1. P. 75–76, 195–199; 1875. T. 2. P. 7–8, 53, 351, 469, 490–491, 508, 548, 590–591; *Le Men R.-F.* Monographie de la cathédrale de Quimper (XIII^e–XV^e siècle). Quimper, 1877; [*Marc'hallac'h A. F. F., du.*] De l'authenticité d'une relique insigne de St. Corentin. Quimper, 1885; *Plaine F.* Vie inédite de St. Corentin // *Bull. de la Société archéologique du Finistère*. Quimper, 1886. T. 13. P. 63–80, 117–172; *Thomas A.* St. Corentin: Histoire de sa vie et de son culte. Quimper, 1887; *idem.* La cathédrale de Quimper. Quimper, 1904; *Loth J.* Les anciennes litanies des saints de Bretagne // *Revue celtique*. P., 1890. T. 11. P. 135–151; *Kerviler R.* Répertoire général de bio-bibliographie bretonne. Rennes, 1898. Livre 1. T. 10. P. 244–249; *Duchesne*. *Fastes*. T. 2. P. 368–371; *La Borderie A., de.* Histoire de Bretagne. Rennes, 1905². T. 1; *Duine F.* Bréviaires et missels des églises et abbayes bretonnes de France antérieurs au XVII^e siècle // *Bull. et mémoires de la Société archéologique d'Ille-et-Vilaine*. Rennes, 1906. T. 35. P. 1–219; *idem.* Mémento des sources hagiographiques de l'histoire de Bretagne. Rennes, 1918. P. 79–80; *idem.* Inventaire liturgique de l'hagiographie bretonne. P., 1922; *Oheix A.* Les reliques bretonnes de Montreuil-sur-Mer // *Bull. archéologique de l'Association bretonne*. Sér. 3. St.-Brieuc, 1906. T. 24. P. 139–173; *Latouche R.* Mélanges d'histoire de Cornouaille (V^e–XI^e siècle). P., 1911; *Favetier-Jones E. C., Oheix A.* La «Vita» ancienne de St. Corentin // *Mémoires de la Société d'histoire et d'archéologie de Bretagne*. Rennes et al., 1925. T. 6. Pt. 1. P. 3–56; *Largillière R.* St. Corentin et ses Vies latines: À propos d'une publication récente // *Bull. de la Société archéologique du Finistère*. 1925. T. 52. P. 86–108; *Guiriec H.* St. Corentin dans la topographie de Cornouaille // *Bull. diocésain d'histoire et d'archéologie / Diocèse de Quimper et de Léon*. 1936. T. 35. P. 113–120; *Waquet H.* Corentin // *DHGE*. T. 13. Col. 871–872; *Mathon G.* Corentino // *BiblSS*. Vol. 4. Col. 178–179; *Oury G.* La dévotion des anciens moines aux saintes reliques: St. Corentin à Marmoutier // *Bull. de la Société archéologique de Touraine*. Tours, 1979. T. 39. P. 99–108; *Guillot H.* L'exode du clergé breton devant les invasions scandinaves // *Mémoires de la Société d'histoire et d'archéologie de Bretagne*. 1982. T. 59. P. 269–315; *idem.* Sainte-Croix de Quimperlé et Locronan // *Saint Ronan et la Troménie*





/ Éd. M. Dilasset. Brest; Locronan, 1995. P. 175–190; *Smith J. M. H.* Oral and Written: Saints, Miracles, and Relics in Brittany, c. 850–1250 // *Speculum*. Camb. (Mass.), 1990. Vol. 65. P. 309–343; *Merdignac B.* St. Ronan et sa Vie latine // *Saint Ronan et la Troménie*. Brest; Locronan, 1995. P. 125–156; *Bourgès A.-Y.* À propos de la vita de St. Corentin // *Bull. de la Société archéologique du Finistère*. 1998. T. 127. P. 291–303; *idem*. «Un saint de papier»: Corentin au travers de son dossier hagiographique // *Ibid.* 2012. T. 140. P. 227–240; *idem*. Vicissitudes de la mémoire hagiographique bretonne au bas Moyen Âge: La fondation des évêchés en Bretagne // *Histoires des Breagnes*. Brest, 2013. Vol. 4: Conservateurs de la mémoire. P. 41–53; *Poulin J.-C.* L'hagiographie bretonne du haut Moyen Âge: Répertoire raisonné. Ostfildern, 2009. P. 451.

А. А. Королёв

КОРЕСИ [румын. *Coresi*] (XVI в.), диакон, румын. типограф. Уроженец г. Тырговиште, Валахия. Обучался типографскому делу у серб. печатника Дмитрия Любавича, издававшего книги на слав. языке в сер. XVI в. в Тырговиште, в то время столице Валашского княжества. Первой книгой, отпечатанной К., был слав. Октоих, увидевший свет в трансильванском г. Брашов. К. оказывал помощь логофет Опря, бывш. сотрудник Любавича в Тырговиште. Вернувшись в Тырговиште, К. отпечатал там в 1557–1558 гг., имея в качестве помощников 10 учеников, Цветную Триодь на слав. языке, иллюстрированную гравюрами по дереву. Через нек-рое время К. снова переехал в Брашов, где поселился и приступил к изданию книг на румын. языке, традиция печатания которых была заложена несколько ранее также в Трансильвании в г. Сибиу. В местной типографии, где имелись кириллические литеры, печатником был Филипп Малер (Молдованул), по всей вероятности выходец из Молдавского княжества. В 1544 г. в Сибиу был отпечатан несохранившийся Румынский катехизис. Издания на румын. языке появились в Трансильвании под влиянием протестантов, поощрявших печатание и распространение книг на разных языках. К. издавал книги в Брашове с 1556 по 1583 г. Первой его книгой на румын. языке стал небольшой катехизис, традиционно составленный из вопросов и ответов. В дальнейшем К. печатал книги как на румынском, так и на славянском языке. В 1560–1561 гг. К. и его ученик Тудор отпечатали Румынское Четвероевангелие, в 1563 г. — Апостол. К. также были изданы Псалтирь, Ка-

зания, Молитвенник, Правила и др. книги на румын. языке, снабженные предисловиями. Некоторые из этих книг были переведены на румын. язык. Книги К. предназначались не только для Трансильвании, но и для Молдавии, Валахии и других стран. Они способствовали распространению церковной службы на румын. языке и формированию румын. лит. языка.

Лит.: *Panaitecu P. P.* Inceputurile și biruința scrisului în limba română. Bucur., 1965; *Tomescu M.* Istoria cărți românești de la începuturi până la 1918. Bucur., 1968; *Демень Л.* Румынское книгопечатание XVI в. // СВ. М., 1973. Вып. 35. С. 196–221; *Păcurariu. IBOR*. Vol. 2; *История Румынии* / Ред.: И.-А. Поп, И. Болован. М., 2005.

В. Я. Гросул

КОРЕССИЙ Георгий [греч. Γεώργιος Κορέσιος] (после 1566 или 1570 — после 1659/60), греч. врач и богослов-полемист. К. происходил из аристократической к-польской семьи, перебравшейся на о-в Хиос. Изучал медицину и философию в Падуе, в 1609–1615 гг. работал преподавателем в Пизе, а также какое-то время был практикующим врачом в Ливорно. В это время он безуспешно пробовал с помощью своего, по оценке Г. Подскальски, «дилетантского» памфлета о крепком теле (1612) участвовать в споре о новых идеях Г. Галилея.

После возвращения на Хиос (ок. 1620) К. окончательно отошел от медицины и обратился к преподаванию богословия. На запрос о представлении ему места учителя в греч. общине Венеции он получил в 1627 г. отрицательный ответ (на это место был взят *Митрофан Критопулос*).

Из многочисленных, по большей части неизданных, произведений К. этого времени первым вышел из печати «Диалог об исхождении Св. Духа», к-рый К., вероятно, вел с лат. монахом (членом одного из нищенствующих орденов) (*Legrand. Bibl. hell. XVII^e. T. 1. P. 240–243, N 168*, существуют лат. переводы). 2-е издание патриарх Иерусалимский *Досифей II Нотара* со своим делением на главы осуществил спустя долгое время после смерти К. Неск. сохранившихся в рукописях произведений содержат сведения о хронологии жизни К.

С 1631 г. К. продолжительное время находился в К-поле, имея целью участие в противостоянии с протестантами, в чем ему помогало знание

языков (латинского, итальянского). К. принял вызов на диспут о *Filioque* и о пресуществлении (см. *Предложение Св. Даров, Трансубстанциация*) с посольским проповедником А. Лежером. Жесткая правосл. позиция К. вызывала недовольство протестантствующего патриарха *Кирилла I Лукариса*, в то время как патриархи Нектарий К-польский и Досифей Иерусалимский держались высокого мнения о К.

В результате диспутов с Лежером К. составил пространные трактаты (не опубликованные до сих пор) о *предопределении*, а также посвященные учению о *Евхаристии*. После сент. 1638 г. К. по просьбе *Кирилла II Контариса* сделал набросок окружного послания, направленного против «Исповедания» Кирилла Лукариса.

Антилат. сочинения были написаны К. первыми. «Диалог об исхождении Св. Духа» с монахом нищенствующего ордена — всего лишь один из 5 (или 4) трактатов, посвященных той же теме. К. пространно и неполемично использует источники как лат. патристики (эта тенденция начинается в Византии уже в XIII в.: *Kianka F.* A Late Byzantine Defense of the Latin Church Fathers // *OCP*. 1983. Vol. 49. P. 419–425), так и средневековой схоластики, что характерно для всех текстов К.

Относительно папской претензии на непогрешимость К. использует в трактате трудный случай с папой *Гонорием I* (625–638) вместе с вердиктом *Вселенского VI Собора* (*Mansi. T. 11. Col. 636AB*); кроме того, утверждает, что четыре вост. патриарха не уступают в чести Римскому папе. Вероятно, К. позаимствовал у Максима Маргуня различие двойного, т. е. вечного (внутрирочного) и временного, исхождения Св. Духа как попытку компромисса между 2 противоположными позициями. В конце трактата также появляются (но не обсуждаются) сравнения зап. психологического учения о Пресв. Троице (рождение = интеллект; исхождение = воля/любовь).

Др. сочинение К., посвященное антилат. полемике, — «*Εὐχεῖριδιον*» (Руководство; издано патриархом Досифеем Нотарой в составе «Томоса примирения» в 1694; *Legrand. Bibl. hell. XVII^e. T. 3. N 658*). Сочинение состоит из 23 глав, разделенных по схоластическому образцу на многочисленные параграфы. В нем рас-





смачивается не только различие ниспосылания и исхождения Св. Духа, даров Духа и существования Духа (и соответствующих предлогов «через» (διά) и «из» (ἐκ)), но и вероучительные мнения латинян (Σ. 316–317, 346–348, 370, 389–393) и греков (Σ. 317–346), а также вопрос о прибавлении Filioque в Символ веры (Σ. 358–363) и вопрос о различиях в Самом Боге. Три раздела посвящены недействительности Флорентийского Собора (Σ. 363–368), возможности созерцания сущности Бога святыми (Σ. 401–403) и видению Фаворского света (этому паламитскому вопросу посвящено еще неск. сочинений К.).

Наиболее часто цитируемым автором в «Руководстве» является блж. *Августин* («О Троице»). Следуя ему, К. подчеркивает исхождение Св. Духа «преимущественно» (principaliter) (*Aug. De Trinit. XV 17. 29*) от Отца. К. в огромном количестве цитирует лат. отцов Церкви (*Тертуллиана, Илария*, еп. Пиктавийского, свт. *Амвросия Медиоланского* и др.) и схоластиков (*Эгидия Римского, Альберта Великого, Александра Гэльского, Ансельма Кентерберийского, Бонавентуру, Петра Ломбардского, Луиса де Молину, Уильяма Оккама, Иоанна Дунса Скота, Ф. Суареса, Фому Аквинского* и мн. др.). Однако лишь нек-рые из цитат приводятся с точными ссылками на конкретное произведение (напр., *Иларий Пиктавийский* и его соч. «О Троице»; *Фома Аквинский* и его «Сумма теологии»). Этот факт позволяет сделать вывод, что К. пользовался школьными компендиумами, а не оригинальными сочинениями (*Podskalsky. Griechische Theologie. S. 186–187*).

Многочисленные сочинения К. в рамках полемики с Лежером направлены против протестантов; эти произведения не изданы. Прежде всего в трактатах обсуждались таинства, более всего — таинство Евхаристии. К. и в этих сочинениях опирается на лат. авторов. Нек-рое представление об их содержании дает письмо К. (ок. 1636) к другу Кириллу Лукариса Феофилу Коридаллеву (см. *Феодосий Коридаллев*, митр.), который держался кальвинист. учения о Евхаристии и неоднократно высказывался против пресуществления. К. упрекает Феофила в том, что тот кальвинист. учение о Евхаристии выводит из эмпири-

ческой теории науки (и философии) Аристотеля, но при этом недостаточное осведомлен в сочинениях правосл. богословов (от прп. *Иоанна Дамаскина* через свт. *Фотия I К-польского* и свт. *Григория Паламу к Мелетию I Пигасу*) по поводу 5 пунктов разногласий, а особенно о защищаемом Ж. *Кальвином* Filioque латинян. К. выступает против символического понимания кальвинистами таинств и противопоставляет им учение о пресуществлении хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. Использование некоторыми отцами Церкви слова «вместообраз» в отношении освященных Даров не отрицает действительного присутствия, но указывает на жизнь будущего века. В контексте рассуждения об иконах и о поклонении им К. поясняет со ссылкой на прп. *Максима Исповедника*, почему нек-рые св. отцы называли Евхаристию после освящения «вместообразом» Тела и Крови Господа: они «сопоставляли ее, скрытую под акциденциями (συνεβηκότα) хлеба и вина, которые в будущем веке будут неприкрыты и ясно обнаружены».

Высокий авторитет, к-рый К. имел среди борющихся с кальвинизмом православных богословов и иерархов XVII в., нашел отражение в томосе К-польского Собора 1691 г., направленного против Иоанна *Кариофилла* и в защиту термина «пресуществление». В тексте томоса «богослов Церкви» К. назван в числе «славных и мудрых учителей Церкви», которые «все согласно и в едином дыхании Святого Духа до сих пор исповедают и научают ему [пресуществлению] без всякого сомнения, с чистой совестью и благочестием» (*Бернацкий М. М. Константинопольский Собор 1691 г. и его рецепция в Русской Православной Церкви: К вопросу о каноническом статусе термина «пресуществление» // БТ. 2007. Сб. 41. С. 141*).

Лит.: *Τζιράκης Ν. Ε. Η περί μετασυστάσεως (Transsubstantiatio) εὐχαριστιακῆ ἑρμ. Ἀθήναι, 1977. Σ. 194–234; Podskalsky. Griechische Theologie. S. 183–190.*

М. М. Бернацкий

КОРЕЦКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (празд. в четверг 1-й седмицы по Пятидесятнице, 20 марта и 11 июня — в дни празд. иконы Божией Матери «Споручница грешных»), чудотворная, находится в *корецком во имя Св. Троицы женском мон-ре* Ровненской епархии. По пре-

данию, К. и. называлась «благодатной» и была родовой иконой корецких князей, принадлежавших к русско-литов. роду и владевших землями на совр. территории Сев.-Зап. Украины с центром вотчины в волынском г. Корец. Существует легенда, согласно к-рой икона могла быть привезена из Рима или Иерусалима. В 1622 г. отпавший от Православия и принявший католичество Ян Кароль Корецкий предложил своей сестре, игум. Серафиме, забрать правосл. святыни из княжеской молельни в замке в корецкий Воскресенский мон-рь, к-рый после заключения в 1596 г. Брестской унии остался единственной жен. правосл. обителью на Волыни. В четверг 1-й седмицы по Пятидесятнице состоялось перенесение К. и., а также др. родовой святыни корецких князей — плащаницы Божией Матери торжественным крестным ходом в монастырский храм, где был отслужен акафист. Нек-рое время икона находилась в центре храма для поклонения богомольцев, а затем была устроена на горнем месте в алтаре. На день перенесения иконы было установлено празднование в честь образа.

С 1752 по 1795 г. судьба К. и. была тесно связана с историей корецкого мон-ря, который оказался под властью униатов. Есть сведения, что в этот период икону могли неоднократно перевозить, пока она не оказалась у католиков, которые также почитали ее чудотворной. В 1795 г. по указу Екатерины II часть мон-ря была передана правосл. монахиням, К. и. возвращена. 19 авг. 1797 г. пожар уничтожил большинство монастырских построек, в т. ч. церковь. Временный храм был устроен в гостинице мон-ря, в котором разместили спасенные от огня иконы. После восстановления обители К. и. была помещена на горнем месте новой Успенской ц., перестроенной из бывш. монастырской трапезной. Вероятно, к тому же времени может относиться изготовление для иконы серебряного золоченого оклада с эмальями. После перестройки и ремонта в 1880 г. зданий упраздненного францисканского монастыря в Корце состоялось освящение православной обители в честь Св. Троицы. Сюда переселились монахини Воскресенского мон-ря, к-рый стал скитом Свято-Троицкой обители. 12 авг. 1880 г. в монастырский Троицкий собор перенесли К. и. и поместили





в деревянный резной киот у левой передней колонны.

По свидетельству верующих, К. и. в 20-х гг. XX в. являла благодатную помощь страждущим людям. В 1923 г., в праздник Св. Троицы, перед образом получил исцеление молодой мужчина из с. Козлин (ныне Ровненского р-на и обл., Украина),



Корецкая икона Божией Матери в Троицком соборе Корецкого мон-ря

одержимый нечистым духом. На следующий год, когда на Волыни в период от Вознесения Господня и до четверга 1-й седмицы по Пятидесятнице шли непрерывные ливни, после того как К. и. крестным ходом обнесли вокруг храма, дождь чудесным образом стал утихать. Верующие, обращавшиеся к Божией Матери за помощью и заступничеством в случае неурядиц, семейных неурядиц и тревоги, свидетельствуют о том, что после молитв перед К. и. получают душевное облегчение и умиротворение.

17 авг. 1998 г. настоятельница Свято-Троицкого корецкого жен. монастыря игум. Наталия (Ильчук) подала прошение Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II о внесении К. и. в список чудотворных икон Божией Матери Патриаршего церковного календаря. По благословению патриарха празднование в честь К. и. было утверждено.

В нояб. 2001 г. икону пытались похитить, однако злоумышленникам удалось вынести лишь ее драгоценный оклад. На народные пожертвования была изготовлена новая риза, представляющая собой копию утраченной.

К. и. написана на деревянной доске (102×76 см). На иконе представлено поясное изображение Божией Матери, держащей левой рукой Младенца Христа, Он прикасается ликом к лику Матери, а руки положил на Ее правую руку. Иконография образа близка к иконе Божией Матери «Споручница грешных» из Одрина Никольского мон-ря, однако отличается положением голов Богоматери и Младенца (на К. и. — Мать и Сын склонились друг к другу, прильнув щеками).

Лит.: Антонюк Я., прот. Свято-Воскресенский Троицкий Корецкий жен. мон-рь в истории Волынской епархии: Магист. дис. / КДА. Корец, 1999; Корецкая икона Божией Матери «Споручница грешных» // ЖМП. 1999. № 5. С. 52–53; Чудотворные и местночтимые иконы Св. Руси, на земле Украинской просиявшие / Авт.-сост.: игум. Алипий (Светличный) и др. К., 2004. С. 212–213.

М. А. Климкова

КОРЕЦКИЙ ВО ИМЯ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ (Воскресения Христова) ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (ставропигиальный), находится в г. Корец Ровненской (до 1991 Ровенской) обл. (Украина), на берегу р. Корчик. Основан не позднее кон. 70-х гг. XVI в. История возможного существования К. м. до XVI в. легендарна. В описаниях мон-ря кон. XIX — нач. XX в. приводились различные



Троицкий собор Корецкого мон-ря. Фотография. 2010 г.

легенды, относившие устройство К. м. к XI–XII вв. По одной из них, некий игум. Варлаам в 1064 г. на пути в Грецию, «в трех верстах от древнего города Корчева на крутом скалистом берегу небольшого полуострова, омываемого водами реки Корчик, основал девичий общежительный монастырь» (Антонюк. 1999. С. 27). Исследователи XIX — нач. XX в. допускали, что К. м. мог быть основан в нач. XII в. удельными князьями

(Переверзев. 1914. С. 398). По преданию, К. м. был разрушен летом 1496 г., во время осады Корца войсками крымского хана Менгли-Гирея, также и во время др. набегов монголо-татар на Волынь; во 2-й пол. XVI в. восстановлен.

XVI в. — 1795 г. Во 2-й пол. XVI в. К. м. был «домовым» для князей Корецких. Одним из главных фундаторов и возможных основателей К. м. был кн. Богуш (Богдан) Федорович, сын кн. Федора Ивановича Корецкого и племянник Ивана Ивановича Корецкого, бывший покровитель Пересопницкого Богородице-Рождественского мон-ря. Как и др. рус. магнаты, семья Корецких имела более тесные связи с Киево-Печерским мон-рем, собором Св. Софии и др. киевскими обителями. Кн. Б. Корецкий был ближайшим соратником князей Константина Константиновича Острожского и А. М. Курбского — ревнителей Православия на Волыни. В завещании кн. Б. Корецкого, воеводы земли Волынской, составленном 21 июня 1579 г. перед походом на Россию, отмечалось, что «на церкви соборные и на монастыри в моих имен(ь)ях» надо было дать «по две копы грошей». При этом Корецкий подчеркивал: «Особливе теж то сим тестаментом моим ознаймую, иж которые три монастыри, то есть монастырь Корецкий, монастырь Маренинский, монастырь Городиский, для уставичное фалы Божое, ижъбы в них николи хвала Божая не уставала, и для вечистое памяти душ прародителей моих и моее, фундашами, листы моими уфундовал и, водлуг можности моее, кождый з них надал». Более того, кн. Корецкий просил опекунов своей семьи, чтобы они проследили, чтобы его сын кн. Иоаким (Яким) Корецкий «и потомки его» не лишали все 3 монастыря своих пожалований и вкладов под угрозой «неблагословенем моим отцовским и под клятвами, в листех фундышох моих описаными» (АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 1. № 17. С. 97).

Э. П. Р.

К осени 1579 г. в К. м. имелся комплекс каменных монастырских построек: церковь с трапезной и прилегающий к ним 2-этажный сестринский корпус. Напротив храма находился гостинный зал, предназначенный для совместной трапезы сестер в воскресные и праздничные дни. Зал имел сводчатое кирпичное





перекрытие и кирпичный пол. Под храмом и трапезной с входом располагался склеп-усыпальница. Отдельно от корпуса был выстроен дом для священника-духовника. Второй священник и дьячок жили в монастырских домах в городе.

В пятницу светлой седмицы 1580 г. состоялось освящение монастырского собора в честь Воскресения Христова, к-рое возглавил Львовский и Каменец-Подольский еп. *Гедеон (Балабан)* в сослужении еп. *Кирилла (Терлецкого)*, еп. *Ионы (Тоголя-Богусевича)*, священников Гераклия Шверинского и Г. Д. Смотрицкого, ректора Острожской академии. За вечерним богослужением еп. Гедеон постриг кнж. Софию Иоакимовну Корецкую в монашество с именем Серафима. В Фомино воскресенье она была возведена в сан игумении, а 9 послушниц были пострижены в монашество. Особым покровителем К. м. считается кн. Андрей Лещинский, родственник князей Корецких; владелец Чарторыйска. Мон-рь пользовался уставом свт. Василия Великого.

Сложный период в истории К. м. начался после решения в окт. 1596 г. Собора епископов Западнорусской митрополии о принятии *Брестской унии*. С кон. XVI в., после уклонения в унию Луцкого еп. Кирилла (Терлецкого), в К. м. стали приезжать католич. ксендзы и представители зап. орденов с целью склонить насельниц к переходу в унию. Этому влиянию препятствовала игумения «силою княжеской власти», как сестра местного правителя. Насельниц в их верности Православию укрепил переезд киевского полемиста свящ. Лаврентия Зизания (1612–1619) на должность настоятеля корецкого Вознесенского собора. Вскоре в Корец прибыл и его брат Стефан, автор антикатолич. трактатов. Братья не только служили в соборе, но и проповедовали в обители, просвещали верующих.

Весной 1620 г., после прошения игум. Серафимы, жаловавшейся родному брату кн. Самуилу Иоакимовичу Корецкому на тесноту монастырских построек, в пределах города был заложен новый, более обширный мон-рь во имя Св. Троицы. После событий под Цецорой (1620) в ходе польско-тур. войны кн. Самуил был приглашен на аудиенцию к папе Римскому *Павлу V*. Вернувшись из Рима, он принял католи-

чество. В сент. 1621 г. в сражении под Хотинем князь был схвачен и отведен в К-поль, пребывал в тур. плену, затем был посажен на кол. Тело правителя было выкуплено родственниками и положено в подземелье строившегося Троицкого храма. В 1622 г. Корцем стал править младший брат Самуила Иоанн Иоакимович, принявший католичество и именованный кн. Яном Каролем. Он закончил внутреннюю отделку нового храма и корпуса, но сам недостроенный Троицкий монастырь, вопреки родственной клятве, передал ордену францисканцев. Прелаты уговорили Яна Кароля вынести из домашней молельни чтимую икону Божией Матери «Споручница грешных» и плащаницу, считавшиеся древними семейными реликвиями. После празднования Св. Троицы в 1622 г. крестным ходом святыни были перенесены в корецкий замок, где был отслужен молебен, а затем — в Воскресенский мон-рь. Нек-рое время они находились посередине храма, затем икона была помещена на горнее место, а плащаница — на правой стене у иконостаса. Это событие ежегодно отмечается в монастыре в 1-й четверг после дня Св. Троицы как праздник иконе «Споручница грешных».

Игум. Серафима, не рассчитывая на патронат отпавших от Православия родственников, старалась укрепить материальную независимость обители. В 1624 г. она купила у помещика И. Верёвки на Летичевском тракте сосновый лес (ок. 30 верст в длину и ширину), а в 1627 г. выкупила наследственные земли у кнж. Кристины Вишневецкой и ее супруга пана Николая Малицкого, на к-рых располагались села Александров (Клинец) и Девосин с 8 деревнями и 11 приселками, недалеко от г. Овруч (включая спорные земли с. Адамовка, принадлежавшие помещику Юрию Лясоте, что в дальнейшем повлекло судебные тяжбы). Выкупленные имения были объединены в Клинецкую экономию и приносили Воскресенскому мон-рю ок. 20 тыс. злотых ежегодно. При заключении контракта Вишневецкая предоставила выписки из прежних документов и завещаний как свидетельство права на эти земли. Вместе с землями Клинецкого ключа в управление К. м. перешел Клинецкий девичий мон-рь, существовавший еще в сер. XVI в. Земли и по-

селения передавались в аренду, а управляющий Клинецкой экономией снабжал обе обители. Католич. помещики нередко причиняли материальный ущерб имению. Так, в нояб. 1631 г. паны Адам и Александр Решитинские ограбили двор в г. Овруче, принадлежавший мон-рю.

В 1627 г. из Москвы в Корец вернулся прот. Лаврентий Зизаний. Он поселился в монастырском доме у брата Стефана и стал монастырским духовником. В 1628 г., после Киевского Собора, осудившего еп. *Мелетия (Смотрицкого)*, обитель посетил игумен Почаевского мон-ря прп. *Иов (Железо)*. Преподобный прожил в К. м. 3 дня, наставляя сестер в исповедании «греческой веры».

В нояб. 1633 г. митр. Киевский *Петр (Могила)* возглавил чин погребения скончавшейся игум. Серафимы в усыпальнице под трапезной Воскресенского мон-ря. Ее преемница игум. Серафима (Ярмолинская; † нач. 50-х гг. XVII в.), строгая подвижница, поручала управление имениями экономам и благочинным. Этим положением пользовались соседние помещики, совершавшие набеги и присваивавшие себе монастырские имения. С 1634 г. Воскресенская обитель вела несколько судебных тяжб с представителями княжеских фамилий и соседними помещиками. Особенно монастырю досаждал помещик Симон Павша, захвативший некоторые имения Клинецкой экономии, напр. в 1638 г. с. Черепки. Он отказался от своих притязаний только в 1646 г. в Киевском городском суде, когда в дело вмешался митр. Петр (Могила). В 1638 г. в связи с увеличением числа насельниц (свыше 320 чел.) игум. Серафима начала расширение приписного Клинецкого мон-ря с целью переселения части монашествующих в эту обитель. В 1640 г. в Клинецкий монастырь перевели 6 монахинь, 18 инокинь и 165 послушниц. Сестры значительно расширили экономии: построили новые хозяйственные службы, хлебные амбары и др.

Игум. Анастасия, родная сестра скончавшейся игум. Серафимы, управляла К. м. во время национально-освободительной войны под предводительством гетмана Богдана *Хмельницкого*. В 1648 г., когда кн. Самуил Кароль Корецкий воевал со своим отрядом против запорожцев, в Корце произошло крестьянское восстание. В город вступил казачий отряд





под предводительством полковника М. Кривоноса, к-рый с первого приступа взял и уничтожил замок, убил всех представителей шляхты, кроме жены князя и прислуги. Присутствие казацких войск на территории совр. Зап. Украины способствовало относительно спокойному существованию правосл. обители. Правда, в 1656 г. казацкие войска, возвращавшиеся после варшавской кампании через Корец в Киев, повторно захватили город и замок князей Корецких, вырезали множество мещан-христиан, евреев. Несколькими инокинь убили или взяли в плен. Когда зверства закончились, игум. Серафима приехала в стан Хмельницкого, который, выслушав ее жалобу, «приказал татарину отсечь казачу голову, а монахиню, взятую в жены, и других монастырских пленниц отпустить и возвратит в монастырь» (*Сендульский*. 1880. С. 932).

В 1672 г. Корец был уничтожен войсками султана Мехмеда IV, Воскресенский мон-рь пришел в упадок. Сведения об обители во 2-й пол. XVI — 1-й пол. XVII в. почти не сохранились. После закрытия в 1740 г. Любарского муж. мон-ря К. м. оставался единственным правосл. очагом монашества на территории Волыни.

В 1752 г. при игум. Анне (Олесвянской) луцкий униат. еп. Феодосий Рудницкий, игнорируя международные договоренности, с помощью польского войска перевел в К. м. монахинь католич. монашеского ордена *василиан*. Правосл. монахини К. м. должны были принять унию. Игум. Анна с сестрами переселилась в Клинецкий монастырь. Период жизни общины в изгнании сопровождался судебными тяжбами с представителями иезуитской Ксаверовско-Овручской коллегии, которая пыталась оспорить права наследственного владения селами Збранки и Адамовка. В 1758 г. игумения Клинецкого монастыря Варвара (Суходольская) вела тяжбу с помещиками-католиками Комаром и Третьяком за насильственный захват сел и подданных экономии под видом обеспечения причта построенного храма в с. Шоломки.

В 1782 г. совмещенная Клинецко-Корецкая община пережила нападение овручских василиан: по распоряжению униат. генеральной консистории при помощи помещиков они ворвались на территорию обители, начали избивать монахинь пле-

тями и палками. Храм был опечатан, а священнику запретили до принятия унии появляться на церковном погосте. Престарелая игум. Магдалина (Новоселецкая), высленная из кельи и избитая шляхтичем, потеряла сознание. Затем игумения с сестрами отправилась в Корец, где находилась часть корецких насельниц, и месяц спустя скончалась от побоев и нанесенных ран. В экономии поселились корецкие василианки, которые способствовали обращению в унию местных подданных. Некоторые правосл. монахини скрывались в домах мещан в Корце.

1795–1918 гг. После третьего раздела Польши на Волыни была возобновлена правосл. епархия. 12 апр. 1795 г. указом имп. Екатерины II К. м. был возвращен православному. 25 июня того же года еп. Волынский и Житомирский *Варлаам (Шишацкий)* торжественно открыл К. м., корецкий городской свящ. Николай Савлучинский (как смотритель до назначения игумении) и свящ. Емельян Кульчинский в присутствии городничего секунд-майора Григория Чигринца приняли обитель. В Воскресенский мон-рь вернулись 5 сестер во главе с мон. Макарией, возглавлявшей общину в изгнании. У старшей сестры мон. Иосафаты не было обнаружено предыдущих описей имущества, к-рые василианки преднамеренно уничтожили вместе с др. документацией, свидетельствующей о принадлежности мон-ря к правосл. Церкви. 21 нояб. 1795 г., после ремонта, свящ. Н. Савлучинский освятил главный престол Воскресенского храма. Затем была принята Клинецкая экономия, а ее управляющим утвержден действующий посессор хорунжий Егор Мурацкий. При приеме экономии также не было обнаружено предыдущих описей, а подданные засвидетельствовали угон из К. м. скота и поспешное переоформление документов на земли и движимое имущество в пользу католич. помещиков сразу же после получения известия о переводе имений в правосл. ведомство. 17 мая 1796 г. решением консистории в К. м. переехали сестры упраздненного бывш. униат. Ясногорского Троицкого мон-ря во главе с сестрой Марфой (Головинской), ставшей казначеей в обители. В 1797 г. в Острожском Преображенском монастыре сестра Марфа была возведена по правосл. чину в сан игумении.

19 авг. 1797 г. полностью сгорели замок и большинство построек местечка, были разрушены храм и почти все кельи на верхних этажах. С разрешения епархиальной власти в помещении трапезной устроили временную церковь, 25 окт. 1798 г. освященную в честь Успения Пресв. Богородицы. Позже храм был перестроен и 8 марта 1807 г. освящен в честь Благовещения Пресв. Богородицы. В 1799–1800 гг. восстановительные работы в обители вела артель плотников и мастеров резного дела под рук. Симона Литмановича. К прилегавшему к храму корпусу были пристроены игуменские и архиерейские покои, на 2-м этаже восстановлены 26 келий, возобновлены хозяйственные помещения, устроены трапезная, дом священника, комната для отдыха духовенства, заложена колокольня. В 1800 г., в день празднования иконе Божией Матери «Живоносный Источник», еп. Волынский Варлаам (Шишацкий) освятил восстановленный мон-рь.

При настоятельнице игум. Рахили (Жуковец; 1807–1814) К. м. выделил 10 тыс. р. серебром для поддержки рус. войск в Отечественной войне 1812 г. Также обитель направила 12 добровольцев в народное ополчение из своих имений, снабдив их всем необходимым для несения службы. Насельницы во главе со священниками Гавриилом Симоновичем и Дмитрием Яворским, погрузив архив, облачение и драгоценности, эвакуировались в Золотоношский монастырь Полтавской губ., где пребывали до янв. 1813 г. В 1815 г. при настоятельнице Таисии (Жогловской; 1814–1830) стараниями свящ. Василия Божовского в К. м. был открыт приют для сирот из семей духовенства. Настоятельница игум. Иулитта (Киселёва; 1830–1860) учредила при К. м. уч-ще для монахинь и послушниц. Сестры обучались чтению, письму, Свящ. истории, пению, шитью и рукоделию, изучали Катехизис. Первым руководителем школы стал свящ. Василий Морачевич.

В 1834 г. над храмом и надвратной колокольней были водружены позолоченные надкупольные кресты, колокольню оштукатурили, покрыли листовым железом. В авг. 1840 г. К. м. посетил митр. Киевский и Галицкий свт. *Филарет (Амфитеатов)*. Ознакомившись с жизнью учащихся, архиерей посоветовал рас-





ширить круг предметов преподавания и приравнять уч-ще к подобным светским. По его указанию из *Киево-Печерской лавры* были выписаны 106 экз. «Катехизиса» митр. Петра (Могила), 15 экз. Псалтири и Библии на церковнослав. языке, открыта подписка на ж. «Воскресное чтение» и др. издания.

По указу имп. Николая I от 25 дек. 1841 г., К. м. стал обителью 2-го класса и 23 марта 1842 г. лишился своих имений. На содержание сестер и клира было оставлено 33 дес. пахотной земли. В авг.—сент. 1856 г. в К. м. перевели сестер *немировского во имя Св. Троицы мон-ря*. В 1860 г. игум. Иулитта была погребена на общем сестринском кладбище, с юж. стороны от алтаря Воскресенского собора.

Следующая игум. Аполлинария (Князева; 1861–1877), переведенная из Полонского Успенского мон-ря Волынской епархии, санкционировала назначение на пост казначеи образованной мон. Виталии (де Конти). В мае 1866 г. по ходатайству мон. Виталии для улучшения жилищных условий монастыря были переданы постройки упраздненной францисканской Свято-Троицкой обители. В 1868–1869 гг. уч-ще и школа-приют получили новый устав, а ревизия Мин-ва просвещения признала образовательный ценз школы выше государственного. В 1869 г., после ревизии, проведенной архиеп. Волынским *Агафангелом (Соловьёвым)*, «за ревностные труды по восстановлению Свято-Троицкого монастыря» игум. Аполлинария была награждена золотым наперсным крестом. 12 марта 1873 г. по ее совету мон. Виталия стала первой игуменией Любарского жен. монастыря, корецкие насельницы заняли в нем ключевые посты.

В 1862 г. в К. м. проживали 49, в 1866 г.— 59 сестер. В 1877–1916 гг. К. м. возглавляла Феофания (Сеницкая), единогласно избранная сестрами. В 1878 г. для Троицкой обители были заказаны новые колокола и иконостас, к сент. 1879 г. по контракту с Петром и Антоном Гренчуками построен новый просторный дом для приюта и уч-ща. По договоренности с мастерской Почаевской лавры летом того же года для внутренней росписи Троицкого храма был прислан послушник-иконописец Петр Патокин. 21 сент. 1880 г. архиеп. Волынский и Житомирский *Димитрий (Муретов)* освятил возобновленный



Колокольня Корецкого мон-ря.
1905 г.

Фотография. Нач. XXI в.

в «первоначальном православном» стиле Троицкий храм и келейные помещения. По благословию архиеп. Димитрия почти все корецкие сестры переселились в Троицкую обитель. При этом Воскресенский монастырь оставался приписным к Троицкому, с правом использования храмов для совершения ранних литургий. Было утверждено проживание в мон-ре 38 штатных насельниц, 76 сверхштатных послушниц и 26 вольнонаемных работниц. Для присмотра за храмами в старой Воскресенской обители оставили неск. сестер во главе со схим. Феодосией. В бывш. жилых корпусах разместили приют и уч-ще.

В 1884 г. в Троицком монастыре была заложена, 4 нояб. 1890 г. еп. Волынским и Житомирским *Модестом (Стрельбицким)* освящена теплая ц. в честь Рождества св. Иоанна Предтечи. Храм возводился на средства А. А. Андро де Ланжерон (урожд. Олениной), знакомой А. С. Пушкина. После кончины она была похоронена близ алтаря. В 1902–1905 гг. в К. м. по чертежу А. Б. Поплавского была возведена колокольня.

В 1893 г. инокини приняли участие в восстановлении монашеской жизни в древнем *Святогорском Зимненском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре*, первой игуменией к-рого стала корецкая насельница Агния (Хоменко).

С началом первой мировой войны К. м. оказался в прифронтовой зоне. 28 авг. 1915 г. началась эвакуация

ценностей, из мон-ря было вывезено движимое имущество (включая колокола). В авг.—нояб. 1915 г. сестры находились в *Козельщинском в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ре* Полтавской губ. После возвращения в К. м. игум. Феофания была переведена за штат. В 1916–1931 гг. К. м. возглавляла бывш. насельница Красностоцкого мон-ря Гродненской епархии мон. Михаила (Мелетьева), при которой началась реформа устава обители, напр., заменили кукольную форму головных уборов клубочной, для богослужений ввели *валаамский распев*. С 29 окт. 1916 г. в К. м. была открыта амбулатория, где монастырские сестры, имевшие звание сестер милосердия, принимали больных. За год было принято 1750 чел.

К 1917 г. в К. м. проживали штатная игумения, 2 игумении заштатные, 26 монахинь, 53 рясофорные послушницы и 64 послушницы. Причт состоял из 2 священников и диакона на должности псаломщика. В 1917 г. в 2-классной монастырской школе с общежитием было 84 ученицы, из них 45 приходящих, 39 проживавших в общежитии, 4 малолетние. Школа и общежитие содержались на средства мон-ря. Заведующей была игум. Михаила, законоучителем работал прот. Михаил Прокопович, окончивший Волынскую ДС, старшей учительницей — С. Л. Хрыпина, окончившая Курскую прогимназию, и младшей — Н. Д. Брынных, выпускница Кременецкого ДУ. Согласно «Клировой ведомости» 1917 г., «здания старого (Воскресенского) монастыря, остававшиеся много лет без ремонта, пришли в запустение, а после 1915, 1916 гг., когда эти здания были взяты под помещение для военнопленных и караула, они оказались совершенно негодными для житья, так как по кельям оказались уничтожены полы, рамы, двери и произведены многие другие разрушения и беспорядки» (ГА Житомирской обл. Ф. 1. Оп. 48. Д. 3. Л. 245).

К 1917 г. среди оброчных статей, принадлежащих К. м., числились: монастырский хутор (пахотной земли — 135 дес. 50 кв. саж. и сенокосной 9,71 дес.) с 2 деревянными и каменными домами для сестер, амбаром, деревянным сараем, неск. сараями, а также пасекой; т. н. Ботанический сад (4,12 дес. сенокоса); лес при дер. Дуплинки (124 дес.); водяная мельница на р. Ювике (1,89 дес.). Всего





монастырю принадлежало 287 дес. 772 кв. саж. земли, в т. ч. 7 дес. 627 кв. саж. усадебной с церковным погостом, 135 дес. 50 кв. саж. пахотной, 13 дес. 83 кв. саж. сенокосной земли. В 1917 г. было получено: процентов с капитала — 129 р. 96 к., дохода с водяной мельницы — 1520 р. 20 к., с найма квартир — 358 р., от продажи фруктов, сена, соломы и проч. — 6066 р. 65 к., продажи просфор — 804 р. 80 к. Обитель получала «неподвижную сумму в билетах» — 57 954 р. 90 к. Кроме того, в 1916 г. были приобретены облигации военного займа на 10,4 тыс. р., находящиеся на хранении в Новоград-Волыньском уездном казначействе.

1918–2015 гг. Во время революционных событий в Корце К. м. находился попеременно под управлением властей Украинской Народной Республики, большевиков и представителей Белой гвардии. 12 янв. 1918 г. была провозглашена советская власть, 21 февр. город заняли австро-нем. войска. Во время боя пострадало монастырское имущество. Архиеп. Волынский и Житомирский *Евлогий (Георгиевский)*, а также еп. Владимир-Волынский сщмч. *Фаддей (Успенский)* своими частыми посещениями поддерживали сестер обители в годы революции и разрухи.

С авг. 1919 г., когда в Корце была окончательно установлена польск. власть, представители католического духовенства инициировали ряд процессов о ревиндикации мон-ря (передачи церковного имущества католич. властям). С 1921 г. часть корпуса Воскресенского мон-ря была передана польск. полиции и Корпусу охраны приграничной (КОП). Часть сестер переселилась в Троицкий мон-рь. 10–12 янв. 1927 г. Поместный Собор Православной Церкви Польши направил правительству Меморандум о тяжелом состоянии Православия в стране, где была упомянута и ситуация в К. м. Для поддержки общины (по состоянию на 1923 — 193 сестры) зимой 1927 г. К. м. посетил митр. Варшавский *Дионисий (Валединский)*, управляющий Волынской епархией. После совещания с игуменией он благословил изготовление в монастырской рукодельне митр, что значительно улучшило финансовое благосостояние обители. В 1928 г. К. м. заказал новые колокола в Данцигской верфи. В 1931 г. началась реставрация куполов и крыш корпусов обители.

В том же году игум. Михаила ушла на покой, а на ее место была поставлена игум. Феофания (Павлюк-Задворная). Она настоятельницавала (1931–1946) в сложный период: согласно новым правилам, в Корец, как в приграничный пункт, можно было попасть только со специальным разрешением, что значительно уменьшило приток богомольцев. В 1931 г. КОП захватил здания Воскресенского монастыря, в кельях поселились чиновники магистрата, школа-приют была изгнана, детей перевели в городской монастырский дом. В 1935 г. нек-рых детей поселили в освободившемся доме священника на территории Воскресенского мон-ря, что дало возможность возобновить богослужения в Воскресенском и Благовещенском храмах обители.

В 1938 г. в К. м. происходили судебные прения в связи с очередной попыткой ревиндикации мон-ря. Но несмотря на решения (20 окт. 1936) наивысшего суда Варшавы в пользу православных, 20 мая 1938 г. Люблинский апелляционный суд признал решения столичного суда неправомерными. Представитель юридического отдела Варшавской митрополии В. Ф. Первенцев защищал интересы обители в арбитражном суде при Международной торговой палате в Париже. Адвокат доказал первоначальное предназначение К. м. как правосл. обители с помощью планов, доставленных игум. Феофанией в Варшаву, на них алтарь главного храма был расположен по направлению на восток. В июне 1938 г. Всемирный кассационный суд принял решение оставить здания мон-ря православным. 24 июня того же года, до прибытия адвокатов из Парижа, представители власти попытались захватить мон-рь. Для этого из Острога в Корец прибыли 12 капуцинских монахов и была проведена мобилизация солдат пограничной охраны и полиции. Сестры, предупрежденные местным католическим свящ. Р. Годзинским, заперли входную дверь в обитель. Из Ровно для поддержки захватчиков был вызван эскадрон польской конницы, но, по свидетельству очевидцев, возглавлявший отряд нападавших капитан Адамкевич был чудесным образом остановлен: он упал с коня и был перенесен на почтовую станцию Самострелы Ровенского повята. Туда же приехал католич. архиепископ, ко-

торого капитан, переживший видение, перед смертью попросил не разорять мон-рь.

17 сент. 1939 г. Корец заняли советские войска. В нояб. 1939 г. власти закрыли уч-ще и монастырский приют. В авг. 1941 г., с началом боевых действий и оккупации Волыни нацистами, в К. м. переехали насельницы разрушенного Турковицкого монастыря (совр. Польша) во главе с игум. Магдалиной (Крисько). В годы Великой Отечественной войны К. м. находился в юрисдикции митр. *Алексия (Громадского)*, возглавлявшего автономную УПЦ и находившегося в каноническом общении с Московской Патриархией. Архиеп. ежегодно посещал К. м., совершал богослужения. 26 сент. 1941 г. последний раз перед тем, как он был убит, митрополит служил в обители. 14 авг. 1942 г. в К. м. из возобновленной Киево-Печерской лавры был принесен ковчег с частицами мощей Печерских святых, в посл. перед ним ежедневно служили молебны и пели акафисты.

В 1944 г. при освобождении Корца авиабомбой были повреждены один из корпусов и 6 келий рядом с Троицким храмом. Отступавшие нацисты уничтожили монастырский сад. Осенью 1945 г. местным райисполкомом были реквизированы здания Воскресенского мон-ря под склады зерна. В «пользовании» сестер оставили храмы и монастырское кладбище, затем «за несовместимостью» в 1946 г. храм закрыли, а новое монастырское кладбище перенесли к городскому Георгиевскому кладбищу. Имущество перевезли в Троицкую обитель. После кончины 14 нояб. 1946 г. игум. Феофании К. м. возглавила игум. Магдалина (Крисько; до 1954). 13 февр. 1950 г. по распоряжению еп. Волынского и Ровенского Панкратия (Кашперука) к К. м. в качестве подворья был приписан скит, расположенный в Белевских Хуторах. В окт. 1954 г., после назначения настоятельницей игум. Евлогии (Омельчук), состоялся 1-й послевоенный постриг 18 послушниц в рясофор. С сент. 1956 г. монастырские золотошвейные мастерские принимали от воинских частей заказы на вышивку воротников и обшлагов и манжеток к парадным мундирам генералов Советской Армии. За выполненную работу К. м. получил благодарность от Львовского военного округа.





В 1958–1969 гг. К. м. управляла мон. Людмила (Вельсовская). В 1959–1960 гг. в К. м. перешли насельницы закрытого *кремнецкого в честь Богоявления мон-ря* во главе с игум. Анимаисой (Малеевой). 1 июля 1960 г. был закрыт *Дерманский во имя Св. Троицы мон-рь*, 52 насельницы к-рого также переселились в Корец. К нач. 1961 г. в К. м. проживали 192 сестры. С 1961 г. монахини и служители К. м. притеснялись органами советской власти, предпринимались попытки захвата сестринского корпуса № 2 и передачи его местной школе, отселения пожилых монахинь в Острожский дом престарелых и перевода «трудоспособных монахинь... на работу в индустриальные районы СССР». 6 мая 1962 г. под рук. председателя корецкого райисполкома Хижняка и начальника милиции Левина был сделан пролом монастырской ограды. Насельницы, проживавшие в корпусе № 2, были изгнаны из К. м. с помощью представителей милиции, причем «наиболее активная» сестра Татьяна (Мельничук) осуждена на 15 суток за хулиганство. 18 мая 1962 г. игумения изложила ситуацию патриарху *Алексию I*, затем генпрокурору СССР Р. А. Руденко. Захват корпуса был временно остановлен. В авг. 1962 г. был отправлен на покой свящ. Василий Яссиевич (в обители остался служить лишь 82-летний свящ. Давид), монастырский водитель П. В. Герус арестован и выслан как «тунеядец» на 5 лет на каменные карьеры в пос. Рокитное Ровенской обл.

22 мая 1959 г. власти отобрали у К. м. большую часть посевных земель. 24 нояб. 1962 г. келейный корпус № 2 был передан школе механизаторов, личные вещи сестер были выброшены на улицу. В 1963 г. при вмешательстве патриарха удалось добиться назначения 2-м священником обители игум. Севериана (Воронюка); мон. Людмилу возвели в сан игумении, что значительно укрепило духовную жизнь обители. В том же году 15 насельниц были пострижены в мантию. К нач. 1964 г. в обители проживали 3 игумении (2 заштатные), 5 схимонахинь, 78 монахинь, 85 рясофорных монахинь и 2 послушницы. 29 янв. 1964 г. в монастыре был проведен осмотр келий спецкомиссией КГБ, а 6 февр. 1964 г. уполномоченный по делам РПЦ по Ровенской обл. Б. А. Плугатаренко потребовал провести медицинское обследова-

ние всех сестер, на что получил отказ игумении. 20 сент. 1965 г. из Почаевской лавры в К. м. для духовной поддержки сестер прибыл митр. Крутицкий и Коломенский *Пимен (Извеков)* в сопровождении еп. Волынского *Леонтия (Гудимова)* и др. На следующий день митрополит молился на богослужении в алтаре, т. к. областные власти ему, как и правящему архиерею, не разрешили возглавить богослужение.

На место скончавшейся игум. Людмилы была назначена ее ближайшая помощница Наталия (Ильчук). Во время ее настоятельства (1970–2006) были отреставрированы нек-рые здания, построены хозяйственные службы, новая теплица (1976). По инициативе игумении в пасхальный период ввели чтение акафиста Воскресению Христову, всегда в положенное время в мон-ре звонили колокола, за что игумении неоднократно штрафовали. Невзирая на трудности, в обители регулярно совершали новые постриги. Живое участие в разрешении проблем обители принимал глава ОВЦС митр. Ленинградский *Никодим (Ротов)*, затем *Ювеналий (Поляков)*.

К 100-летию юбилею Троицкого мон-ря благочинным г. Корец прот. Ярославом Антоном был поднят вопрос о перезахоронении останков игум. Иулитты (Киселёвой), находящихся на старом кладбище у Воскресенского мон-ря (само кладбище к тому времени было уничтожено). 11 июня 1979 г., на 2-й день престольного праздника, состоялось перезахоронение. 5 окт. 1980 г., в ходе торжественных празднований 100-летия К. м., богослужения возглавил архиеп. Волынский и Ровенский *Дамиан (Марчук)*. 10 янв. 1981 г. обитель принимала студентов-иностранцев ЛДА из Эфиопии и Аргентины, затем — гостей из Финляндии. Летом того же года большая группа насельниц совершила паломничество в *Похтицкий в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь* и по приглашению ректора архим. *Кирилла (Гундяева)*; ныне Патриарх Московский и всея Руси) посетила ЛДА.

12 мая 1984 г. указом патриарха Московского Пимена К. м. была предоставлена Патриаршая ставропигия с непосредственным подчинением предстоятелю РПЦ. 4 янв. 1987 г. с посещения К. м. начал свое служение на Волынско-Ровенской кафедре еп. Варлаам (Ильющенко). При-

бывшая 14 февр. в обитель группа звукозаписи Издательского отдела МП сделала запись грампластинок «Воскресни, Боже», посвященной празднику 1000-летия Крещения Руси.

18 февр. 1986 г. по решению ровенского облисполкома обители был возвращен сад, сестры занялись его благоустройством. В нояб. 1987 г. настоятельница обратилась к Р. М. Горбачевой с просьбой вернуть незаконно захваченный корпус № 2, на что 11 янв. 1988 г. последовал положительный ответ из секретариата ЦК КПСС. 15 февр. того же года корпус № 2 был освобожден от располагавшегося в нем музея. 26 июня освящение восстановленного корпуса возглавил митр. Калининский и Кашинский *Алексий (Коноплев)* в сослужении архиеп. Свердловского и Курганского *Мелхиседека (Лебедева)* и архиеп. Винницкого и Брацлавского *Агафангела (Саввина)*. Торжества посетил секретарь патриарха протопресв. Матфей Стаднюк, представители гос. власти. 30 июля — 1 авг. 1988 г., в ходе торжеств, посвященных 1000-летию Крещения Руси, органы власти разрешили установить памятный крест и знак в природоохранной зоне мон-ря.

В 1991 г., после возвращения Церкви построек Кремнецкого мон-ря, в обитель вернулись старые насельницы, пребывавшие в Корце. Игуменией восстановленного Святогорского Зимненского мон-ря Волынской обл. по прошению еп. Луцкого и Волынского *Варфоломея (Ващука)* была назначена корецкая мон. Стефана (Бандура).

В 90-х гг. XX в. К. м. испытывал давление западноукраинских праворадикальных движений и представителей раскольнических течений, обвинявших монашескую общину в непосредственном подчинении патриарху Московскому. В авг. 1990 г. в К. м. останавливался Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*. 3 авг. и 8 сент. 1992 г. К. м. посещал новый предстоятель УПЦ митр. *Владимир (Сабодан)*. 19 авг. 1993 г. в К. м. прибыл крестный ход с чудотворной Почаевской иконой Божией Матери в поддержку канонической УПЦ, инициированный еп. Луцким и Волынским *Нифонтом (Солодухой)*. 26 июля 2006 г. по рекомендации престарелой игум. Наталии К. м. возглавила мон. Рафаила (Хильчук), возведенная в сан игумении.





2 авг. 2009 г., во время первого офиц. визита на Украину, К. м. посетил Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.

Главное сооружение архитектурного комплекса монастыря — 3-нефный 3-этажный Троицкий собор с 2 приделами в честь Успения Пресв. Богородицы и прп. Иова Почаевского. К собору пристроены 2-этажные кельи с трапезной и теплая ц. в честь Рождества св. Иоанна Предтечи (1890). 3-ярусная колокольня оформлена с использованием в декоре кокошников, колонок и поясов. В одной из келий читается «Неусыпная Псалтирь». 1-го числа каждого месяца (по ст. ст.) вокруг обители совершается крестный ход с копией чудотворной иконы «Споручница грешных» — главной святыней монастыря. В нояб. 2001 г. была совершена попытка украсть этот образ, но грабителям удалось снять только серебряный оклад с украшениями. В К. м. имеются также иконы с частицами мощей святителей Николая Чудотворца, Иоанна Златоуста, Феодосия Черниговского, Тихона Задонского, Иоанна Тобольского, вмч. Пантелеимона, преподобных Иова Почаевского, Варлаама Киево-Печерского и др.

В окт. 1990 г. полностью сгорели постройки Воскресенского мон-ря, где в те времена находилась торговая база. В 1994 г. развалины обители были переданы К. м. В восстановленной Воскресенской обители находятся церкви в честь Воскресения Христова и в честь Благовещения Пресв. Богородицы. 30 апр. 1990 г. мон-рю было передано здание бывшей школы-приюта, в к-ром разместились «школа религии», актовый зал, мастерская по изготовлению свеч, а также гостиничные номера для приезжих священнослужителей. Осенью 1998 г. при К. м. была открыта Регентская школа, в 2001 г. преобразованная в Корецкое регентско-катехизаторское ДУ. С 2006 г. функционирует отд-ние церковного кроя и шитья. Как и до революции, воспитанницы размещаются в кельях старого Воскресенского мон-ря.

Арх.: ЦГИАК. Ф. 11 (Житомирский градский суд). Оп. 1. Д. 9, 11; Ф. 25 (Луцкий градский суд). Оп. 1. Д. 53, 69, 154, 187, 191, 200, 225, 244, 245, 255, 264; Ф. 2227 (Колл. док-тов Волынского музея). Оп. 1. Д. 15; ФКМФ—36 (Волынская метрика). Оп. 1. Д. 198; ГА Житомирской обл.— Ф. 1 (Волынская духовная консистория, 1795–1919). Оп. 1–72; ГА Ровенской обл. Ф. Р–204 (Уполномоченный Совета по

делам религий при Совете Министров СССР по Ровенской обл.). Оп. 11. Д. 426, 537, 573; Оп. 12. Д. 142, 149, 162, 168, 204, 209, 244, 245, 262, 267, 274, 280, 295; ГА Тернопольской обл. Ф. 148 (Волынская правосл. духовная консистория, 1918–1939). Оп. 1–6; Арх. (монастырский, закрытого типа) ставропигиального Корецкого Свято-Воскресенского Троицкого жен. мон-ря, г. Корец Ровенской обл., Украина. Ист.: АЗР. 1848. Т. 3; АрхЮЗР. 1859. Ч. 1. Т. 1. Лит.: Петров Н. И. Краткие сведения о правосл. мон-рях Волынской епархии, в настоящее время не существующих // Волынские Ев. 1867. № 2. Ч. неофиц. С. 32–40; Сендульский А. Мест. Корец, Новоград-Волынского у. // Там же. 1880. № 20. Ч. неофиц. С. 927–936; Ильинский Ф. Лаврентий Зизаний Тускановский и его соч. «Большой Катихизис» // Там же. 1890. № 1. Ч. неофиц. С. 1–13; 900-летие Православия на Волыни. Житомир, 1892. Ч. 2; Титов Ф. И. РПЦ в польско-литов. гос-ве в XVII–XVIII вв. К., 1905. Т. 2; Струминский В. Н., свящ. Ист. очерк Городищенского жен. мон-ря, по случаю его 50-летнего (1858–1908) юбилея, бывшего 13 июля, сего 1908 г. // Волынские Ев. 1908. № 47. Ч. неофиц. С. 817–829; Переверзев Н. В., свящ. Справ. книга о приходах и монастырях Волынской епархии. Житомир, 1914; Антонок Я., прот. Свято-Воскресенский Троицкий Корецкий жен. мон-рь в истории Волынской епархии: Дис. / КДА. Корец, 1999. Ркп.; Св.-Воскресенский Троицкий Корецкий ставропигиальный жен. мон-рь. М., 2003.

В. О. Свистун

КОРЕЩЕНКО Арсений Николаевич (6.12.1870, Москва — 6.01.1921, Харьков), рус. композитор, пианист, педагог, дирижер. Род. в московской купеческой семье. Первые муз. занятия проходили под рук. матери Ольги Арсеньевны, талантливой пианистки, ученицы А. И. Дюбюка. Позже К. занимался с ученицей Н. Г. Рубинштейна Л. А. Пастуховой. В 11 лет прошел прослушивание у А. Г. Рубинштейна, который высоко оценил его способности.

В 1884 г. К. успешно выдержал экзамены на исполнительский факультет Московской консерватории, где с успехом окончил курс специального фортепиано у С. И. Танеева и курс композиции у А. С. Аренского. В 1891 г. окончил консерваторию с Большой золотой медалью и был оставлен в консерватории на должности преподавателя муз. энциклопедии (т. е. муз. лит-ры) и гармонии (до 1894); в этот же период преподавал фортепиано в Николаевском ин-те. Выпускная работа К., опера «Последний день Бель-Сар-Уссура» («Пир Валтасара»), в 1892 г. была поставлена на сцене Большого театра.

В 1893 г. К. начал преподавать форму и свободное сочинение в Синодальном училище церковного пения, однако год спустя отказался от пе-

дагогической работы ради должности руководителя музыкального отдела газ. «Московские ведомости» (где он, в частности, опубликовал рецензию «Духовные исторические концерты» — 1895. № 36 (5 февр)); переизд.: РДМДМ. 2004. Т. 2. Кн. 1. С. 976–977). В 1896 г. К. вновь стал работать в Синодальном училище (предположительно до 1898 или 1899), заменив ушедшего М. М. Ипполитова-Иванова.

Провал в Мариинском театре постановки балета К. «Волшебное зеркало» (1903) стал причиной глубокого творческого кризиса композитора: в следующие 5 лет он создал лишь несколько циклов фортепианных миниатюр и романсов. В 1908 г., после попытки написать большую оперу «Флэнушка» по роману П. И. Мельникова (А. Печерского) «В лесах», К. оставил композиторскую деятельность, полностью посвятив себя педагогике и исполнительству. С 1906 г. К. преподавал в Музыкально-драматическом уч-ще Московского филармонического об-ва (позже ГИТИС, ныне РАТИ) фортепиано и теорию композиции. В эти же годы существовала частная муз. школа К., по статусу близкая к уч-щу.

В 1919 г. с женой и 2 сыновьями К. покинул Москву и переехал в Харьков, где в 1920 г. занял место ректора Харьковской академии музыки. Перед кончиной ждал вызова в столицу для возобновления работы в Московской консерватории, о чем свидетельствует его переписка с племянницей О. А. Моннар. Однако из-за болезни супруги и детей отъезд был отложен, а 6 янв. 1921 г. композитор скончался от воспаления легких.

К. был разносторонним музыкантом: блестящий пианист-виртуоз, получивший высокую оценку П. И. Чайковского, А. Г. и Н. Г. Рубинштейнов, Н. Д. Кашкина, С. В. Рахманинова, Н. К. Метнера, И. Гофмана, выступавший в ансамблях с виолончелистом А. А. Брандуковым и скрипачом И. В. Гржимали, певцами Ф. И. Шалыпиным, С. И. Мигаем и М. Н. Климентовой-Муромцевой. Написал свыше 200 статей и рецензий. Участвовал в этнографических экспедициях в Грузию и Армению, пропагандировал кавказскую музыку в Москве, будучи членом Музыкально-этнографической комиссии при Московском ун-те. Среди его учеников — фольклорист и музыковед Б. Б. Красин, муз. теоретик Н. А. Гарбузов, дири-





жер и композитор В. В. Небольсин и др. Композиторское наследие К. составляет 43 опуса в различных жанрах: опера, балет, мелодекламация, музыка к драматическим спектаклям, симфонические произведения и фортепианный концерт, камерная музыка, фортепианные миниатюры, романсы, хоры на духовные и светские тексты.

Хоры К. наряду с произведениями Танеева, Аренского, Ц. А. Кюи, Ипполитова-Иванова и А. Т. Гречанинова составили значительный этап в развитии рус. хоровой музыки. В период преподавания в Синодальном уч-ще (1893) К. по совету С. В. Смоленского создал духовные хоры *a cappella* — «Отче наш» и «Тебе, Господи, единому» (Ор. 16), исполненные в концертах Синодального хора соответственно 15 дек. 1896 и 7 окт. (повторен 16 окт.) 1898 г. Стилистика хора «Тебе, Господи, единому» (ГИМ. Син. певч. № 1061) находится в русле традиций *Нового направления*. Текст представляет собой компиляцию из начала молитвы св. прав. Иоанна Кронштадского и парафраза Пс 85. Трехчастная композиция (12–26–13 тактов) состоит из обрамляющих разделов аккордового склада «Тебе, Господи, единому Благому и Непамязозлобному, исповедую грехи моя» и «Спаси раба Твоего, о Боже, и помилуй мя» (реприза), центром становится фугато «Тебе припадаю, вопия, недостойный». Хор отличается свободой голосоведения и высоким полифоническим мастерством, присущим многим сочинениям К.

Арх.: ГИМ. Ф. 379. № 4. Л. 71–72 [Письмо А. Н. Корещенко С. В. Смоленскому].
Лит.: Синодальный хор и уч-ще церковного пения. М., 2002–2004. (РДМДМ; Т. 2. Кн. 1–2) (по указ.); Смоленский С. В. Воспоминания. М., 2002. (РДМДМ; Т. 4) (по указ.); С. В. Смоленский и его корреспонденты. М., 2010. (РДМДМ; Т. 6. Кн. 2) (по указ.).

М. А. Чиркова

КОРЕЯ [Королевство Чосон], гос-во в Вост. Азии. Существовало до 1910 г. (в 1910–1945 в составе Японии), располагалось на Корейском п-ове и в прилегающих материковых районах и на близлежащих островах.

История. С древнейших времен до нач. Х в. К древнейшим памятникам на территории К. относится пещерная стоянка Комынмору (близ совр. Пхеньяна; более 200 тыс. лет назад) с рубящими орудиями и со скреблами, изготовленными грубой

обивкой из жильного кварца. Стоянка Кымпхари в пров. Кёнгидо (150–120 тыс. лет назад) относится к кон. среднего — нач. позднего плейстоцена. В пещере Тэхёндон (р-н Йокпхо, близ Пхеньяна) найдены останки, которые, по мнению северокорейских ученых, принадлежат к промежуточной стадии между *Homo erectus* и неандертальцем. Большинство памятников с ручными рубилами и др. архаичными каменными орудиями (ранее относимых к нижнему палеолиту), по совр. данным, датируются 60–30-м тысячелетиями. Верхний палеолит представлен памятниками Сокдянни, Кульпхо (40–20 тыс. лет назад), Суянгэ, Чоммаль, Йонгул (в основном 17–12 тыс. лет назад).

Памятники неолита (12–7 тыс. лет назад) на о-ве Чеджудо (Косанри и др.) с микропластинчатой индустрией и керамикой (ок. 10 тыс. лет назад) имеют сходство с ранней культурой Дзёмон (о-ва Японии), осиповской и громатухинской культурами Приамурья. По датировке к ним близко население Оджинри (севернее совр. г. Пусан). Об истоках неолитических культур на территории К. ученые не пришли к единому мнению. Возможно их автохтонное развитие, однако в сев. районах они имели непосредственную связь с культурной общностью Юж. Маньчжурии и сопредельных территорий. Существовавшие свидетельства их связей с населением нижнего Амура и Юж. Приморья — т. н. кондонской общностью (напр., культура Сопхохан в пров. Хамгён-Пукто). Для памятников побережья характерны раковинные кучи, свидетельствующие о важной роли морского промысла и рыболовства (Тонсамдон, Саннодэ, Гунсанни, Сопхохан; 5,9–3,4 тыс. лет назад). Изображения морских животных и сцен охоты на них представлены среди петроглифов, предположительно относящихся к периоду позднего неолита или палеометалла. Развитие морского рыболовства способствовало установлению контактов с населением Японского архипелага, откуда вывозили обсидиан для изготовления скребков и наконечников стрел. В этот период имела большое значение наземная охота. Из промысловых животных преобладали олени и кабаны, а также буйволы, водяные олени, барсуки, собаки, выдры, зайцы, медведи. В среднем неолите в зап. районах К. появляется примитивное зем-

леделие (в основном выращивали различные виды проса).

По мнению российских антропологов М. Г. Левина и Н. Н. Чебоксарова, древнее население К. принадлежало к байкальской ветви сибирских монголоидов. Относительно изолированное развитие местных племен (начиная со среднего неолита) в сочетании с проникновением населения из вост. районов Маньчжурии и с территории Шаньдунского п-ова сформировали этнокультурный облик древних корейцев. По всей видимости, в 3–1 тыс. лет до Р. Х. появился маньчжурско-корейский вариант дальневосточной расы.

Эпоха бронзы на Корейском п-ове началась ок. 1,5 тыс. лет до Р. Х. В этот период появляются первые поселения, наиболее крупные из них — Помый-Кусок (пров. Хамгён-Пукто), Соннанни на р. Тэдонган (южнее Пхеньяна) и Сонгукни (западнее г. Тэджон) — насчитывают более 100 жилищ. Среди орудий труда преобладают каменные, однако встречаются сланцевые копии бронзовых изделий.

На северо-западе Корейского п-ова и на территории Юж. Маньчжурии в эту эпоху существовала культура Мисонни и связанная с ней керамическая традиция. Для нее характерны лепные кувшины серо-бурого или бурого цвета с удлиненным горлом, которое постепенно сужается книзу, с большим округлым туловом и сравнительно небольшим плоским донышком, иногда с поддоном; на тулове горизонтально расположены 4 противоположные ручки; обнаружены следы лощения, на горлышке и на тулове — прочерченный орнамент в виде поясков из горизонтальных параллельных линий. На поселениях раскопаны прямоугольные в плане полуземлянки со столбовыми ямками для каркаса и с очагом посередине. При захоронении использовалось труположение, чаще одиночное, в основном в каменных ящиках; выявлены коллективные могилы под каменной насыпью. Керамика типа Мисонни часто встречается с бронзовыми «скрипковидными» кинжалами VIII–VII вв. до Р. Х. (напр., в погребальном комплексе Ганшан на Ляодунском п-ове). В целом культуру Мисонни принято связывать с одной из древних групп тунгусо-маньчжурских народов, часть к-рой вошла в состав населения древней К.



На основе Мисонни сложилась культура Мугбанни, для которой характерны полуподземные дольмены, широкогорлые кувшины с длинной шейкой и округлым туловом, удлиненные «скрипковидные» кинжалы и наконечники стрел из бронзы.

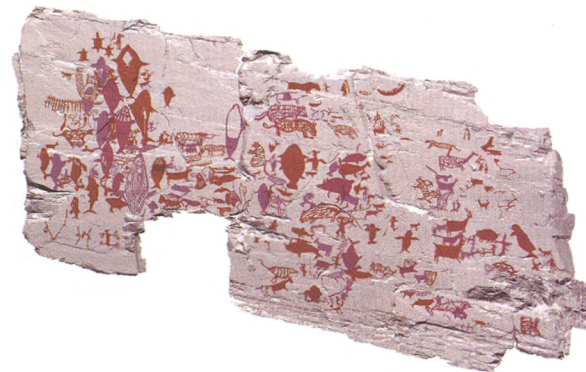
Остатки наиболее ранней мастерской по производству бронзы обна-



*Дольмен
на о-ве Канхвадо
(Республика Корея).
Эпоха бронзы*

ружены в Янгули (возле совр. Сеула) и датируются VIII в. до Р. Х. Некоторые виды бронзовых изделий свидетельствуют о включении К. в зону влияния скифо-сибирских культур (жельты, топоры, колокольчики и бубенцы, пряжки, поясные крючки).

В эпоху бронзы происходила социальная дифференциация населения, ярче выражены локальные особенности культур, проявившиеся в типах погребального обряда. Грунтовые могилы неолитического периода заменили каменные ящики, что свидетельствует об инфильтрации населения из Сев.-Вост. Китая. Встречаются многоярусные захоронения и совмещенные, пристроенные к стенкам предыдущих погребений. На этапе развитой и поздней



*Петроглифы Пангудэ
близ Ульсана
(Республика Корея).
Эпоха бронзы.
Прорисовка*

бронзы появились погребения (в основном детские) в двойных керамических урнах, имеющие аналоги в Сев.-Вост. Китае, на севере Шаньдунского п-ова и в Японии. Тогда же

начали сооружать дольмены, среди которых выделяют 2 типа: северный (столообразные) и южный (модифицированные). Сев. дольмены наиболее ранние, состояли из 4 крупных блоков, перекрытых плитой сверху, с захоронением внутри. Юж. дольмены обычно имели наиболее крупную плиту в центре, к-рую как бы подпирают боковые блоки; во внутренней части находится одно или неск. могильных ям, выложен-

ных камнем. Иногда дольмены с 2 сторон отмечали границы родовых кладбищ, где сочетались разные способы захоронения, причем перекрытие каменных ящиков служило основанием для размещения погребальных керамических урн.

В бронзовом веке началось распространение риса. Наиболее ранние находки зерен риса на памятниках Хунамни и Каваджи (близ совр. Сеула) — ок. 1,3 тыс. лет до Р. Х. В 1-й пол. 1 тыс. лет до Р. Х. приступили к интенсивному мотыжному земледелию, плужное земледелие зарождается только в раннем железном веке (ок. II в. до Р. Х.).

Наиболее изученным памятником художественной и ритуальной деятельности населения эпохи палеометалла являются петроглифы Пангудэ в юго-восточной части полуострова (в районе Ульсана). Петроглифы занимают фриз (10×4 м),

плотно заполненный выбитыми изображениями китов или дельфинов, в т. ч. пронзенных стрелами или копьями, морских черепах и, возможно, тюленей; мужчины, исполняющего ритуальный танец, охотников с подчеркнутыми признаками пола; длинных лодок с командой; наземных животных, попавших в U-образные ловушки-загоны,

и др. (всего ок. 300 фигур). Нек-рые животные (козлы, олени, кабаны, собаки и др.) развернуты по горизонтали или представлены в т. н. рентгеновском стиле — с показом внутренних органов или скелета. Комплекс отражает развитый охотничий культ, включая специфическую охоту на морского зверя, и, возможно, использовался как храм для проведения промысловых обрядов. Петроглифы создавались в течение длительного времени в технике силуэтной и контурной выбивки (последняя, может, относиться к более позднему периоду). На основе стилистики и содержания рисунков комплекс датируют от эпохи бронзы до раннего железного века, вплоть до периода трех государств.

Переход к периоду раннего железа на территории К. произошел не позднее V в. до Р. Х. Об этом свидетельствуют раскопки поселения Одон на правом берегу р. Туманган (близ совр. г. Хверён, пров. Хамгён-Пукто; 1-я пол. I тыс. до Р. Х.). В наиболее раннем жилище № 2 орудия из обсидиана сочетаются с крашеной керамикой; более поздние находки представлены шлифованными орудиями из сланца (клиновидные топоры, плечиковые мотыги, наконечники копий и стрел) и керамикой с гребенчатым орнаментом; в жилище № 6 (очевидно, самом позднем) найдены остатки железных изделий. Жилища представляли собой небольшие полуземлянки, прямоугольные в плане, каркасно-столбовой конструкции, промежутки между опорами заполнены глиной, смешанной с тростником. Погребений не выявлено, однако в жилищах находят обожженные человеческие кости. Керамика лепная, красноцветная; среди форм — баночные и горшковидные сосуды, пиалы. Глиняные пряслица свидетельствуют о развитии ткачества. Каменный инвентарь включает топоры, песты, зернотерки, жатвенные ножи. Из кости изготавливали ножи, мотыги, наконечники стрел. Население выращивало просо обыкновенное, фасоль угловатую, возможно, сою, занималось свиноводством.

Материалы культуры Кимхэ (Кымхэ), названной по раковинной куче и могильнику возле г. Кимхэ в дельте р. Нактонган (пров. Кёнсан-Намдо), свидетельствуют о переходе от раннего железного века к периоду протогосударств «трех Хан» (Махан, Чинхан, Пёнхан, существовавших на

юге Корейского п-ова на рубеже эр). В составе могильника выделяются 2 «уровня»: раннего железного века (III–I вв. до Р. Х.) и собственно культуры Кимхэ (т. н. протоисторический). По вопросу об их преемственности идут дискуссии. По-



Дольмен
(у Кочхан, пров. Кёнсан-Намдо, Республика Корея).
Эпоха бронзы

скольку на основе конфедерации Пёнхан в кон. III в. до Р. Х. сформировалось раннегос. образование Кымгван Кая, культуру Кимхэ нередко определяют как протокаяскую. В 562 г. по Р. Х. союз племен (гос-в) Кая был окончательно завоеван гос-вом Силла.

К культуре протокаяских гос-в относятся памятники I–III вв., обнаруженные в нижнем течении р. Нактонган, которые содержат разнообразный погребальный обряд (ингумация в грунтовых ямах, каменных ящиках, под каменными насыпями; много захоронений в 2 урнах, соединенных горловинами; в составе кладбищ встречаются дольмены). В могильнике Чхояндон есть погребения



Фрагмент
росписи из Чхонмачхон
(«Кургана Небесной лошади»)
в Кёнджу.
2-я пол. V – нач. VI в.
(Национальный музей
в Сеуле)

с деревянными камерами. В Сонсане (пров. Кёнсан-Пукто) раскопана раковинная куча, окруженная каменной стеной; в Янсане — земляным валом. Такие городища типичны для протогосударств «трех Хан». Поселения располагались также на вершинах или террасах холмов. Насе-

ление занималось морским промыслом, поливным рисоводством, разведением крупного рогатого скота и лошадей.

Керамическая традиция Кимхэ распространилась по всему югу Корейского п-ова. Керамика лепная, красновато-бурая, гладкая, преимущественно гончарная, серая, хорошего обжига. Для деко-

ра характерны оттиски веревки или корзины с помощью керамической или деревянной колотушки. Погребальная ке-

рамика серая, низкотемпературного обжига, формы с расширяющимся горлом и парой ручек. В качестве отдельных типа керамических изделий можно выделить сосуды-светильники в виде водоплавающих птиц (уток, гусей). В качестве погребального инвентаря эти сосуды символизировали чудесного помощника (ездовое животное шамана), чья задача — перенести на небо душу хозяина могилы. Керамика также представлена вотивными изображениями домов, средств передвижения (телег, лодок), сандалий, светильников и проч.

На севере полуострова не позднее IV в. до Р. Х. складывается гос-во Др. Чосон (Кочосон). При раскопках крупных поселений вместе с железными изделиями (кельты, серпы,

ножи, наконечники копий и стрел) найдены ножевидные монеты «миндао», отливавшиеся в царстве Янь. После завоевания Чосона империей Хань в кон. II в. до Р. Х. на этих территориях был создан округ Лолан (Наннан) — один из 4 кит. адм. округов (3 других — Сюаньту, Чжэньфань, Линьтунь), существовавших на территории Северной К. Сведения о них

сохранились в летописях («Самгук саги», «Ши цзи», «Цзянь Хань шу», «Хоу Хань шу», «Сань го чжи»).

В I в. до Р. Х. на территории К. образовывались союзы племен, на базе которых сформировались 3 гос-ва — Когурё, Пэкче и Силла.

Ранняя столица Когурё располагалась в районе совр. г. Цзиань (пров. Гириин (Цзилинь), КНР), где обнаружено 2 городища (горное и равнинное) в излучине р. Амноккан. В 427 г. столица перенесена в район совр. г. Пхеньян (КНДР). В долине р. Амноккан обнаружено свыше 10 тыс. могил эпохи Когурё. Часть из них украшена фресками со сценами охоты, военных действий, с изображением мифологических сюжетов, фигур «духов-защитников» 4 сторон света. Уникальными объектами являются 7-ступенчатая (высота 12,4 м) пирамида-гробница правителя Когурё Чансу (413–491) и т. н. стела правителя Квангэтхо (391–413), установленная в 414 г. Стела высотой 6,39 м, весом ок. 37 т содержит 1775 иероглифов и представляет собой важнейший эпиграфический источник по ранней истории К.

Значительное влияние на культуру гос-ва оказало проникновение буддизма, которое традиционно связывают с прибытием в 372 г. в составе посольства мон. Сундо, привезшего буддийскую лит-ру и скульптуру. В 375 г. были основаны первые буддийские храмы и мон-ри. Храмовые комплексы Тхосонни, Кымганса и др. состояли из пагоды, сооруженной на 8-угольной платформе, и 3 павильонов вокруг.

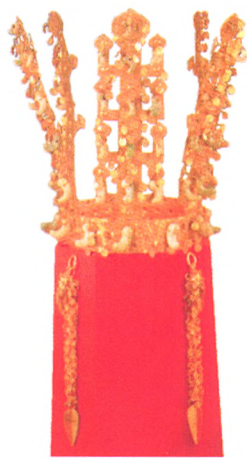
Среди многочисленных типов погребений гос-ва Пэкче на юго-западе полуострова в бассейне р. Йонган выделяются погребения, аналогичные курганам в форме «замочной скважины» культуры Кофун в Японии. Для этой территории также характерны погребения в парных керамических урнах, соединенных устьями. О заимствовании типичной для Когурё традиции погребальных памятников пирамидальной формы свидетельствует курганный комплекс Сокчхондон в г. Сеул (IV–V вв.). С сев. влиянием связывают фресковую живопись Пэкче в Сонсанни (г. Конджу), в кирпичном склепе погребения вана Мурёна близ Конджу отмечают ханьское влияние. Типичным храмовым комплексом гос-ва Пэкче является комплекс в Нынсанни (близ г. Пуё), сооруженный



в 567 г. Он состоит из пагоды, алтаря и павильона для чтения сутр, к-рые были расположены в одну линию и окружены галереей. В нем обнаружена бронзовая курильница в виде феникса, украшенного богатым орнаментом, и реликварий с вырезанным на нем иероглифическим текстом.

В Силла буддизм проник только в VI в. К этому времени относится сооружение храмового комплекса Хваннёна, где сохранились остатки 9-уровневой деревянной пагоды. Находка огромного по размеру акротерия в виде «совинего хвоста» позволяет реконструировать эту пагоду как самую большую на Корейском п-ове. Наиболее известен пещерный храм Соккурам близ г. Кёнджу, построенный в 751–774 гг. на склоне горы Тхохамсан из гранитных блоков. В центральном гроте расположены статуя Будды в позе просветления, 11-главая статуя бодхисаттвы Гуаньинь (Кваным) и др. Храм составляет единый комплекс с мон-рем Пульгукса (VI–VIII вв.), паломничество от него к Соккураму символизировало путешествие души в нирвану.

Памятники периода Силла характеризуются большим числом находок украшений из золота или по-



Золотая корона
из кургана Собончхон
в Кёнджу. V–VI вв.
(Национальный музей
в Сеуле,
Республика Корея)

золоченной бронзы. Среди них — роскошные золотые короны правителей-ванов, обнаруженные в нескольких курганах. Короны выполнены в виде «веток древа жизни» и украшены подвесками, в т. ч. из нефрита. Их общее сходство с шаманскими головными уборами сибирских на-



Обсерватория Чхонсонда
в Кёнджу (Республика Корея).
Сер. VII в.

родов подчеркивает сакральный статус правителей Силла, к-рые выполняли функции верховных жрецов.

В период трех государств в К. утвердилась гос. собственность на землю, возникли различные формы крупного землевладения (напр., кормовые округа — сигыпы, раздаваемые ваном знати с правом сбора поземельного налога). В VII в. на базе кит. иероглифов была разработана оригинальная система письма иду, возникли первые школы для подготовки чиновников, в 682 г. для изучения классических конфуцианских текстов в Кымсоне (ныне Кёнджу) основана высшая школа (кукхак).

В сер. VI в. между гос-вами Когурё, Пэкче и Силла началась борьба за главенство на Корейском п-ове. Правители Силла заключили союз с кит. империей Тан: в 660 г. под их власть перешло Пэкче, в 668 г. — Когурё. В 676 г. гос-во Силла изгнало кит. войска из Когурё и Пэкче. Гос-во Объединённый Силла поддерживало тесные связи с Китаем, управление и система землепользования были организованы по кит. образцу. В VIII — нач. IX в. окончательно утвердилась система конфуцианского образования; на основе синтеза культур Когурё, Пэкче и Силла началось формирование единых культуры и языка корейской народности.

Усиление власти местной знати привело в кон. IX — нач. X в. к децентрализации Объединённого Силла и образованию на его территории ряда полусамостоятельных гос-в — Тхэбон, Корё, Хупэкче и др.

Лит.: Воробьев М. В. Древняя Корея: Ист.-археол. очерк. М., 1961; он же. Корея до 2-й трети VII в.: Этнос, общество, культура и окружающий мир. СПб., 1997; Чосон вонси когохак кэё. Пхеньян, 1971 (на кор. яз.); Ларичев В. Е. Палеолит Кореи // Сибирь, Центр и Вост. Азия в древности: Эпоха палеолита. Новосибир., 1976. С. 25–83; он же. Путешествие археолога в Страну утренней свежести. Новосибир., 2012; Kim Jeong-Hak. The Prehistory of Korea. Honolulu, 1978; Джарылгасинова Р. Ш. Этногенез и этническая история Кореи по данным эпиграфики: («Стела Квангэхо-вана»). М., 1979; Пак М. Н. Очерки ранней истории Кореи. М., 1979; Бутин Ю. М. Древний Чосон: Ист.-археол. очерк. Новосибир., 1982; Плехарева О. Н. Искусство Кореи с древнейших времен до кон. XIX в. М., 1982; Деревяно А. П. Древние культуры Кореи // Археология зарубежной Азии. М., 1986. С. 320–334; Kim Won-Yong. Art and Archaeology of Ancient Korea. Seoul, 1986; Nelson S. M. The Archaeology of Korea. Camb., 1993; Choi Mou-Chang. The Paleolithic Periods in Korea. Seoul, 2004; Gaya: Ancient Kingdoms of Korea. Pusan, 2004; Park Ah-Rim. Koguryo Tomb Murals in the East Asian Funerary Art. Seoul, 2009.

С. В. Алкин,

С. А. Комиссаров, М. А. Стоякин

Период Корё (935–1392). В 935 г.

правитель Корё Ван Гон вынул последний вана Объединённого Силла отречься от престола в его пользу. С завоеванием в 936 г. Хупэкче он объединил под своей властью весь Корейский п-ов. Столицей нового гос-ва стал г. Кэгён (ныне Кэсон). Ван Гон и его преемники проводили политику централизации и укрепляли гос. аппарат, следуя конфуцианским догмам и сознательно копируя принципы гос. строительства династии Сун в Китае. Была реформирована налоговая система и гос. аппарат, введена регулярная система территориального управления, согласно к-рой страна была разделена на 10 провинций.

В период Корё буддизм воспринимался в качестве национальной идеологии, по всей стране строились мон-ри, а буддийские обряды сопровождали гос. торжества. Гос-во установило систему экзаменов и степеней для проповедников традиционного и дзен-буддизма (корейский сон-буддизм). Монастыри являлись крупными землевладельцами. Они освобождались от земельного налога, а монахи — от несения гос. повинностей. В то же время вся система образования и подготовки кадров находилась под влиянием конфуцианства.

Нач. XII в. ознаменовалось войнами с чжурчжэнями и мятежами корёской знати (мятеж Ли Джа Гёма в 1126, восстание в г. Согён (ныне Пхеньян) под рук. буддийского мо-



наха-геоманта Мёчхона в 1135 и др.). Во 2-й пол. XII в. усиление налогового гнета и произвол аристократов привели к крестьянским восстаниям. Самыми крупными стали восстание на о-ве Чечжудо в 1168 г. и мятеж под рук. Манъи в районе г. Конджу в 1176–1178 гг.

В 1170 г. в результате военного переворота в Корё установилась система военного правления. Власть оставалась в руках различных группировок военных чиновников до 1270 г. В этот период была создана Трипитака Кореана — одно из самых полных в мире собраний буддийских текстов, которые были нанесены на деревянные таблички.

В 1231–1259 гг. Корё было завоевано монг. династией Юань. В кон. XIII в. в Корё проникло неоконфуцианство. Росту популярности нового учения способствовало его негативное отношение к буддизму. Деятельность буддийских монастырей, ставших крупнейшими землевладельцами (10–12% всего фонда) после захвата территорий и предательской деятельности, вызывала резкую критику в обществе.

В 1356 г. ван Конмин изгнал монголов с полуострова, однако номинально Корё осталось вассалом династии Юань. В 1388 г. лидер «партии реформ» полководец Ли Сон Ге стал фактическим правителем страны, а в 1392 г. сверг последнего вана Корё и основал новую династию Ли. Государство получило название Чосон, а столица была перенесена в г. Хансон (ныне Сеул).

Период Чосон (1392–1910). Первые ваны новой династии провели конфискацию монастырских земель и массовое освобождение рабов, укрепили гос. финансы и стабилизировали страну политически. В основу внешней политики был положен принцип «садэ» (служение великому соседу), согласно к-рому К. признавала кит. императора владыкой ойкумены и соглашалась на роль верного вассала. В период правления Седжона Великого (1418–1450) страна достигла наивысшего могущества. Были присоединены земли по правому берегу р. Туманган (северо-восток полуострова), границы К. приобрели совр. очертания. Поощрялось развитие конфуцианской учености: была учреждена придворная академия Чипхёнджон, которая создала оригинальный корейский алфавит, издавала труды по истории

и географии К., по сельскому хозяйству. В 1474 г. был принят универсальный Кодекс законов династии Чосон (Кёнгук тэджон).

В кон. XV — сер. XVI в. неоконфуцианство начало приобретать черты монополюющей идеологии, охватывающей все сословия. Буддизм столкнулся со все более жесткими ограничениями: было закрыто большинство мон-рей, введены квоты на количество монахов. Однако традиционный для Дальн. Востока синкретизм позволял многим сочетать конфуцианские убеждения с приверженностью буддизму. Несмотря на яростную критику со стороны конфуцианских ученых, сохранял свои позиции шаманизм (преимущественно в сельских районах).

Острый кризис в К. вызвала Имчжинская война 1592–1598 гг. с Японией. После высадки в Пусане лучше оснащенная и организованная 180-тысячная японская армия легко сломала сопротивление корейского войска и за 20 дней дошла до Сеула. Однако благодаря военной помощи Китая, массовому партизанскому движению и удачным действиям корейского флота К. удалось отстоять независимость. Результатом войны стало разорение страны: десятки тысяч крестьян и ремесленников были вывезены в Японию,



Крепость Хвасон
в Суване (пров. Кёнгидо).
1796 г.

второе сократилась площадь обрабатываемых земель.

После создания единого маньчжурского гос-ва в 1616 г. и начала его противостояния с минским Китаем ортодоксальная конфуцианская элита К. решила поддержать Китай, что вызвало опустошительные вторжения маньчжуров в 1627 и 1636–1637 гг. В 1637 г. корейский ван был вынужден признать себя вассалом маньчжурской династии Цин.

Во 2-й пол. XVII в. экономика К. была восстановлена. Поземельный

налог натурой был заменен подворным обложением по единому тарифу, причем налог можно было выплачивать и деньгами, что стимулировало развитие денежного обращения. В кон. XVII — 1-й пол. XVIII в. начали возделывать новые культуры: хлопок, табак, перец, батат, томат, женьшень и т. д. Развивалось горное дело: на севере страны добывали медь, железо, золото и серебро; увеличились урожаи в сельском хозяйстве, активизировалась торговля; развивались ремесла.

В то же время структурные социально-экономические перемены не сопровождались адекватными реформами со стороны гос-ва, что было вызвано крайним консерватизмом стоявших у власти конфуцианцев-ортодоксов и постоянной борьбой за власть придворных «партий».

В XIX в. обезземеливание крестьян и частые неурожаи стали причинами обнищания беднейшей части населения. В стране вспыхивали восстания (в 1811–1812 в пров. Пхёнан, в 1813, 1815, 1833 в Сеуле). В 1860 г., согласно Пекинскому трактату, России отошло Приморье. Тяжелые условия жизни в К. стали причиной массовой миграции корейцев из сев. провинций в Россию.

В сер. XIX в. интерес к К. начали проявлять иностранные державы, требовавшие от правительства открыть страну для торговли с Европой. В этих условиях стала

очевидна необходимость реформ, к-рые попытался провести Ли Ха Ын, отец ван Коджона и регент

(носил титул тэвонгун) при нем (1863–1907) с 1863 по 1873 г. Было систематизировано законодательство, отменен военный налог, проведены денежная и военная реформы, велась борьба с коррупцией, но эти меры были недостаточными: налоговый гнет и произвол чиновников вызывали восстания в пров. Кёнсан, Чолла и др. Желая перевести возмущение масс в антихрист. русло, в 1866 г. тэвонгун инициировал массовые репрессии против христиан. Результатом стала карательная экспедиция Франции на о-ве Канхвадо. В 1871 г.



неудачную попытку навязать К. торговый договор военным путем предприняли США.

В 1873 г. Ли Ха Ын добровольно отошел от управления гос-вом, передав все реальные полномочия Коджону. На практике власть оказалась в руках противников тэвонгуна — представителей клана королевы Мин Мён Сон. В 1876 г. Япония навязала К. неравноправный Канхваский договор. По его условиям К. открывала для торговли и проживания японских подданных порты Пусан, Вонсан и Инчхон, при этом японцы были освобождены от всех таможенных ограничений. В 1882 г. К. заключила похожий договор с США, в 1883 г. — с Великобританией и Германией, в 1884 г. — с Италией и Россией, в 1886 г. — с Францией.

В 1882 г. в Сеуле вспыхнул антиправительственный и антияпон. мятеж солдат и горожан. Восставшие сожгли япон. дипломатическую миссию, убили 13 япон. подданных и мн. представителей клана Мин. Восстание было подавлено кит. войсками. Под давлением Японии К. была вынуждена подписать Инчхонский договор, согласно которому Япония получила право разместить в Сеуле военный гарнизон для охраны посольства. В сент. 1882 г. было заключено корейско-китайское соглашение, подтвердившее вассальную зависимость К. от Китая. В Сеуле остались китайские войска и «резидент», который должен был «направлять» внутреннюю и внешнюю политику страны; китайские торговцы получили привилегии.

В 1884 г. в результате гос. переворота власть захватила группа прояпонски настроенных реформаторов во главе с Ким Ок Кюном. В Японии они видели образец для подражания и считали, что К. также сможет провести ускоренную модернизацию. Правительство Ким Ок Кюна было свергнуто при помощи кит. войск под командованием Юань Шикая.

В 1885 г. Япония и Китай заключили Тяньцзиньский трактат, по которому войска обеих стран выводились из К., однако Китай сохранял доминирующее влияние в стране до 1894 г. Экспансия иностранного капитала и эксплуатация крестьянства спровоцировали в 1893–1894 гг. общенациональное крестьянское восстание, вдохновленное религиозным учением тонхак, представлявшим собой синтез конфуцианской морали,

даосско-шаманской магии и христ. эгалитаризма и монотеизма. Наиболее близким по идейному содержанию к тонхак было учение тайпинов в Китае. За помощью в подавлении восстания правительство К. обратилось к Китаю, что спровоцировало японо-кит. войну 1894–1895 гг. Война завершилась подписанием Симонсекского договора 1895 г., согласно к-рому Китай отказался от сюзеренитета над К.

В ходе войны япон. армия оккупировала К. и помогла подавить восстание тонхаков, а япон. власти, опи-



Тронный зал
дворцового комплекса
Токсугун в Сеуле

раясь на кабинет своих ставленников-реформистов, провели в стране ряд важных преобразований (реформы года Кабо). Были модернизированы правительственные институты, судебная власть отделена от исполнительной, установлена единая денежная и налоговая системы, отменено рабство и янбанские (дворянские) привилегии, упразднена система государственных экзаменов на чин. К. перешла на солнечный календарь, всем мужчинам-корейцам предписывалось отказаться от традиц. прически.

Препятствием на пути Японии к установлению полного контроля над К. была пророссийская партия при дворе Коджона, к-рую возглавляла королева Мин Мён Сон. Еще с нач. 80-х гг. XIX в. мн. представители корейской элиты рассматривали Россию как противовес Китаю и Японии в регионе и видели в сотрудничестве с ней шанс для К. сохранить свою независимость.

В окт. 1895 г. японцы организовали убийство королевы Мин, а в февр. 1896 г. Коджон бежал из дворца и укрылся в российской миссии в Сеуле. Находясь там, он сформировал пророссийское правительство, к-рое Япония была вынуждена признать

в мае 1896 г. По соглашению с Россией Япония обязалась существенно ограничить свой воинский контингент в К. Россия выделила К. займ, была согласована совместная программа подготовки регулярной корейской армии. Однако сотрудничество с Россией было свернуто в результате деятельности Общества независимости во главе с Со Джэ Пхилем, которое опиралось на поддержку Японии, Великобритании и США.

В окт. 1897 г. Коджон принял имп. титул и переименовал К. (гос-во Чосон) в Корейскую империю. Поражение России в русско-японской войне 1904–1905 гг. устранило последние препятствия

для японской экспансии. В нояб. 1905 г. был заключен договор о протекторате, согласно к-рому Япония получила контроль

над внешними сношениями К., генеральный резидент Ито Хиробуми контролировал деятельность правительства К. По всей стране развернулась общенародная вооруженная борьба против захватчиков. К 1910 г. япон. армии удалось полностью разгромить партизанское движение.

Обращение Коджона к участникам Гагской мирной конференции 1907 г. с просьбой о защите было проигнорировано. Япон. власти заставили Коджона отречься от престола в пользу своего сына Сунджона. После убийства в 1909 г. генерального резидента Ито Хиробуми и подавления организованного сопротивления власти Японии решили убрать последние формальные атрибуты корейской независимости. 22 авг. 1910 г. имп. Сунджон отрекся от престола в пользу японского императора, а К. была включена в состав Японии в качестве генерал-губернаторства Тёсен.

Период японского колониального господства (1910–1945). Генерал-губернатор получил практически неограниченные полномочия: в его руках оказалась исполнительная, законодательная и судебная власть, ему подчинялись полиция и армия. Колонизаторы способст-





вовали развитию промышленности, горнорудного производства, энергетики, транспортной сети, однако япон. капитал абсолютно преобладал над национальным, что служило процветанию метрополии. Проводилась политика японизации корейского населения: государственным языком стал японский, были закрыты почти все корейские газеты. Активно насаждался синтоизм. По всей стране строились святилища, главное из к-рых находилось в г. Кейдзё (Сеуле) на священной для корейских шаманистов горе Намсан. В святилищах почитались камни, в т. ч. и «живой каму» — император Японии. С 1925 г. было предписано в обязательном порядке посещать синтоистские церемонии всем школьникам, с 1935 г. — всем студентам.

Значительные изменения в годы колониального господства коснулись буддизма. Генерал-губернатор получил полномочия назначать настоятелей храмов и монастырей, что привело к усилению прояпон. фракции в буддийской среде. Стали насаждаться порядки и практики япон. буддизма: в частности, монахам разрешалось вступать в брак.

Несмотря на подавление партизанского движения, в стране продолжали возникать подпольные патристические орг-ции. Большое значение в развитии антияпон. движения имели протестант. церкви и синкретическая религия чхондогё («учение Небесного пути»), основанная Сон Бён Хи в 1905 г. на базе учения тонхак и сохранившая его главные положения. В качестве основного постулата был принят догмат тонхак: «Человек есть бог, служить человеку — значит служить богу». Последователи чхондогё отрицали загробную жизнь и бессмертие души, считали возможным построение «рая на земле», делали акцент на равенстве всех людей и их равных правах на все земные блага. Общество «Чхондогё» издавало ежемесячный журнал, на свои средства содержало колледжи и школы, имело широкую сеть церквей (30 учебных заведений и более 100 церквей в 1910). К 1919 г. насчитывалось порядка 3 млн сторонников чхондогё.

Другим национальным вероучением, возникшим в колониальный период, стала религия тэджонгё («учение о великом предке»). Она была создана в 1910 г. на основе легендарной традиции происхождения корей-

ского народа от Тангуна. В центре учения — культ Неба, древнекорейская мифология, поклонение «триединному богу» (Хванину, Хвануну и Тангуну). В доктрине тэджонгё важное место занимает тезис об исключительности К. и корейцев: К. рассматривается как священная земля, куда спускаются боги с Неба. В колониальный период власти преследовали это учение, однако оно сохранилось.

В 1916 г. была основана секта вонбуддизма. Ее основатель Сотхэсан (Пак Чун Бин) стремился создать «очищенную», реформированную версию буддизма, сделать Дхарму более практичной и подходящей для совр. общества. В доктрину вонбуддизма были включены «не противоречащие истине» элементы вероучений др. религий. Колонизаторы лояльно относились к вонбуддизму, поскольку он не призывал к активным антияпон. действиям.

Октябрьская революция 1917 г. в России и распространение после первой мировой войны идеи о праве народов на самоопределение стали катализаторами общенационального Первоапрельского движения 1919 г., к-рое было инициировано деятелями чхондогё, христ. проповедниками и представителями других религиозно-политических орг-ций. 1 марта 1919 г. в Сеуле была провозглашена Декларация независимости. Многотысячные демонстрации в поддержку Декларации были жестоко разогнаны.

После подавления Первоапрельского движения япон. власти пошли на некоторые послабления. 1919–1937 годы стали временем т. н. культурного управления: было разрешено издание нескольких корейских газет, провозглашено уважение традиций и культуры корейского народа. В К. стали открывать частные учебные заведения и вечерние школы.

В 20-х гг. XX в. в К. развивалось левое движение, возникли первые рабочие и профсоюзные орг-ции. В 1925 г. была создана Коммунистическая партия К., к-рая в условиях репрессий со стороны властей и внутренней фракционной борьбы просуществовала 3 года.

В 1919 г. в Шанхае корейскими эмигрантами было образовано Временное правительство К. во главе с проамериканским политиком Ли Сын Маном.

Главным центром вооруженного сопротивления в этот период являлась Маньчжурия. В 30-х гг. XX в. одним из партизанских отрядов командовал Ким Ир Сен (настоящее имя Ким Сон Чжу). В 1940 г. было подавлено партизанское движение и Ким Ир Сен с отрядом был вынужден перейти на территорию СССР.

В 1937 г. в связи с началом японо-кит. войны колониальный режим снова ужесточился. Япония перешла к политике тотальной ассимиляции корейской нации. Во всех общественных местах предписывалось говорить только по-японски, было полностью запрещено преподавание корейского языка в школах. С 1940 г. в принудительном порядке стала проводиться замена корейских имен японскими. К авг. 1945 г. ок. 380 тыс. человек были призваны в япон. армию, во флот и отправлены на трудовые работы на военных и морских базах.

Образование КНДР и Республики Кореи (1945–1948). В период второй мировой войны руководители стран антигитлеровской коалиции поддержали восстановление независимости К. На Потсдамской конференции 1945 г. было принято решение о совместных действиях войск СССР и США по освобождению Корейского п-ова. По предложению США Корейский п-ов был разделен по 38-й параллели на северную (советскую) и южную (американскую) зоны военной ответственности с целью обеспечения капитуляции япон. армии. Однако высадка на юге К. амер. войск началась лишь 8 сент. 1945 г., после завершения там боевых действий.

11 авг. 1945 г. Советская армия начала наступление на территории сев. части Корейского п-ова и в течение нескольких дней овладела городами Юки (Унги), Расин (Раджин), Сейсин (Чхонджин) и др. стратегическими центрами. 15 авг. войска Японии капитулировали. Однако отдельные япон. гарнизоны продолжали сопротивление до 25 авг.

По всей стране стали возникать органы самоуправления — народные комитеты. Советская военная администрация в своей зоне ответственности оказала им поддержку: в окт. 1945 г. для координации деятельности комитетов было сформировано Административное бюро 5 провинций. В сент. 1945 г. в Сеуле была воссоздана Коммунистическая партия К., ЦК партии возглавил Пак Хон Ён.





В авг. 1946 г. Компартия на Севере объединилась с Новой народной партией, а на Юге — с Народной и Новой народной партиями. В результате были созданы Трудовая партия Северной К. и Трудовая партия Южной К. В февр. 1946 г. при ведущей роли Компартии был создан Временный народный комитет Северной К., который возглавил Ким Ир Сен. В 1946–1948 гг. Временным народным комитетом были проведены земельная и денежная реформы, национализация 80% промышленного производства и ряд общедемократических реформ.

На юге полуострова амер. администрация не пошла на сотрудничество с местными народными комитетами, сохранила прежний аппарат генерал-губернаторства и опиралась на его чиновников и на представителей консервативных сил.

В дек. 1945 г. на Московском совещании министров иностранных дел СССР, США и Великобритании было принято решение об учреждении Совместной советско-амер. комиссии, о создании единого Временного демократического правительства и составлении проекта соглашения об опеке, осуществляемой США, СССР, Великобританией и Китаем. Однако в условиях начавшейся «холодной войны» Совместная комиссия, работавшая с марта по май 1946 г. и в мае 1947 г., не смогла достичь соглашения по поводу состава Временного правительства. Власти США сделали ставку на крайне правых непримиримых антикоммунистов во главе с Ли Сын Маном. После провала работы Совместной комиссии и американская, и советская администрации форсировали процессы гос. строительства на подконтрольных им территориях.

В сент. 1947 г. США решили вынести корейский вопрос на рассмотрение Генеральной Ассамблеи (ГА) ООН. Согласно резолюции ГА, была создана Временная комиссия ООН по К., под наблюдением к-рой должны были пройти выборы в Национальное собрание на всей территории страны. Однако советская администрация не допустила представителей комиссии в сев. часть страны. В февр. 1948 г. ГА ООН утвердила предложение председателя комиссии о проведении выборов «только на тех территориях, где это возможно». Основные политические силы К. высказались против решения ООН

и за проведение всеобщих выборов только после вывода войск СССР и США. Тем не менее 10 мая 1948 г. выборы в Национальное собрание состоялись в юж. части страны. Национальное собрание приняло конституцию и избрало президентом Ли Сын Мана. 15 авг. 1948 г. была провозглашена Республика Корея.

25 авг. 1948 г. в Северной К. были организованы выборы в Верховное Народное Собрание (ВНС). 8 сент. на 1-й сессии ВНС была принята конституция, а 9 сент. было провозглашено создание Корейской Народно-Демократической Республики (КНДР). Председателем Кабинета министров страны стал Ким Ир Сен. По конституции столицей КНДР был объявлен Сеул, однако фактически столицей стал г. Пхеньян.

Оба провозглашенных гос-ва заявили о своем суверенитете над всей территорией К.

Лит.: *Штаев В. И.* Корейская буржуазия в нац.-освободительном движении. М., 1966; *Lensen G. A.* Balance of Intrigue: Intern. Rivalry in Korea and Manchuria, 1884–1899. Tallahassee, 1982. 2 vol.; *Lee Ki-baik.* A New History of Korea. Seoul; Camb., 1984; *Harris I.* Buddhism and Politics in XXth Century Asia. L., 1999; *Толстоулаков И. А.* Очерк истории корейской культуры. Владивосток, 2002; История Кореи: (Новое прочтение) / Ред.: А. В. Торкунов. М., 2003; Вопросы истории Кореи: Сб. ст. / Ред.: С. О. Курбанов. СПб., 2004; *Breen M.* The Koreans: Who They Are, What They Want, Where Their Future Lies. N. Y., 2004; *Курбанов С. О.* История Кореи с древности до нач. XXI в. СПб., 2009; *Тихонов В. М., Кан Мангиль.* История Кореи. М., 2011. 2 т.

История христианства. Древние связи К. с христианским миром. В исторической науке нет единого мнения о времени и путях проникновения христ. учения в К. Согласно церковному преданию, ап. *Фома* проповедовал в Китае, отсюда христианство могло проникнуть и на Корейский п-ов. В совр. историографии принято считать, что христианство в К. впервые появилось в форме несторианства. Исторические хроники сообщают, что в 635 г. в столице Танской империи Чанъане несторианские миссионеры вели проповедническую деятельность, о к-рой, по всей видимости, было известно корейским посланникам и студентам, изучавшим буддизм в Китае. Несторианское учение было в определенной степени распространено в К. в эпоху Силла. При археологических раскопках в буддийском храме Пульгукса (построен в 751) были найдены несторианские каменные кресты (*Kim Duk-whang.* 1988. P. 271). Одним

из наиболее ранних документов, свидетельствующих о контактах корейцев с христианами, являются сочинения европ. путешественника Дж. ди *Плано Карпини*, посетившего в XIII в. Монгольское гос-во. По его сообщению, в ставке великого хана находились послы христ. государей, в т. ч. вел. кн. Киевского Ярослава (Феодора) Всеволодовича (1191–1246; занял киевский престол в 1236) и князя солангов (корейцев).

Католицизм. Корейцы познакомились с христианством в форме католицизма в кон. XVI в. В начале Имчжинской войны 1592–1598 гг. в япон. армии было до 18 тыс. христиан, к-рых во время похода на К. сопровождал испан. свящ. Грегорио де Сеспедес. Под влиянием проповеди католич. миссионеров многие попавшие в плен корейцы приняли католичество. Однако сведений о том, вернулся ли кто-нибудь из них на родину, не сохранилось (*Kim A. E.* 1995. P. 35). Нек-рые из них впосл. стали почитаться католиками как мученики (*Latorette.* 1953. P. 1327).

В отличие от стран, куда христианство было принесено иностранными миссионерами, в К. оно появилось в результате изучения христ. литературы корейцами. В 30-х гг. XVII в. корейские послы в Китае начали знакомиться с католич. сочинениями. Сохранились сведения о том, что в 1631 г. посланник Чон Ду Вон встретился в Пекине с иезуитским свящ. Ж. Родригешем и получил от него в подарок ряд технических приборов и неск. томов христ. литературы. В 1720 г. посланник Ли И Мён в Пекине беседовал с католич. миссионерами И. Кёглером и Ж. Суаршем об астрономии и о «западном учении», под которым подразумевались как технические достижения, так и христианство. В 1766 г. подобная встреча произошла между писателем и представителем течения «за реальные науки» (сирхак) Хон Дэ Ён (псевдоним Тамхон) и миссионерами Ф. А. Халлером фон Халлерштайном и А. Гогайслем. Христ. лит-ра оказала значительное влияние на движение «за реальные науки», позволив его представителям больше узнать о зап. цивилизации и ее достижениях, а также способствовала возникновению в К. новой школы «западных наук» (сохак), представители к-рой в равной мере интересовались как наукой, так и религией Запада. Именно ученые со-



как впервые в К. анализировали христ. лит-ру в своих сочинениях. Напр., разбор трактата Маттео Риччи «Чхончжу сирый» (Истинное понимание Господа) были посвящены труды Ли Су Гвана (1563–1628). Его современник Ю Мон Ин в комментарии к той же книге Риччи утверждал, что Бог в христианстве — это фактически Небесный император в конфуцианстве. Это мнение поддерживал крупный философ XVIII в. Ли Ик (1682–1764), автор комментариев к труду иезуита Д. де Пантохи «Чхильгык» (Семь преодолений). Ученики и последователи Ли Ика, отвергнув в целом зап. науки как «лукавые», сосредоточили усилия на более глубоком изучении христианства. Син Ху Дам в соч. «Сохапён» (Составные части «западного учения») категорически отверг христ. догматы о сотворении мира и бессмертии души. Хон Ю Хан первым среди корейцев кратко изложил основы христ. учения. Ок. 1770 г. молодые конфуцианские ученые Квон Чхоль Син, Чон Як Чон и Ли Бёк создали в местечках Чуоса и Чхонджинам, располагавшихся в отдаленных районах столичной пров. Кёнгидо, Об-во по изучению «западного учения», под к-рым понималось уже исключительно христианство.

В 1784 г. Ли Сын Хун, сын секретаря корейского посольства (его мать была правнучкой Ли Ика), крестился в Пекине с именем Петр. По всей видимости, он стал первым корейским христианином. После его возвращения на родину Об-во по изучению «западного учения» в Чхонджинаме превратилось в 1-ю корейскую христ. общину. В наст. время Чхонджинам считается колыбелью корейского христианства и является местом массового паломничества. Здесь находятся могилы 5 отцов-основателей католической общины в К., погибших в результате гонений в 1785–1801 гг. и перезахороненных вместе в нач. 80-х гг. XX в. (несмотря на их почитание в К., они не были канонизированы). Корейцы-христиане, не имея возможности регулярно общаться с христианами в др. странах, сами стали совершать богослужения и таинства Крещения.

Большое влияние на распространение христианства оказывала политическая борьба при дворе. В 1780 г. благодаря поддержке вана Чонджо (1777–1800) к власти пришла группировка сипха, к которой принадле-

жали немногие католики, входившие в правительство. Распространение католицизма среди корейских интеллектуалов вызывало противодействие со стороны тех, кто не принимали «западное учение». Некоторые элементы христианского вероучения противоречили этическим и ритуальным принципам господствовавшего конфуцианства. Под давлением противников «западного учения» правительство в 1786 г. запретило ввоз в страну новых «еретических» книг, а в 1788 г. издало распоряжение сжигать уже ввезенные. Отказ христиан от традиц. почитания поминальных табличек с именами умерших предков и совершения перед ними обряда жертвоприношения воспринимались как попрание устоев государства и основ морали. В дек. 1791 г. был казнен чиновник Юн Чи Чхун (в крещении Павел), который отказался совершить жертвоприношение перед поминальной табличкой своей скончавшейся матери (*Kim Chang-seok*. 1984. P. 7). Противники христианства утверждали, что католицизм не признает авторитет вана и родителей, а учит почитать только Бога. Несмотря на закрытие границ для католиков, в 1794 г. в К. нелегально прибыл первый иностранный христианский миссионер — китаец Чжоу Веньмо (корейский Чу Мун Мо; 1752–1801), что стало поводом к началу гонений на католиков. К 1801 г. в К. насчитывалось свыше 700 католиков, причем известны имена 692 из них. В 1801 г. произошло первое массовое избиение христиан, к-рое получило название «гонение года Синью» и было связано со смертью вана Чонджо, терпимо относившегося к католикам. На престоле его сменила королева-мать Чонсун (1745–1805), ставшая регентшей при своем малолетнем сыне вane Сунджо (1801–1834). Чонсун издала указ, приравнявший принадлежность к «западному учению» к гос. измене. Эдикт обвинял христиан в нарушении обычаев, моральном разложении, отказе от культа почитания предков, колдовстве. В 1801 г. были казнены свыше 300 католиков. Однако эти события не остановили распространение католицизма в К.

В 1831 г. было создано Корейское апостольское викариатство во главе с еп. Бартеlemi Брюгьером (1792–1835). Епископ неск. раз пытался въехать в К., однако умер в Монголии 20 окт.

1835 г. С янв. 1836 по дек. 1837 г. в страну тайно прибыли 3 франц. священнослужителя — еп. Лоран Жозеф Мариус Имбер (1796–1839; в 1836 назначен вторым викарием К.), Пьер Филибер Мобан (1803–1839) и Жак Оноре Шастан (1803–1839). Переодевшись в траурную одежду, к-рую обычно носили ко-



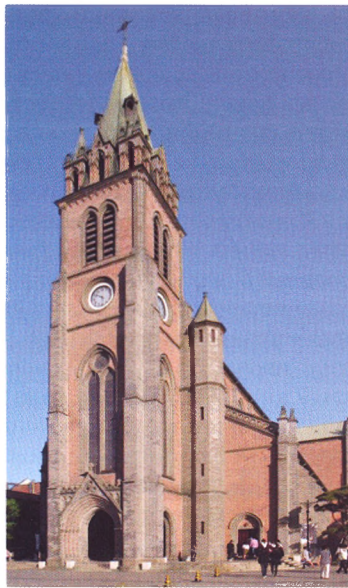
Корейские мученики.
Икона. XX в.

рейцы, потерявшие родителей, они сумели пересечь границу. За 1837 г. Мобан и Шастан крестили 1237 чел. К 1839 г. число католиков в К. достигло 9 тыс. чел. Однако в ходе новых гонений в 1839 г. все 3 миссионера были арестованы и после пыток казнены, как и мн. др. католики-корейцы. С 1845 г. католицизм проповедовали миссионеры — апостольский викарий К. еп. Жан Жозеф Ферреоль (1808–1853) и Мари Никола Антуан Давлюю (1818–1866). В 1845 г. в сан священника был рукоположен первый кореец — Андрей Ким Дэ Гон (1822, по др. данным, 1821–1846), обучавшийся в 1837–1845 гг. в португ. семинарии в Макао (ныне Аомынь). В 1845 г. он вернулся в К., однако был арестован и после пыток обезглавлен 16 сент. того же года (канонизирован в 1984). В 1856 г. в К. прибыл 4-й викарий, еп. Симон Франсуа Бернэ (1814–1866), с 2 франц. священниками. Согласно его посланию в Ватикан, в 1857 г. в К. насчитывалось 15 206 католиков. В 1860 г. их число составило 23 тыс. чел., включая 12 священников-корейцев.

В 1866 г. регенту при малолетнем вane Коджоне, тэвонгуну, была подана петиция с призывом легализовать в К. католицизм. Согласно одной из версий, инициатива составления петиции принадлежала католическим миссионерам, следовавшим советам франц. правительства, к-рое пыталось заставить К. заключить союз



с Англией и Францией якобы для получения гарантии независимости и защиты от экспансии России и рус. Православия. По другой версии, петицию подали корейские католики Хон Бон Джу (сын кормилицы вана Коджона) и Нам Джон Сам (сын конфуцианского ученого, у которого тэвонгун учился в молодости). Они надеялись путем заключения договора с Францией гарантировать католич. миссионерам свободу проповеди в К. Они предлагали обратиться к находившимся в стране епископам С. Ф. Бернё и М. Н. А. Давлюи с предложением выступить посредниками в переговорах между корейским правительством и французским посланником в Пекине. Корейский правитель поначалу согласился с этим предложением и даже отдал приказ разыскать миссионеров для ведения с ними переговоров, но те не проявили никакого интереса к данному вопросу. Однако позже у тэвонгуна возникло опасение, что подобный договор приведет к осложнению отношений с Китаем. Кроме того, в политических вопросах регент опирался на наиболее консервативные прокитайские антихрист. силы при дворе. Получив доказательства незаконного присутствия иностранцев внутри страны, тэвонгун начал преследования христиан. Хон Бон Джу, Нам Джон Сам, епископы С. Ф. Бернё и М. Н. А. Давлюи, а также 5 др. франц. миссионеров были арестованы и после пыток казнены весной 1866 г. В результате гонений 1866 г. погибли ок. 8 тыс. чел. Место массовых казней католиков в Сеуле называется Чхольтусан (гора отрубленных голов). Преследования продолжались до 1871 г. В 1873 г., когда Коджон получил реальную власть, христианство было официально признано в К. в качестве т. н. терпимой религии. В мае 1876 г. в К. вновь прибыли христианские миссионеры. Одной из главных задач была организация обучения будущих корейских священников. Первоначально их отправляли в другие страны. Первая семинария открылась в К. в 1885 г. (с 1887 находилась в Сеуле). К 1882 г. в К. работали 5 иностранных священников, а католиков насчитывалось ок. 12,5 тыс. чел. К 1900 г. 10 корейцев были посвящены в сан. Католич. Церковь взяла на себя работу по организации помощи старикам и сиротам. В 1892–1898 гг. в Сеуле был построен като-



Католический собор
Непорочно́го зачатия в Мёндоне
(Сеул)

лический собор в честь Непорочно́го зачатия Пресв. Девы Марии (собор Мёндон), в котором в 1900 г. перезахоронили корейских мучеников (в т. ч. 10 франц. миссионеров), пострадавших во время гонений 1866 г. (103 канонизированы папой Римским *Иоанном Павлом II* в 1984, еще 124 мученика беатифицированы папой *Франциском* в авг. 2014). Однако установление япон. колониального правления (1910–1945) привело к новым гонениям и жесткому контролю властей над деятельностью католич. миссионеров. Синтоизм был объявлен патриотической религией. Политика колониальных властей, направленная на насильственную «японизацию» и ассимиляцию корейцев, внедрение япон. варианта буддизма и синтоизма, встретила сопротивление и т. о. способствовала успеху христ. учения. В христ. миссионерах и принявших христианство видели борцов против колониальных властей. Практически вся новая корейская интеллигенция, включая большинство лидеров антиколониального движения, состояла из людей, получивших образование в христ. учебных заведениях. Церкви в колониальный период были тем местом, где продолжала звучать корейская речь, церковные издания выходили на корейском разговорном языке, для них использовали национальный шрифт. В 1911 г. учреждено Апостольское викариатство Тэгу. От католиков японские власти требовали участия в синтоистских церемониях.

В 1936 г. между Японией и Св. Престолом был заключен конкордат, согласно которому католики могли в них участвовать. В связи с этим в кон. 30-х — нач. 40-х гг. XX в. гонения на католиков практически прекратились. Активизация военных действий в тихоокеанском регионе во время второй мировой войны привела к пересмотру оккупационными властями политики в отношении католич. Церкви. В 1940 г. католич. храм в Пхёнчхане был отнят у общины и передан под военные нужды. После атаки на Пёрл-Харбор франц. и амер. проповедники были арестованы и высланы из К. Др. направлением политики япон. властей стала «японизация» католич. Церкви в К. — правительство содействовало назначению на церковные должности японцев: в 1942 г. епископом Тэгу стал Хаясака Кубей, епископом Кванджу — Вакида Асагоро. В 1-й пол. 40-х гг. XX в. мн. католич. церкви и семинарии были превращены в военные склады и бараки, в которых размещались япон. солдаты.

На 1941 г. в К. имелось 6 диоцезов Римско-католической Церкви, насчитывалось 168 иностранных, 139 корейских священников, 180 тыс. католиков.

Протестантизм. Протестантские миссионеры, гл. обр. пресвитериане и методисты, начали прибывать в К. в 80-х гг. XIX в. Важную роль в распространении протестантизма сыграли представители амер. Епископальной и Северной пресвитерианской церквей (Х. Н. Аллен, Х. Г. Андервуд, Дж. У. Херон и др.). В процессе миссионерской деятельности в К. протестанты (в особенности пресвитериане) ставили перед собой задачи проповеди среди широких слоев населения, открытия начальных школ, осуществления с их помощью христ. воспитания детей и т. д. Представитель Методистской церкви Г. Г. Аппенцеллер познакомил корейцев с зап. медициной, основал школу Пэчхэактан (1886) — первое в К. учебное заведение зап. типа. М. Скрантон организовала первое жен. учебное заведение — Ихвахактан (1886), впол. ставшее первым жен. ун-том. Христиане, и в особенности протестанты, рассматривались в К. как носители передовых для своего времени знаний во многих областях. В организованных протестант. миссионерами учебных заведениях изучали Библию, преподавали англ., кит. и корейский



языки. Нек-рые современные ун-ты Юж. Кореи начинали свою деятельность как миссионерские учебные заведения. Параллельно велась работа по созданию системы ДУ. В 1907 г. пхеньянская Объединенная пресвитерианская духовная семинария выпустила 7 корейских пасторов. В день 1-го выпуска семинарии, 17 сент., в пхеньянской церкви Чандэхён состоялось общее собрание, на к-ром присутствовали 36 пресвитеров-корейцев, 33 проповедника и 9 учредителей. Участники собрания приняли решение о создании Тоннохве (Корейского пресвитерианского об-



Первые выпускники пресвитерианской семинарии. Фотография. Нач. XX в.

щества), ставшего независимым органом самоуправления Корейской Церкви. Вновь учрежденный орган принял Символ веры Корейского пресвитерианского об-ва и утвердил в качестве пасторов выпускников ДС. Ранее, в 1905 г., было создано Корейское миссионерское об-во Методистской церкви. В 1907 г. число методистов составляло 1/3 общего числа корейцев-пресвитериан. В 1911 г. при церкви Сонгёль была открыта методистская Кёнсонская (Сеульская) библейская семинария, директором которой стал пастор Дж. Томас.

Первые протестант. миссионеры основывали храмы, организовывали религ. и просветительские об-ва, открывали больницы, б-ки, создали типографию, издавали религ. лит-ру. В 1891 г. было создано Общество по распространению религ. лит-ры среди местного населения. Оно объединяло всех иностранных миссионеров в К. и существовало на средства, получаемые из Великобритании и США. В кон. XIX — нач. XX в. миссионеры издавали журналы «The Korean Repository» и «The Korean Review». В 1899 г. открылось Библейское об-во. В том же году англикан. церковь начала выпускать ежеквартальный журнал. В 1903 г. было создано отд-ние Международной ас-

социации молодых христиан. Программа деятельности этой организации включала и социально-политические вопросы, решение которых было призвано способствовать пробуждению нации. Разнообразная просветительская деятельность иностранных миссионеров влияла на формирование нового миропонимания и духовного мира корейцев. Местная молодежь знакомилась с кодексом буржуазно-демократических свобод, общественным устроением зап. гос-в. Большинство идеологов возрождавшегося корейского национализма и борцов против япон. колониальных властей были приверженцами «западной веры»,

принявшими протестантизм. В их числе — Со Джэ Пхиль, Ан Чхан Хо, Ли Сан Джэ, Юн Чхи Хо и др. основатели Клуба независимости. Миссионерская деятельность не прекращалась и в условиях усиления япон. влияния. В 1905 г. миссионеры из США, Великобритании и Франции провели конференцию по изучению Библии. В 1909 г. протестант. об-ва объединились и объявили о начале движения «Миллион душ для Христа», имевшего ярко выраженную общественно-политическую направленность.

Проведение иностранными миссионерами благотворительных программ наряду с гуманитарными целями содействовало реализации политических и экономических планов правительств соответствующих стран. Однако позиции миссионеров и офиц. властей не всегда совпадали. Напр., амер. миссионеры выступали на международной арене в защиту независимости К. и против агрессии Японии. После аннексии К. в 1910 г. мн. иностранные миссионеры различными способами помогали корейскому освободительному движению, среди лидеров к-рого преобладали выпускники учебных заведений при христ. миссиях. Известно множество фактов преследований корейских христиан после 1910 г. как по политическим, так и по религ. мотивам.

В начальный период своей деятельности в К. протестант. миссионеры,

стремясь избежать фракционных трений и конкуренции между различными церквями, развернули движение за объединение миссионерских усилий, подписав соглашение о разделе территории страны на «сферы влияния». В 1905 г. был создан Объединенный совет протестант. евангелических миссий в К. 4 миссионерских отдела Пресвитерианской церкви и 2 филиала методистов организовали совместный консультативный орган в целях «сотрудничества в проповеднической работе» и «создания единой евангелической церкви в Корее». В качестве первоочередных задач была определена совместная работа в сфере образования и медицины.

Перевод Библии на корейский язык сыграл важную роль в успехе распространения протестантизма в К. Впервые НЗ был опубликован на корейском языке в 1887 г. шотл. миссионерами Дж. Россом (1842–1915) и Дж. Макинтайром, к-рым при переводе помогли корейцы Пэк Хон Джун и Со Сан Юн. Переводчики использовали оригинальную корейскую национальную письменность хангыль, созданную в 1444 г. и понятную широким слоям населения. Различные богословские термины были переданы при помощи оригинальных корейских понятий. Первый перевод НЗ получил широкое распространение. В ежегодном докладе Британского и иностранного библейского об-ва отмечалось, что за десятилетие (90-е гг. XIX в.) в К. было распространено Библии больше, чем в Китае за 50 лет. В 1886 г. в К. было издано 15,69 тыс. экз. Библии, к 1892 г. — 578 тыс., в 1895–1936 гг. — свыше 18 млн. Ключевую роль в популяризации сыграли т. н. кwonso — распространители Библии; среди них были сотрудники библейского об-ва, книготорговцы книжных лавок или пунктов распространения лит-ры библейских обществ. Кwonso также разъясняли Свящ. Писание, открывали храмы. Напр., 1-я корейская протестант. церковь была открыта в Сорэ (пров. Хванхе) переводчиком Библии и кwonso Со Сан Юнем. В 1894–1901 гг. усилиями кwonso были основаны 8 церквей в пров. Кёнгидо и одна в пров. Хванхэ, в 1902–1906 гг. — одна в пров. Кёнгидо, 2 в пров. Канвондо, 2 в пров. Чхунчхон, одна в пров. Кёнсан и одна в пров. Чолла. Кwonso добивались до глухих горных мест, учили людей

грамоте. По мнению южнокорейских исследователей, квансо стали главной силой, обеспечившей народный характер Корейской Церкви в первые годы ее существования.

К нач. XX в. в К. сформировалась влиятельная протестант. община, которая, несмотря на сравнительно небольшую численность по отношению к др. конфессиям (1,5% в 1911), играла особую роль в проводимых в стране реформах и преобразованиях. В годы япон. оккупации К. протестанты подверглись преследованиям. Япон. власти видели в протестантах угрозу установившемуся в К. режиму. В 1915 г. частным школам запрещалось вести преподавание на к.-л. др. языке, кроме японского, и давать религ. образование, что сильно ударило по позициям протестант. миссий, под чьим руководством находились мн. частные учебные заведения. Корейские протестанты приняли активное участие в Первомартовском движении в 1919 г. В результате подавления национально-освободительного движения пострадали мн. члены протестант. церквей. Проводимая с 1925 г. политика навязывания корейскому населению синтоизма как патриотической религии вызвала резкую негативную реакцию христиан, рассматривавших синтоизм как идолопоклонство. В 1938 г. под давлением япон. властей Генеральная ассамблея Пресвитерианской церкви, Генеральная конференция Методистской церкви и другие протестант. церкви приняли положение, согласно которому участие в синтоистских обрядах не противоречило христ. религии. Несмотря на это решение, мн. протестанты уклонялись от участия в обрядах. После вступления США во вторую мировую войну гонения на протестантов усилились. В 1938–1945 гг. ок. 2 тыс. чел. были арестованы (ок. 50 чел. погибли в результате пыток). Политика японизации протестант. церквей привела к тому, что в 1942 г. все протестант. орг-ции были объединены в единую структуру, подчинявшуюся Японской протестантской Церкви и гос-ву. Несмотря на преследования со стороны япон. колониальных властей, к 1945 г. число приверженцев различных протестант. деноминаций не уменьшилось — протестантов насчитывалось ок. 382 тыс. чел.

Православие. Миссионерская деятельность РПЦ среди корейцев на-

чалась в 60-х гг. XIX в. С 1856 г. архиеп. Камчатский, Курильский и Алеутский свт. *Иннокентий (Вениамин)* направлял проповедников для миссионерской деятельности среди корейских переселенцев, прибывших в Южно-Уссурийский край. Причиной их переселения были частые неурожаи в пограничной пров. Хамгён, поборы со стороны местных влас-



Церковь
свт. Николая Чудотворца
в Сеуле.
Фотография. 1900 г.

тей, а также гонения на христиан. В 1864 г. на Посыетском участке Южно-Уссурийского края образовалось 1-е корейское поселение Тизинхе в составе 135 дворов. Согласно достигнутому между правительствами России и К. соглашению, все корейцы, осевшие на российской территории до 25 июля 1884 г., были приняты в российское подданство и получили надел в 15 десятин на семью. На 1868 г. в крае насчитывалось уже 2083 крещенных корейца. С образованием Владивостокской и Камчатской епархии в 1899 г. (см. *Владивостокская и Приморская епархия*) в корейские села направлялись священники, создавались новые миссионерские центры.

С 80-х гг. XIX в. стал обсуждаться вопрос об организации духовной миссии в К., учреждение к-рой состоялось в 1897 г. (см. *Корейская духовная миссия*). 2–4 июля 1897 г. Синод «постановил учредить православную духовную миссию в Корее на общих для наших заграничных православных миссий основаниях» (АВП РИ. Ф. «Японский стол». Оп. 493. Д. 37: Духовная миссия в Сеуле. Ч. 1, 1889–1903. Л. 49). Миссия была напрямую подчинена митрополиту С.-Петербургскому. Ее начальником 9 окт. 1897 г. был назначен сщмч. *Амвросий (Гудко)* с возведением в сан архимандрита (7 дек. 1897). Политические события в К. стали причиной задержки архим. Амвросия с помощниками в нач.

марта 1898 г. в япон. порту Нагасаки, откуда члены миссии были отправлены во Владивосток, а затем в с. Новокиевское (ныне пос. Краскино Хасанского р-на Приморского края), где находились до кон. года в ожидании разрешения на дальнейшее путешествие в К. В 1898 г. архим. Амвросий был уволен с должности начальника миссии и отозван в С.-Петербург. В сент. 1899 г. настоятелем духовной миссии был назначен иером. *Хрисанф*

(*Щетковский*) с возведением в сан архимандрита. Прибыв в Сеул в первых числах янв. 1900 г., он приступил к работе по

устройству временной церкви при дипломатической миссии. Первый православный храм в К. был освящен 17 февр. 1900 г. в честь свт. Николая Чудотворца. 15 окт. того же года при духовной миссии была открыта школа для корейских мальчиков.

После оккупации К. Японией в ходе русско-японской войны 1904–1905 гг. вся рус. колония, включая дипломатическую и духовную миссии, покинула страну. Имущество было сдано на хранение франц. посланнику. Дипломаты и священнослужители вместе с нек-рыми ранеными матросами 5 февр. 1904 г. на франц. корабле отправились из К. в Шанхай. С началом войны увеличился приток корейских переселенцев в Россию. В Южно-Уссурийском крае по состоянию на 1904 г. насчитывалось 8634 правосл. корейца (всего в районах расположения миссионерских станом проживали 15 024 корейца). В 15 школах и 15 школах грамоты обучались 1082 ребенка (933 мальчика и 149 девочек). К 1911 г. во Владивостокской и Камчатской епархии проживали до 100 тыс. корейцев. В 1909 г. в епархии появились священнослужители из числа корейцев, а также печатные издания на корейском языке.

Российская духовная миссия в К. возобновила свою деятельность в 1906 г. с прибытием нового состава во главе с архим. Павлом (Ивановским). 15 авг. 1906 г. архим. Павел



освятил здание миссии. Новый начальник миссии уделял большое внимание переводам богослужебных книг на корейский язык, а также созданию церковного хора. Еще одним направлением его деятельности стало открытие станом в селениях Кёха, Каругай, Сончон, Ильсан, Марысими. В Сеуле в здании миссии в 1906 г. была открыта школа для мальчиков, а на участке, пожертвованном драгоманом российского консульства Н. С. Сенько-Буланым, — для девочек.

В 1910 г. архиеп. Владивостокский и Камчатский *Евсевий (Никольский)* для усиления правосл. проповеди среди корейцев предложил объединить деятельность Сеульской миссии с деятельностью корейской миссии в пределах Владивостокской и Камчатской епархии и во главе обеих миссий поставить епископа на правах викария названной епархии (АВП РИ. Ф. «Японский стол». Оп. 493. Д. 38: Духовная миссия в Сеуле. Ч. 2, 1907–1913. Л. 54–59). В 1912 г. Синод учредил во Владивостокской и Камчатской епархии Никольск-Усурийское викариатство. На вновь образованную епископскую кафедру 14 июня 1912 г. был назначен архим. Павел, руководивший обеими миссиями.

В 1913 г. в епархии был организован переводческий комитет, к-рый способствовал исправлению ранее вышедших изданий и переводу на корейский язык многих богослужебных книг. К 1916 г. все миссионерские станы были снабжены лит-рой на корейском языке. В 1914 г. еп. Павел обратился к приамурскому губернатору Н. Л. Гондатти с просьбой об открытии во Владивостоке 3-го-дичных высших миссионерских курсов и выделении из гос. казначейства средств для поддержки миссии по обращению в Православие корейцев в пределах Владивостокской епархии. К 1915 г. миссионерские церкви открылись в большинстве крупных корейских сел: Корсаковке, Кроуновке, Пуциловке, Синельникове, Сидими, Янчихе, Тизинхе, Адими, Заречье, Барабаше, Фаташи, Краббе. К 1917 г. число миссионерских станом увеличилось с 9 до 13. К этому времени в крае служили не менее 13 священников-миссионеров. С целью подготовки персонала для миссионерских церквей архиеп. Евсевий (Никольский) получил разрешение на обучение в Восточном ин-те на

корейском отд-нии способных священников. В корейских поселениях Мин-во народного просвещения со-держало 2-классное и одноклассное уч-ща, в к-рых обучались 138 чел. (Владивостокские ЕВ. 1916. № 21. С. 149).

Помимо Корейской духовной миссии, пастырской деятельностью в К. преимущественно среди япон. населения занимались священнослужители Японской Православной Церкви. В 1911 г. Всеяпонский Православный Собор, в заседаниях к-рого принимал участие начальник Корейской миссии архим. Павел, образовал корейское благочиние, к-рое осталось в ведении благочинного Нагои иерея Петра Сибаямы. В нач. окт. 1911 г. Петр Сибаяма посетил К., где встретился с правосл. японцами в Пусане и его окрестностях, а затем в Сеуле, Пхеньяне, Йонсане, Инчхоне. Его пастырская поездка продолжалась 40 дней, в течение к-рых он крестил 32 чел. (23 взрослых и 9 детей).

Революционные события в России ухудшили положение миссии, и к нач. 1918 г. она осталась без казенного содержания. К кон. 1918 г. в миссии работали всего 3 сотрудника. С поражением белого движения в Приморье стали невозможными церковные связи между Владивостоком и Сеулом. В этих условиях указом Синода от 4 нояб. 1921 г. миссия была выведена из подчинения Владивостокскому епархиальному управлению и 26 янв. 1922 г. передана в ведение архиеп. Токийского *Сергия (Тихомирова)*. Фактически миссия отошла в ведение архиеп. Сергия в 1923 г. В том же году начальник миссии иером. Феодосий (Перевалов) был возведен в сан архимандрита. В 1924 г. диак. Моисей Кавамура перерегистровал недвижимость миссии на имя «Имущественного общества Японской Православной Церкви», дабы оградить ее от возможных посягательств со стороны советского правительства и япон. колониальных властей.

По сообщению архим. Феодосия, к 1925 г. общее число крещенных в миссии составляло 589 чел., из которых корейцев было 570, а русских — 19 (*Феодосий (Перевалов)*. 1999. С. 307–308). После того как в 1930 г. архим. Феодосий обратился к архиеп. Сергию с просьбой освободить его от обязанностей начальника Сеульской миссии, управление

миссией принял на себя владыка Сергей. После отъезда архим. Феодосия миссия в Сеуле нек-рое время оставалась без священника. В марте 1931 г. с разрешения архиеп. Сергия из Харбина в К. был направлен свящ. Александр Чистяков. В 1935 г., написав прошение об освобождении от службы в миссии, он покинул К. За время его служения было крещено 87 корейцев (*Анисимов*. 1991. С. 58).

В марте 1936 г. в К. прибыл иером. Поликарп (Приймак) (1912–1989), который 8 окт. 1941 г. встал во главе миссии в сане архимандрита. В 1945 г. миссия воссоединилась с РПЦ и вошла в созданный на территории Китая и К. митрополичий округ, преобразованный в 1946 г. в *Восточноазиатский Экзархат РПЦ*.

После революционных событий 1917 г. в России, повлекших за собой фактическое прекращение контактов между Московским Патриархатом и миссией в К., к делу распространения Православия в сев. части Корейского п-ва подключилась Харбинско-Маньчжурская епархия, образованная в марте 1922 г. в составе Архиерейского синода РПЦЗ. В задачи епархии входило пастырское окормление оказавшихся в ее пределах беженцев из России. На заседании Архиерейского синода РПЦЗ 7 нояб. 1933 г. еп. Нестор (Анисимов) был возведен в сан архиепископа и назначен начальником Российской духовной миссии в К. с титулом «Камчатский и Сеульский». Однако, принимая во внимание тот факт, что подавляющее большинство правосл. паствы К. сохранило верность митр. Японскому Сергию, на заседании Архиерейского синода 13 апр. 1934 г. было решено вновь поручить архипастырское руководство миссионерской работой в Северной К. архиеп. Харбинскому и Маньчжурскому Мелетию. Т. о., в ведении Харбинской епархии РПЦЗ оставались миссионерский стан в Пхеньяне и Воскресенский храм в именнии Янковских «Новина» близ порта Чхонджин. После окончания второй мировой войны архиереи Харбинской епархии вошли в юрисдикцию Московского Патриархата.

Лит.: Павел (Ивановский), архим. Современное положение христ. миссий в Корее. Владивосток, 1904; он же. Корейцы-христиане. М., 1905²; Fenwick M. C. Church of Christ in Corea. N. Y., 1911; Недачин С. В. Православная церковь в Корее. СПб., 1912; Dallet C. The History of the Church in Korea. New Haven, 1952; Latourette K. S. A History of Christianity. N. Y.,





1953; *Palmer S. J. Korea and Christianity: The Problem of Identification with Tradition.* Seoul, 1967; *Kim Chang-seok T. Lives of 103 Martyr Saints of Korea.* Seoul, 1984; *Kim Duk-whang. A History of Religions in Korea.* Seoul, 1988; *Анисимов Л. Православная миссия в Корее (к 90-летию основания)* // ЖМП. 1991. № 5. С. 56–60; *И Гван Нун. Чходэ андервуд сонгёсаэ сэна.* Сеул, 1991 (на кор. яз.); *Курата Ма-сахиико. Ильчэе хангуккидоккё гханапса.* Сеул, 1991 (на кор. яз.); *Юн Гён Но. Хангук кындэсаэ кидоккёсачжок ихэ.* Сеул, 1992 (на кор. яз.); *Августин (Никитин), архим. Русская правосл. миссия в Корее* // Православие на Дальнем Востоке. СПб., 1993. Вып. 1. С. 133–147; *Kim A. E. A History of Christianity in Korea: From Its Troubled Beginning to Its Contemporary Success* // Korea Journal. 1995. Vol. 35. N 2. P. 35–53; *История Рос. Духовной Миссии в Китае: Сб. ст. / Ред.: С. Л. Тихвинский. М., 1997; Курбанов С. О. Русская православная церковь и Корей* // Кунсткамера: Этногр. тетради. СПб., 1997. Вып. 11. С. 21–34; *Петров А. И. Русские миссионеры в Корее (1897–1917 гг.)* // Культура и религия на Дальнем Востоке: История и современность. Хабаровск, 1997. С. 122–126; *Корея: Сб. ст.: К 80-летию со дня рождения проф. М. Н. Пака / Ред. и сост.: Л. Р. Концевич. М., 1998; Пак Ён Гю. Ханквоньро иннын чосон ванджоу силон.* Сеул, 1998 (на кор. яз.); *История Рос. Духовной Миссии в Корее: Сб. ст. М., 1999; Ким Чжон Дон. Кёсуэ кындэ кончхук кихэн.* Сеул, 1999 (на кор. яз.); *он же. Намаиннын ёкса, сарачжинын кончхукмуль.* Сеул, 2001 (на кор. яз.); *Феодосий (Первалов), архим. Рос. Духовная Миссия в Корее (1900–1925)* // История Рос. Духовной Миссии в Корее. 1999. С. 171–317; *Korea: A Historical and Cultural Dictionary / Ed. K. Pratt, R. Rutt. Richmond, 1999; Симбирцева Т. М. Из истории христианства в Корее: К 100-летию православия* // Рос. корееведение. М., 2001. Вып. 2. С. 261–301; *Корейцы на рос. Дальнем Востоке (2-я пол. XIX – нач. XX в.). Владивосток, 2001; Логачева Л. Н. Святитель Николай, архиеп. Японский, о религиозной и политической жизни Кореи кон. XIX – нач. XX вв.* // Православие на Дальнем Востоке. СПб., 2001. Вып. 3. С. 153–159; *Сачжиньро понын хангук чонгёхе 100 нён.* Сеул, 2001 (на кор. яз.); *Прозорова Г. В. Светом невечереющим: Очерки истории евангелизации корейского населения Приморья, 1864–1917.* Владивосток, 2002; *Филановский И., свящ. «Держись мира и сотвори любовь»: (Очерки из истории рус. правосл. миссионерства XIX – нач. XX в.). М., 2002; Ким Ин Су. Хангук кидоккёхвеса.* Сеул, 2003 (на кор. яз.); *Хангук чхвечхоэ чурсосиа санчжу конса и бом чжинэ сэнва ханильтоннипундон.* Сеул, 2003 (на кор. яз.); *Пак Б. Д. Россия и Корея. М., 2004; Роильчончжэнква ёксакёюк: роильчончжэн 100 чунёне чыымхаё.* Сеул, 2004 (на кор. яз.); *Дневники св. Николая Японского.* СПб., 2004. 5 т.; *Бесстремляная Г. Е. Контакты Русской Духовной миссии в Корее и Японской Православной церкви* // ЦиВр. 2009. №2(47). С. 113–215.

М. В.

КОРЕ́Я [Корейская Народно-Демократическая Республика, КНДР], гос-во в Вост. Азии, на севере Корейского п-ова и частично на материке. На западе омывается водами Жёл-



того м., на востоке — Японского м. (общая протяженность береговой линии 2495 км). На севере граничит с Китаем и Россией (по р. Туманган (Тумыньцзян)), на юге — с Республикой Корея. Территория 122,8 тыс. кв. км. Столица — Пхеньян (2,5 млн чел., 2013). Крупные города: Хамхын (768 тыс. чел.), Нампхо (479 тыс. чел., 2012), Кэсон (308 тыс. чел.) и др. Официальный язык — корейский. Административно-территориальное деление: 9 провинций, город и район центрального подчинения. Особый адм. статус имеют специальные экономические зоны — Кэсонская (пров. Хванхэ-Намдо) и Кымганская (пров. Канвондо), а также город особого подчинения Нампхо (пров. Пхёнан-Намдо). КНДР — член ООН (1991). **География.** Ок. $\frac{4}{5}$ территории занимают горы. На севере простираются Северо-Корейские горы, в рельефе которых сводово-блоковые хребты (Хамгён, Пуджоллён, Каннам, Чогюрён и др.) чередуются с обширными плоскогорьями (Кэма и др.). Хребты среднегорные, крутосклонные, изрезаны глубокими ущельями. Плоскогорья

(высота до 1000 м) расчленены слабее. На северо-востоке, у границы с Китаем, находится базальтовое плоскогорье Чанбайшань с высшей точкой КНДР — вулканом Пэктусан (Байтоушань; высота 2750 м). На востоке Корейского п-ова поднимаются асимметричные сводово-скалчатые-блоковые Восточно-Корейские горы, образованные системой параллельных горных цепей, ориентированных с северо-запада на юго-восток (хребты Пуктэбон, Массинён и др.). От Восточно-Корейских гор на запад отходят отроги (хребет Мёрак и др.), расчленяющие зап. часть Корейского п-ова на равнинные и горные участки. Наиболее крупные равнины сформировались вдоль побережий: Пхеньянская — на зап. побережье Корейского п-ова и Хамхынская — у Восточно-Корейского зал. Характерен умеренный муссонный климат. В сев. части отчетливо выражены черты континентального климата. Вост. побережье теплее западного, т. к. Восточно-Корейские горы ограждают его от влияния холодного континентального муссона. Средние температуры янв.



от -21°C на севере (в горах морозы могут достигать -40°C) до -7°C на юге. В Северо-Корейских горах зимой формируется устойчивый снежный покров. Средние температуры самого теплого месяца (авг., местами — июня или июля) различаются незначительно — от 22°C на севере до 24°C на юге. С летним морским муссоном связаны обильные осадки, большая часть к-рых выпадает с июня по сент. Среднегодовое количество осадков возрастает на равнинах с севера на юг (600–1400 мм), в горах — с высотой (900–1000 мм). В кон. лета и осенью значительная часть территории подвержена воздействию тайфунов. Речная сеть густая. Большая часть территории принадлежит бассейну Жёлтого м. Основные реки — Амноккан (Ялуцзян; длина 790 км) и Тэдонган (ок. 400 км). В Японское м. впадают преимущественно короткие горные реки, а также одна из крупнейших в стране — Туманган (свыше 520 км). Крупные реки на значительном протяжении судоходны.

Население К., по оценке 2014 г., — 24,9 млн чел. Большинство населения — корейцы (99,7%). Проживают также китайцы (0,2%), есть небольшие группы филиппинцев, монголов, русских, вьетнамцев и др. Среднегодовой прирост населения — 0,5% (2013). Рождаемость — 14,51 на 1 тыс. чел., смертность — 9,18 на 1 тыс. чел. Показатель фертильности — 1,98 ребенка приходится на 1 женщину. Детская смертность — 24,5 на 1 тыс. новорожденных. Средняя продолжительность жизни — 69,91 года (мужчины — 65,96, женщины — 73,86). В возрастной структуре: 21,5% — дети до 15 лет, 69% — лица трудоспособного возраста (от 15 до 65 лет), 9,5% — лица старше 65 лет. Городское население составляет ок. 60%.

Государственное устройство. КНДР — унитарное гос-во. Конституция принята 27 дек. 1972 г. Форма правления — социалистическая республика. Согласно конституции, высший орган гос. власти — однопалатное Верховное народное собрание (ВНС), избираемое на 5 лет. К полномочиям ВНС относятся: назначение и отзыв председателя Комитета обороны и его заместителей; утверждение гос. плана развития народного хозяйства и гос. бюджета; ратификация и денонсация международных договоров; принятие за-

конов; осуществление контроля над исполнением конституции и др. В период между сессиями ВНС его работой руководит Президиум. Председатель Президиума уполномочен представлять гос-во во внутренних и внешних политических отношениях, вручать и принимать верительные грамоты послов и дипломатических представителей, промульгировать законы и т. п. Высшим военным руководящим органом гос. власти КНДР и органом общего управления обороной гос-ва, согласно конституции, является Гос. комитет обороны. В его функции входит: руководство Вооруженными силами и оборонным строительством; назначение на должность и освобождение от должности главных военных чинов; учреждение воинских званий и присвоение генеральских и более высоких воинских званий; в чрезвычайных случаях — объявление военного положения и издание приказа о мобилизации. Комитет возглавляет председатель. Высший административно-исполнительный орган гос. власти — правительство, состоящее из председателя, заместителя председателя, министров. Правительство подотчетно ВНС. Ведущей политической партией является Трудовая партия Кореи (ТПК). В рамках Единого демократического отечественного фронта с ней блокируются Демократическая партия и Партия Чхондогё-Чхонудан (Партия молодых друзей религии небесного пути).

Религия. Согласно офиц. данным на 2008 г., в КНДР 30 тыс. верующих (ок. 0,1% от всего населения страны), из них буддистов — 10 тыс., протестантов — 12 тыс., католиков — 3 тыс. Приверженцы других конфессий малочисленны. На территории страны более 60 буддийских, неск. протестантских, католических и правосл. храмов. Религ. орг-ции действуют в рамках 5 офиц. религ. объединений: Союза буддистов Кореи, Союза христиан Кореи, Об-ва католиков Кореи, об-ва Чхондогё, Православного комитета Кореи. Общее руководство ими осуществляет Совет Об-ва верующих Кореи, состоящий во Всемирном конгрессе «Религии за мир». Зарубежные источники сообщают о подпольных общинах и большем числе верующих, в т. ч. об исповедующих шаманизм, однако достоверная информация о них отсутствует.

Православие. В июле 2006 г. организован Корейский патриарший Троицкий приход Владивостокской и Приморской епархии Московского Патриархата. В 2004 г. была учреждена *Корейская митрополия* К-польского Патриархата с кафедрой в Сеуле, юрисдикция к-рой распространяется на всю территорию Корейского п-ова. Православных насчитывалось ок. 60 чел., в основном это представители иностранных дипломатических миссий.

Римско-католическая Церковь. В 1945 г. на территории буд. КНДР имелось 2 диоцеза — Хамхын и Пхеньян (епископства-суффраганы Сеульского архиеп-ства), а также монастырь Токвон. После провозглашения КНДР они были упразднены.

Протестантские церкви, деноминации и секты, по данным World Encyclopedia of Christianity (Oxford, 2001), представлены общинами Методистской церкви (50 общин, 1 тыс. чел.), Пресвитерианской церкви Кореи (40 общин, 5 тыс. чел.), Церкви адвентистов седьмого дня (20 общин, 1 тыс. чел.). Из независимых церквей наиболее крупная — т. н. Движение домашних церквей (20 тыс. общин, 300 тыс. чел.).

Новые религиозные движения представлены корейскими синкретическими культурами, в к-рых сочетаются элементы христианства, буддизма, конфуцианства, шаманизма. Крупнейшим об-вом является Чхондогё (свыше 3 млн последователей).

Традиционные верования представлены шаманизмом, анимизмом и культом предков.

Религиозное законодательство. В Конституции КНДР провозглашается свобода совести, свобода отправления религ. обрядов и строительства религ. зданий (ст. 68). В то же время свобода религ. деятельности жестко ограничивается интересами социалистического строя. Согласно ст. 68, не допускается использовать религию как средство для проникновения внешних сил и нарушения общественного и гос. порядка. Действующая конституция свидетельствует о принятой в КНДР в последнее время политике предоставления религ. орг-циям права более широкого участия в общественной жизни, однако запрет на использование религии в подрывных целях позволяет властям сохранять всеобъемлющий контроль над религ. активностью в гос-ве.

История. КНДР была провозглашена 9 сент. 1948 г., тогда же вступила в силу Конституция страны. Несмотря на декларацию свободы вероисповедания в конституции, северокорейские власти взяли курс на устранение религии из общественной жизни страны. В кон. 40-х — нач. 50-х гг. были арестованы мн. священнослужители, закрыты храмы. В мае 1949 г. еп. Бонифаций Зауэр и монахи бенедиктинского аббатства Токвон, а также большинство приходских священников были арестованы. Аресты католич. священников продолжились после начала Корейской войны.

Корейская война 1950–1953 гг. нанесла колоссальный ущерб народному хозяйству КНДР: было разрушено ок. 9 тыс. промышленных предприятий, 5 тыс. школ, 1 тыс. больниц. В 1954–1956 гг. реализовывался 3-летний план экономического развития: с помощью СССР, КНР и др. социалистических стран было восстановлено 240 и построено 80 крупных промышленных объектов. В 1954–1958 гг. была проведена коллективизация. В 1956 г. был принят 5-летний план, по итогам досрочного выполнения которого было объявлено о превращении КНДР в индустриально-аграрное гос-во.

Во внешней политике КНДР опиралась на СССР и КНР: в 1961 г. с этими государствами были заключены договоры о дружбе, сотрудничестве и взаимопомощи, которые предусматривали оказание военной помощи в случае агрессии 3-й стороны.

Во 2-й пол. 50-х гг. Ким Ир Сен одержал окончательную победу во внутрипартийной борьбе: по итогам пленума ЦК ТПК в авг. 1956 г. были ликвидированы просоветская и про-кит. фракции в руководстве КНДР, которые выступили против формирования культа личности Ким Ир Сена. После этого Ким Ир Сен стал проводить более независимую политику, дистанцируясь от политического курса КПСС.

Гос. идеологией КНДР в этот период были объявлены идеи чучхе (официально в 1967), согласно которым все вопросы жизни страны должны решаться с опорой на собственные силы. Впервые термин «чучхе» прозвучал в речи Ким Ир Сена в 1955 г.; впосл. Ким Ир Сен и его сын Ким Чен Ир развивали эти идеи как философскую систему.

В 1961–1967 гг. реализовывался 7-летний план социально-экономического развития, целевые показатели к-рого не были достигнуты в т. ч. из-за курса на параллельное оборонное и экономическое строительство. План был продлен до 1970 г. Тем не менее КНДР по основным экономическим показателям опережала Республику Корею.

В 60-х гг. КНДР удалось сохранить нейтралитет в советско-кит. конфликте, что позволяло проводить самостоятельную политику, играя на противоречиях между 2 странами, и получать от них помощь. В нач. 70-х гг. КНДР начала проводить более активную политику на мировой арене, делая акцент на связях со странами третьего мира. С 1975 г. КНДР — член Движения неприсоединения.

В 1972 г. в КНДР была принята новая конституция. Окончательное искоренение «идейно вредных» течений привело к появлению единой идеологии и созданию т. н. монохромного общества, не допускающего возможности мыслить и поступать иначе, чем это предписывается офиц. курсом страны. Определяя КНДР как светское гос-во, конституция предусматривала свободу совести, однако связывала ее с правом на ведение атеистической пропаганды, что было закреплено в ст. 54: «Граждане имеют свободу совести и свободу антирелигиозной пропаганды». Несмотря на декларируемую свободу совести, в КНДР усилилась борьба за единомыслие и индоктринация населения. Лозунг «Не знать других идей, кроме чучхе!» стал одним из самых популярных. Даже произведения классиков марксизма-ленинизма оказались фактически под запретом. Культ личности Ким Ир Сена стал неотъемлемой частью жизни общества.

В 1974 г. на февральском пленуме ЦК ТПК преемником Ким Ир Сена фактически признали его сына Ким Чен Ира. В 1980 г. на VI съезде ТПК Ким Чен Ир был избран членом президиума Политбюро ЦК ТПК и официально объявлен наследником отца. С этого момента Ким Чен Ир стал играть ключевую роль в управлении страной.

В 70-х гг. в экономике усилились структурные диспропорции, связанные с чрезмерным акцентом на развитии тяжелой промышленности при недостаточном внимании к произ-

водству товаров народного потребления. Тем не менее в КНДР сохранялись положительные темпы экономического роста. В этот период осуществлялись т. н. 3 революции: идеологическая, технологическая и культурная. Последняя предполагала ускоренное развитие образования: было введено всеобщее обязательное 11-летнее школьное обучение, создана широкая сеть вузов и техникумов.

В 80-х гг. стал очевиден кризис административно-командной системы. В этих условиях особое внимание было уделено идеологии: чучхе окончательно возводится в ранг всеобъемлющей, не подлежащей сомнению мировоззренческой системы. Чучхе и культ личности вождя стали играть определяющую роль не только в политической, но и в духовной жизни народа. Ряд исследователей отмечают близость этого культа к религиозному.

Религиозные учреждения начали вновь появляться в КНДР во 2-й пол. 80-х гг. Одним из первых в 1988 г. открылся католич. храм Чанчхун в Пхеньяне. Католич. приход первоначально предназначался для удовлетворения духовных потребностей иностранцев, посещающих КНДР. Впосл. власти стали подчеркивать, что в церковных мероприятиях принимают участие местные католики, в молитве они дают «клятву с горячей любовью к Родине и нации посвятить себя делу развития и процветания страны». Информация о религ. жизни стала размещаться не только в изданиях, рассчитанных исключительно на иностранцев, но и в печатных материалах для «внутреннего пользования», освещающих деятельность христианских приходов. В 1988 г. в Пхеньяне открылась протестант. церковь Понсу. В молитвенных собраниях в этом храме нередко участвуют священнослужители и религ. активисты из Юж. Кореи.

Распад СССР и крушение социалистического лагеря в 1991 г. означали разрыв традиц. связей, что привело к деиндустриализации и коллапсу экономики КНДР. Положение усугубилось несколькими неурожаями подряд. В 1995–1997 гг. страну охватил голод, который, по зарубежным данным, унес жизни ок. 1 млн чел. КНДР помогли выжить международные гуманитарные поставки продовольствия из США, Японии, Юж. Кореи и Китая.



После смерти Ким Ир Сена в июле 1994 г. власть перешла к Ким Чен Иру. В 1995 г. он провозгласил политику «сонгун» (приоритета армии), в рамках которой первоочередное значение придавалось укреплению обороноспособности страны. За армией и оборонной промышленностью признавалась важнейшая роль не только в обеспечении безопасности государства, но и в экономическом строительстве. Согласно «сонгун», работа и жизнь народа должны быть организованы по армейскому образцу.

В 1994 г. между КНДР и США было заключено Рамочное соглашение: КНДР обязалась демонтировать объекты, которые могли быть использованы для создания ядерного оружия, в обмен на поставки из США мазута и постройку 2 реакторов на легкой воде. Соглашение так и не было полностью реализовано, и в 2002 г. КНДР заявила о возобновлении ядерной программы, а в 2003 г. — о выходе из Договора о нераспространении ядерного оружия. В 2005 г. КНДР официально объявила об обладании ядерным оружием и провела несколько ядерных испытаний (в 2006, 2009 и 2013), которые были осуждены международным сообществом.

В 2000 г. произошел прорыв в межкорейских отношениях: состоялась встреча Ким Чен Ира с южнокорейским президентом Ким Дэ Джуном. Два лидера подписали Совместную декларацию, в которой зафиксирована обоюдная готовность добиваться мирного объединения Кореи на основе принципа конфедерации. Стало расширяться межкорейское экономическое сотрудничество, Республика Корея начала поставки гуманитарной помощи в КНДР. С 2004 г. в г. Кэсон (КНДР) функционирует созданный благодаря инвестициям из Южной Кореи индустриальный комплекс, где трудятся северокорейские рабочие. Второй в истории межкорейский саммит состоялся в 2007 г. Однако после прихода консерваторов к власти в Республике Корея в 2008 г. межкорейские отношения оказались в кризисе.

Согласно официальным северокорейским данным, на 2007 г. в КНДР насчитывалось ок. 1 тыс. католиков, ок. 10 тыс. протестантов. В нач. XXI в. в КНДР наблюдалась тенденция некоторого роста внимания к религии. Согласно информации северокорейских СМИ, в этот период фор-

мировалась местная паства христианских храмов. В журнальных публикациях, рассчитанных не только на иностранцев, появились фоторепортажи из жизни христианских общин, телевидение иногда демонстрировало сюжеты, снятые в пхеньянских церквях. Больше всего верующих из числа местных жителей можно увидеть в храме Понсу, куда на воскресные службы собираются до 300 чел.

Улучшение отношений между Россией и КНДР на рубеже XX и XXI вв. способствовало тому, что Православие вернулось на Северокорейскую землю. 22 авг. 2002 г., во время визита на российский Дальний Восток, Ким Чен Ир посетил хабаровский храм свт. Иннокентия Иркутского, в результате чего дал указание о строительстве в Пхеньяне правосл. церкви. Северокорейская сторона изначально позиционировала постройку храма как подарок руководителя КНДР находящимся в стране россиянам. Если другие пхеньянские церкви располагали собственными общинами из числа местных граждан, то создаваемый православный приход не был рассчитан на корейское население. Сформированный в рамках Совета верующих КНДР Православный комитет занимается исключительно организационными вопросами и контактами с российскими представителями. Решение северокорейского лидера было положительно встречено Московским Патриархатом. В МДС обучались 4 гражданина КНДР, двое из которых впоследствии стали священнослужителями (диаконские хиротонии Феодора Кима и Иоанна Ра были совершены в мае 2005 в Москве еп. Егорьевским Марком (Головковым); в 2006 митр. Смоленский и Калининградский Кирилл (Гундяев; впоследствии рукоположил их во иереи). Согласно договоренности с северокорейской стороной, новый храм решением Синода РПЦ в июле 2006 г. получил статус Корейского патриаршего Троицкого прихода. Охранение прихода было поручено Владивостокской и Приморской епархии. Торжественная церемония освящения храма Живоначальной Троицы состоялась 13 авг. 2006 г. Основную часть прихожан храма составляют сотрудники Посольства РФ, персонал ряда иностранных дипломатических миссий, включая посольства

Румынии, Болгарии, Чехии, Польши, Швеции, Индонезии, Индии, а также представительств международных организаций, аккредитованных в Пхеньяне. Представители Владивостокской епархии регулярно проводят в храме совместные богослужения с корейскими священниками. Кроме того, российские и корейские священники совершают богослужения на пхеньянском кладбище советских граждан, где по инициативе российского Посольства был установлен каменный православный крест. Не имея пока прихожан из числа местных жителей, пхеньянский храм Живоначальной Троицы остается по сути единственным реально действующим религ. учреждением в КНДР, поддерживающим контакты как с представителями РПЦ, так и с православными Республикой Корея.

В 2004 г. была образована Корейская митрополия К-польского Патриархата с кафедрой в Сеуле. Митр. Сотирий (Трамбас) совершил несколько поездок в КНДР, встречался с руководством Православного комитета северокорейского Совета верующих. В ходе организованной по согласованию с РПЦ в окт. 2006 г. ознакомительной поездки в КНДР митр. Сотирий совершил литургию в пхеньянском храме Живоначальной Троицы.

После смерти в дек. 2011 г. Ким Чен Ира руководителем КНДР стал его младший сын Ким Чен Ын.

Лит.: *Kim C. Divided Korea: The Politics of Development, 1945–1972.* Camb., 1975; *Cummings B. The Two Koreas.* N. Y., 1984; *Денисов В. И.* Корейская проблема: Пути урегулирования, 70–80-е годы. М., 1988; *Торкунов А. В., Урмицев Е. П.* Корейская проблема: Новый взгляд. М., 1995; *История Кореи: Новое прочтение.* М., 2003; *Religion in Korea.* Seoul, 2003; *Лантин А., Альтов В.* Северная Корея: Эпоха Ким Чен Ира на закате. М., 2004; *Hoare J. E., Pares S.* North Korea in the 21 Cent.: An Interpretative Guide. Folkestone, 2005; *Жебин А. З.* Эволюция полит. системы КНДР в условиях глобальных перемен. М., 2006; *Корейское урегулирование и интересы России.* М., 2008; *Торкунов А. В., Денисов В. И., Ли В. Ф.* Корейский полуостров: метаморфозы послевоенной истории. М., 2008.

М. В.

КОРЁЯ [Республика Корея, РК], гос-во в Вост. Азии, в юж. части Корейского п-ова. На западе омывается водами Жёлтого м., на востоке — Японского м.; на юго-востоке отделено от Японии Корейским прол. На севере граничит с КНДР, занимает ряд прибрежных островов. Общая





протяженность береговой линии 2413 км. Территория — 99,3 тыс. кв. км. Столица — Сеул (10,4 млн чел., 2014). Крупные города: Пусан (3,35 млн чел.), Инчхон (Чемульпо; 2,6 млн чел.), Тэгу (2,41 млн чел.), Коян (1,52 млн чел.) и др. Официальный язык — корейский. Административно-территориальное деление: 9 провинций и 7 городов центрального подчинения. РК — член ООН (1991), МВФ (1955), МБРР (1955), Азиатского банка развития (1966), АТЭС (1989), ВТО (1995), ОЭСР (1996). **География.** Преобладает горный рельеф. На востоке в субмеридиональном направлении расположены Восточно-Корейские горы. На юге простираются хребты Норён и Собэк (высота до 1915 м — гора Чирисан) — юго-зап. отроги Восточно-Корейских гор. Высшая точка РК — потухший вулкан Халласан (1950 м) с кратерным озером (на о-ве Чеджудо). Равнины занимают ок. 1/3 территории страны и расположены преимущественно в зап. части РК, в низовьях крупных рек и на побережьях (Ханганская равнина, низменности

в бассейнах рек Кымган и Йонсанган и др.). На вост. побережье равнины протягиваются узкой полосой вдоль берегов. На большей части территории климат умеренный муссонный, на крайнем юге — субтропический муссонный. Средние температуры самого холодного месяца (января) от -7°C на севере до 4°C на юге. Средние температуры самого теплого месяца (август, местами — июня или июля) составляют 25–26 $^{\circ}\text{C}$. Осадков в год выпадает от 1 тыс. до 1,4 тыс. мм, максимум осадков — с июня по сентябрь, что связано с летним морским муссоном. В кон. лета и осенью территория подвергается воздействию тайфунов; на юго-западе периодически случаются засухи. Речная сеть густая. Все крупные реки впадают в Жёлтое м. или Корейский прол. Основные реки: Нактонган, Ханган, Кымган.

Население РК, по данным на 2014 г., составляло 50,4 млн чел. Большинство населения — корейцы (99%). Китайцы составляют 0,3%, остальные жители — филиппинцы, американцы, монголы, вьетнамцы,

индонезийцы, малайцы, японцы, русские и др. Среднегодовой прирост населения в 2014 г. составил 0,16%. Рождаемость — 8,26 на 1 тыс. чел., смертность — 6,63 на 1 тыс. чел. Показатель фертильности — 1,26 ребенка приходится на 1 женщину. Детская смертность — 3,93 на 1 тыс. новорожденных. Средняя продолжительность жизни — 79,9 года (мужчины — 76,67, женщины — 83,13). В возрастной структуре: 14,2% — дети в возрасте до 15 лет, 73,1% — лица трудоспособного возраста (от 15 до 65 лет), лица старше 65 лет — 12,7%. Городское население составляет ок. 83%.

Государственный строй. РК — унитарное гос-во. Конституция принята 17 июля 1948 г. Форма правления — президентская республика. Глава гос-ва и исполнительной власти — президент, избираемый на всеобщих прямых выборах путем тайного голосования на 5 лет (без права переизбрания). Президент является также Верховным главнокомандующим Вооруженными силами. Высший законодательный орган — однопалатный парламент (Национальное собрание), состоящий из 299 депутатов: 243 избираются по одномандатным территориальным округам, а 56 мест распределяются между партиями согласно системе пропорционального представительства. Срок полномочий Национального собрания 4 года. Исполнительная власть осуществляется правительством во главе с премьер-министром. Члены правительства назначаются президентом и утверждаются Национальным собранием. В РК многопартийная система. Ведущие политические партии: Партия великой страны, Наша открытая партия, Демократическая партия и др.

Религия. Большинство верующих корейцев являются буддистами (22,8%). Протестантов насчитывается ок. 22%, католиков — ок. 11, последователей конфуцианства — ок. 10, традиц. культов — ок. 10%. Остальные конфессии немногочисленны.

Православие. В РК имеются приходы *Корейской митрополии* К-польского Патриархата. Действуют 7 приходских храмов, 6 часовен и 2 монастыря. Всего в 2014 г. насчитывалось ок. 3 тыс. православных.

Римско-католическая Церковь. В РК имеются 3 архиеп-ства: Кванджу (епископства-суффраганы: Че-

джу, Чонджу), Сеул (епископства-суффраганы: Чхунчхон, Тэджон, Хамхын, Инчхон, Пхеньян, Сувон, Ёйджонбу, Вонджу), Тэгу (епископства-суффраганы: Андон, Чхонджу, Масан, Пусан). В 2014 г. насчитывалось ок. 5,5 млн католиков.

Протестантские церкви, деноминации и секты. Англиканская Церковь представлена 3 еп-ствами (Сеул, Пусан, Тэджон) в составе Англиканской Церкви Кореи, являющейся членом Англиканского сообщества. Общее число верующих 65 тыс. чел. в 120 приходах. Корейская лютеранская церковь объединяет ок. 7 тыс. чел. в 25 приходах. Крупнейшие кальвинист. организации — независимая Пресвитерианская церковь в РК (4561 община, 2,1 млн чел.), Пресвитерианская церковь в РК (5350 общин, 2,1 млн чел.), Генеральная ассамблея пресвитерианской церкви в РК (BoSu) I (1292 общины, ок. 770 тыс. чел.) и др. Баптисты представлены Баптистской конвенцией РК (1800 общин, ок. 957 тыс. чел.), отделившейся от нее в 1986 г. независимой Баптистской конференцией РК (151 община, ок. 110 тыс. чел.), Библейским баптистским об-вом РК (166 общин, 47 тыс. чел.) и др. Крупнейшей орг-цией пятидесятников является Ассамблея Бога в РК (1206 общин, свыше 2 млн чел.). Др. пятидесятнические церкви (напр., Церковь Бога, 116 общин, 29 тыс. чел.) немногочисленны. Методисты относятся к Корейской методистской церкви (4114 общин, ок. 1,3 млн чел.). Движение святости представлено Корейской евангелической церковью святости (2405 общин, 902 тыс. чел.), независимой Корейской Иисусовой церковью святости (819 общин, ок. 365 тыс. чел.) и др. Среди др. деноминаций — адвентисты (напр., Церковь адвентистов седьмого дня, 727 общин, свыше 143 тыс. чел.), Армия спасения (223 общины, 103 тыс. чел.), мормоны (Церковь Иисуса Христа святых последних дней, 146 общин, свыше 105 тыс. чел.) и др. Протестантов насчитывается ок. 11,1 млн чел.

Ислам известен на территории РК предположительно с кон. XIX в., хотя араб. купцы появлялись в пределах гос-ва Силла еще в кон. VII в. В сер. XX в. зафиксированы первые мусульм. общины в РК. В 1955 г. основано Корейское исламское об-во. В 1967 г. официально зарегистрирована Корейская мусульманская фе-

дерация. В 1976 г. построена 1-я мечеть в Сеуле. Всего в стране насчитывается ок. 68 тыс. мусульман.

Буддизм имеет самое большое число последователей в РК — более 11 млн чел.

Конфуцианства придерживается свыше 5 млн чел.

Новые религиозные движения представлены корейскими синкретическими культурами, в к-рых сочетаются элементы христианства, буддизма, конфуцианства, шаманизма. Крупнейшим об-вом является Чхондогё (свыше 1,5 млн последователей), возникшее в сер. XIX в. *Бахаи религия* насчитывает ок. 32 тыс. последователей.

Традиционные верования включают шаманизм, культ предков и др.

Религиозное законодательство. Статьи 16 и 17 Конституции РК гарантируют всем гражданам свободу совести и вероисповедания, при этом ни одна церковь не может получить статус государственной. Согласно ст. 9, все граждане вне зависимости от вероисповедания равны перед законом, любая дискриминация по религ. признаку запрещается. Вместе с тем ст. 53 (§ 1 и 2) предусматривает возможность ограничения религ. прав президентом в случае серьезных угроз национальной безопасности и общественному порядку. По закону 1968 г. (с поправками 1969 г.) все религ. орг-ции под-

25 июня 1950 г. северокорейские Вооруженные силы перешли 38-ю параллель и начали широкомасштабное наступление на юг. Началась Корейская война 1950–1953 гг., в ход которой вмешались с одобрения Совета Безопасности военный контингент ООН (большую его часть составляли амер. солдаты) и «китайские народные добровольцы» (фактически регулярные части Народно-освободительной армии Китая численностью ок. 1 млн чел.). К февр. 1951 г. фронт стабилизировался в районе 38-й параллели. 27 июля 1953 г. было подписано Соглашение о перемирии.

Потери сторон в Корейской войне были катастрофические: число убитых, раненых и пропавших без вести военных и гражданских лиц оценивается в 3 млн чел. Суммарный материальный ущерб РК и КНДР превысил 3,7 млрд долл. Война усугубила раскол РК, привела к формированию системы военных блоков и к постоянной военно-политической напряженности на полуострове. В окт. 1953 г. между США и РК был подписан договор о взаимной обороне, на основании которого войска США были размещены в стране на постоянной основе, а командование Вооруженными силами РК перешло к амер. военным.

Период 1948–1960 гг. в истории РК принято называть «Первой республикой». Ли Сын Ман фактически установил режим личной власти. В нояб. 1948 г. он принял Закон о национальной бе-



Интерьер
ц. свт. Николая Чудотворца
в Сеуле. 1978 г.

зопасности, отменивший ряд положений конституции и запретивший деятельность левых партий, рабочих и националистических объединений и орг-ций. После принятия ужесточающих поправок к закону в 1958 г. за решеткой оказалось более 247 тыс. оппозиционеров. Правящей стала образованная Ли Сын Маном в 1948 г. Либеральная партия.

После окончания войны основными задачами правительства стали восстановление разрушенной экономики и создание базиса для ее

После окончания войны основными задачами правительства стали восстановление разрушенной экономики и создание базиса для ее



дальнейшего роста. В силу ограниченности природно-ресурсной базы и отсутствия финансовых средств на строительство крупных предприятий была выбрана стратегия импортозамещающей индустриализации с акцентом на легкую промышленность. Хотя эта стратегия не принесла желаемых темпов экономического роста, она способствовала развитию инфраструктуры, особенно в сферах электроэнергетики, транспорта и коммуникаций. В этот же период произошел процесс накопления национального капитала и становления чеболей — семейных финансово-промышленных групп. Экономические привилегии от гос-ва в условиях диктатуры получали только максимально лояльные к власти предприниматели, что способствовало возникновению тесного союза между органами гос. власти и крупным капиталом. В целом РК оставалась одной из беднейших стран мира: в 1961 г. ВВП на душу населения составлял ок. 90 долл. США. В нач. 60-х гг. XX в. ежегодный уровень инфляции составлял 20%, уровень безработицы — ок. 40%.

Освобождение от японского колониального режима, благоприятная социально-политическая ситуация и гарантированная конституцией свобода вероисповедания способствовали активизации деятельности христ. миссий. В страну вернулись корейские политические эмигранты-христиане, многие из которых заняли ключевые посты в гос-ве. С сер. 50-х гг. численность христиан стала быстро возрастать. Если в 1940 г. они составляли только 2,2% населения страны, то в 1962 г. — 12,8% (в 1990 г. — 23%).

Протестант-методист Ли Сын Ман стал 1-м христианином — руководителем гос-ва. Период его президентства отмечен ростом гос. поддержки христианства и увеличением числа христиан. На политической ориентации южнокорейских протестант. церквей сказывались прочные связи протестант. общин в РК и США. Доля христиан среди представителей южнокорейской экономической и политической элит после 1945 г. была очень велика. Отношения христианского клира и верующих с властями в РК оказались сложными и противоречивыми. С одной стороны, основная масса южнокорейского духовенства поддерживала идеологию правительства, суть к-рой заключа-

лась в непримиримом антикоммунизме. С другой — южнокорейские католики играли активную роль в оппозиционных движениях. Католические храмы, пользующиеся в РК неофициальным правом убежища, часто становились ареной антиправительственных выступлений. Католич. священники участвовали в демонстрациях оппозиции, выступали с критикой гос. политики, вставали на защиту преследуемых властями граждан. Подобные действия положительно отразились на имидже католич. Церкви среди населения страны (особенно среди интеллигенции и студенчества). В то же время правительство неприязненно относилось к буддизму, который переживал внутренний конфликт в связи с вопросом о celibате монашества, оставшийся со времен колониального господства. Конфликт завершился только в 1970 г. окончательным разделением на ордена Чоге и Тхэго.

Возрождение Православия в РК связано с деятельностью греч. капелланов, входивших в состав войск ООН. По инициативе архим. Андрея (Халкиопулоса) греч. солдаты при помощи правосл. корейцев восстановили храм свт. Николая, к-рый был разрушен во время Корейской войны. 29 нояб. 1953 г. в Сеуле состоялась церемония его освящения. В условиях невозможности поддерживать связь между правосл. общиной РК и Московским Патриархатом из-за сложившейся военно-политической ситуации на общем собрании верующих (24 дек. 1955) было решено обратиться к К-польскому патриарху с просьбой принять корейскую правосл. общину под свой омофор. В 1956 г. К-польский патриарх поручил пастырское попечение о Корейской Церкви архиепископу Австралийскому. Впосл. эта миссия была возложена на архиепископа Сев. и Юж. Америки, который был назначен экзархом РК. В 1962 г. земельные участки и здания *Корейской духовной миссии* в сеульском районе Чондон были возвращены правосл. общине, однако впосл. были проданы. Часть денег была использована для погашения судебных издержек, а на оставшуюся сумму в сеульском р-не Мапхо был приобретен участок земли с домом. В 1967 г. здесь началось строительство храма во имя свт. Николая, освящение к-рого состоялось в 1978 г. (фактически действо-

вал уже в 1968). С 1970 г. православные РК находились в юрисдикции Новозеландской митрополии.

В нач. 50-х гг. XX в. в РК возникло большое число религ. сект. Одной из самых известных стала Церковь объединения. Секта была основана в 1954 г. Мун Сон Мёном, к-рый объявил себя Мессией и продолжателем дела Христа. Ярко выраженная антикоммунистическая позиция секты стала залогом ее поддержки со стороны гос-ва.

В апр. 1960 г., после масштабных фальсификаций на президентских выборах, по всей стране начались массовые акции протеста (Апрельская революция), в результате к-рых Ли Сын Ман был вынужден уехать из страны. В июне Национальным собранием были приняты поправки к конституции, согласно к-рым РК стала парламентской республикой. К власти пришло демократическое правительство Чан Мёна, была провозглашена Вторая республика. Однако уже в мае 1961 г. в стране произошел военный переворот, власть захватила хунта во главе с ген. Пак Чон Хи. Военные власти, создавшие Высший совет гос. реконструкции, провели люстрацию, чистку гос. аппарата, денежную реформу, была усилена борьба с преступностью. Под давлением США военным пришлось согласиться на переход к гражданскому правлению. В дек. 1962 г. были приняты новые поправки к конституции, вернувшие широкие полномочия президенту и законодательно оформившие режим Третьей республики, а в окт. 1963 г. пост президента занял Пак Чон Хи.

В 60-х гг. экономика РК вышла из кризиса отчасти благодаря помощи США. В 1965 г. был заключен Договор о нормализации отношений с Японией. Правительство РК взяло курс на регулирующую роль гос-ва в экономике. Во время реализации 1-го пятилетнего плана (1962–1966) ставка была сделана на легкую, прежде всего текстильную, промышленность: в страну привезли устаревшее оборудование из Японии. Экспортные доходы направляли на создание новых производств, при этом импорт был жестко ограничен. В 70-х гг. осуществлялся структурный переход экономики от трудоемких к капиталоемким отраслям: металлургии, судостроению, химической промышленности, нефтепереработке, автомобилестроению. В 1962–1979 гг.





среднегодовые темпы роста ВВП составляли ок. 8–10%.

Период президентства Пак Чон Хи отмечен ростом популярности буддизма, что было обусловлено гос. поддержкой ордена Чоге и активизацией его миссионерской деятельности.

В нач. 70-х гг. произошла временная активизация межкорейского диалога, результатом к-рой стало Совместное заявление, принятое в июле 1972 г. В этом документе впервые были зафиксированы 3 принципа объединения РК: мирным путем, без вмешательства извне, на основе национальной консолидации.

В окт. 1972 г. Пак Чон Хи организовал конституционный переворот: после введения военного положения были приняты поправки к конституции, положившие начало периоду Четвертой республики. Прямые выборы президента упразднились, были отменены ограничения на количество сроков пребывания президента на посту. В стране был установлен диктаторский режим, близкий к тоталитарному: оппозиция подвергалась преследованиям, по политическим статьям суды выносили в т. ч. и смертные приговоры.

В этих условиях в стране нарастал социально-политический протест. Важнейшим институтом, оказывавшим поддержку протестовавшим и преследуемой демократической оппозиции, была католич. Церковь в РК, которая находилась под влиянием идей теологии освобождения. Теологией этой школы считали, что христианство должно выполнять роль защиты справедливости для бедных и угнетенных, в т. ч. через политическую деятельность. Католиком был один из лидеров оппозиции Ким Дэ Джу.

В окт. 1979 г. Пак Чон Хи был убит главой южнокорейского ЦРУ. Временно исполняющим обязанности президента стал премьер-министр Чхве Гю Ха, однако после военного переворота в дек. 1979 г. реальная власть оказалась в руках ген. Чон Ду Хвана.

В марте–мае 1980 г. по всей стране начались антиправительственные выступления, а в мае того же года в Кванджу (пров. Чолла-Намдо) произошло народное восстание. Восставшие требовали демократизации, улучшения условий труда и социальных гарантий, расширения прав профсоюзов. Большую идейную и информационную роль в на-

родном движении играли католич. миссионеры. Восстание было подавлено силами полиции и армии, погибли неск. сот чел.

В окт. 1980 г. была принята новая конституция, ознаменовавшая начало периода Пятой республики, а в февр. 1981 г. на не прямых выборах Чон Ду Хван был избран на пост президента. Период президентства ген. Чон Ду Хвана (1981–1987) отмечен высокими темпами экономического роста: среднегодовой темп прироста ВВП составлял ок. 10%. При этом сохранялся авторитарный режим военной диктатуры.

На фоне активного развития южнокорейско-греч. отношений в 70–80-х гг. XX в. правосл. миссионерская деятельность распространилась на крупные портовые города Пусан и Инчхон, куда приезжали греч. специалисты для работы на местных верфях. В 1982 г. в Пусане был приобретен участок земли с домом, в к-ром была устроена ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы. В 1982 г. начали совершать богослужения в Инчхоне. Нек-рое время литургии совершали в местной англиканской церкви. В 1984 г. была построена временная ц. во имя св. ап. Павла. В мае 1982 г. в Сеуле была учреждена Свято-Никольская правосл. семинария.

В 1984 г., во время пастырского визита в РК папы Римского *Иоанна Павла II*, по случаю 200-летия католицизма в РК состоялась церемония канонизации 103 корейских святых: 79 из них — жертвы гонений на христиан 1839 и 1846 гг. (причислены к лику блаженных 5 июля 1925), 24 пострадали в 1866 г. (причислены к лику блаженных 5 окт. 1968).

В 1985 г. исполнилось 100 лет со дня проникновения протестантизма в РК. Совет по празднованию юбилея, в к-рый вошли представители более 20 протестант. деноминаций и 24 протестант. орг-ций, провел разнообразные мероприятия в память о первых миссионерах.

В 1987 г. общенациональное демократическое движение, возглавляемое Гражданским штабом во главе с Ким Ён Самом, добилось от властей согласия на принятие новой конституции. Были возвращены прямые выборы президента, глава гос-ва мог избираться только один раз сроком на 5 лет. Несмотря на успехи демократического движения, из-за раскола в рядах оппозиции на президентских выборах 1987 г. победил сорат-

ник Чон Ду Хвана бывш. военный Ро Дэ У. Президент принял требования оппозиции и взял курс на демократизацию общественной жизни: были отменены наиболее одиозные законы, освобождены политические заключенные, ослаблен контроль правительства над СМИ. В 1990 г. РК установила дипломатические отношения с СССР, в 1991 г. одновременно с КНДР вступила в ООН.

Президентство Ким Ён Сама (1993–1998) отмечено дальнейшей демократизацией и масштабной борьбой с коррупцией. Проводилась политика ограничения экономической мощи и концентрации капитала чеболей. В 1997–1998 гг. экономика страны серьезно пострадала в результате Азиатского финансового кризиса.

Последствия кризиса предопределили основные направления политики президента Ким Дэ Джуна (1998–2003). Были проведены либеральные реформы, направленные на оздоровление экономики. В отношениях с КНДР благодаря политике «солнечного тепла», объявленной президентом, произошел прорыв: в 2000 г. состоялся 1-й в истории межкорейский саммит. Соратник Ким Дэ Джуна Но Му Хён (2003–2008) продолжил политику предшественника.

В кон. 80-х гг. XX в. увеличивалось количество правосл. общин в РК. В 1987 г. появилась правосл. община в Чонджу и мест. Паланли. 3 окт. 1989 г. освящен храм св. ап. Андрея в Паланли, 15 авг. 1992 г. — церковь в Чонджу, в 1993 г. — в Инчхоне. На базе храма в Паланли в 2011 г. создан мон-рь св. ап. Андрея Первозванного. 3 окт. 1988 г. в Капхёне (пров. Кён-гидо), в 60 км к северу от Сеула, был устроен жен. Преображенский мон-рь. В день открытия мон-ря (3 окт.) было установлено празднование Собору покровителей правосл. Церкви в РК. Эта дата совпадает с днем основания древнего корейского гос-ва Кочосон. Название праздника (кэчхонгук) переводится с корейского языка как «день открытия Небес». Установление в этот день праздника в честь покровителей правосл. Церкви в РК стало примером реализации традиц. метода правосл. миссии, заключающегося в придании нового, христ. содержания сложившимся в том или ином обществе или гос-ве культурным традициям и праздникам. Правосл. Церковь восприняла ряд элементов и традиц. практик



корейцев: почитание предков в праздник чхусок, к-рый сопровождается семейными поминальными молитвами в правосл. храмах, обряд благодарности себе, совершаемый в отношении родителей и священников на Новый год, и др. обычаи. В апр. 1995 г. с пастырским визитом в РК прибыл Патриарх К-польский *Варфоломей* (вновь посетил РК в февр.—марте 2000 и в июне 2005). В ходе его визита 10 апр. 1995 г. был учрежден Корейский Экзархат К-польского Патриархата. Также Патриарх благословил рус. правосл. общину и заложил камень в основание храма прп. Максима Грека, в к-ром после его освящения 22 сент. 1996 г. стали



Интерьер
ц. Благовещения в г. Пусан.
Фотография. 2000 г.

регулярно совершать богослужения на церковнослав. языке для русскоговорящих прихожан. С 1996 г. окормление рус. православных осуществлял командированный из Лозанны архим. Марк Лореттан, немало владевший рус. языком. 1 марта 2000 г. был освящен храм в честь Благовещения Пресв. Богородицы в Пусане. В приделе во имя свт. Георгия, расположенном на 3-м этаже церковного здания, непосредственно под главным храмом, в 2000 г. начали совершать литургии на церковнослав. языке для правосл. русскоговорящих моряков и предпринимателей, которые живут или находятся проездом в Пусане. После юбилейных торжеств 2000 г., посвященных 100-летию Православия в РК, удалось решить вопрос о направлении в РК священника РПЦ для постоянного служения. В авг. 2000 г. в Сеул прибыл иером. Феофан (Ким). В 2003 г. освящен правосл. храм во имя блгв. кн. Бориса в Чхунчхоне. 26 июня 2005 г. Патриарх Варфоломей освятил храм свт. Дионисия Эгинского в Ульсане. Решением Синода К-польского Патриархата 20 апр. 2004 г. на

территории Корейского п-ова была образована Корейская митрополия с кафедрой в Сеуле, главой к-рой был назначен митр. Сотирий (Трамбас). В мае 2008 г. митрополитом Корейским стал Амвросий (Зографос).

В февр. 2004 г. в РК состоялись памятные мероприятия по случаю 100-летия морского сражения при Чемульпо во время русско-япон. войны 1904–1905 гг. В годовщину сражения, 9 февр. 2004 г., в Инчхоне архиеп. Владивостокский и Приморский *Вениамин* освятил специально изготовленный и доставленный по этому случаю в РК памятник.

В 1994 г. Архиерейский Синод РПЦЗ принял решение о возрождении Корейской духовной миссии в составе Сиднейской епархии. Миссия базируется в часовне Рождества Богоро-

дицы в г. Куми. В июне 2009 г. РК посетил первоиерарх РПЦЗ митр. Восточноамериканский и Нью-Йоркский Иларион (Капрал). Однако

миссионерская деятельность не принесла сколько-нибудь существенных результатов.

В 2008 г. президентом РК стал консерватор Ли Мён Бак (2008–2013). РК сумела преодолеть последствия мирового финансового кризиса 2008–2009 гг. Правительство проводило курс на либерализацию внешней торговли. В отношениях с КНДР Ли Мён Бак проводил более жесткую политику, что стало причиной свертывания мн. направлений межкорейского сотрудничества.

В 2013 г. президентом стала Пак Кын Хе (дочь Пак Чон Хи).

В авг. 2014 г. состоялся визит папы Римского *Франциска*, в ходе к-рого прошла встреча с президентом Пак Кын Хе, состоялась церемония beatификации 124 Корейских мучеников, понтифик посетил исторические места, связанные с развитием христианства в РК. Папа встретился с участниками проходившего в РК Форума азиатской католической молодежи, провел мессы в Сеуле и других городах, посетил ряд госпиталей и приютов. В условиях сохраняющейся напряженности на

Корейском п-ове понтифик призвал оба корейских гос-ва к возобновлению диалога, примирению и взаимному прощению. В нач. XXI в. христианство в РК переживает подъем, число верующих неуклонно растет: в 2014 г. насчитывалось ок. 11,1 млн протестантов и ок. 5,5 млн католиков. Лит.: *Kim A. E. A History of Christianity in Korea: From Its Troubled Beginning to Its Contemporary Success // Korea Journal. Seoul, 1995. Vol. 35. N 2. P. 34–53; Сэчхоннёньль вихан хангукчонггёе чонманква квачже. Сеул, 1999 (на кор. яз.); Buddhism and Politics in 20th Cent. Asia / Ed. J. Harris. L.; N. Y., 1999; Pratt K., Rutt R. Korea: A Historical and Cultural Dictionary. Richmond, 1999; Тачонгё сахвееос чонгёган хвахпапанан. Сеул, 2000 (на кор. яз.); Хангукэ чонгёхёнхван. Сеул, 2000 (на кор. яз.); *Симбирцева Т. М.* Проблемы изучения и некоторые особенности современной Православной церкви в Корее // Проблемы истории, филологии, культуры. М.; Магнитогорск, 2001. Вып. 11. С. 268–275; Religion in Korea. Seoul, 2003; *Cummings B.* Korea's Place in the Sun: A Modern History. N. Y., 2005; *idem.* The Korean War: A History. N. Y., 2010; *Торкунов А. В., Денисов В. И., Ли Вл. Ф.* Корейский полуостров: Метаморфозы послевоен. истории. М., 2008; *Курбанов С. О.* История Кореи с древности до нач. XXI в. СПб., 2009; *Kim S., Kim K.* A History of Korean Christianity. N. Y.; Camb. (Mass.), 2014.*

М. В.

КОРЗУХИНА Гали Федоровна (17.01.1906, С.-Петербург — 29.08.1974, Ленинград), российский археолог, историк искусства, исследователь художественного ремесла и материальной культуры Др. Руси, этногенеза в Вост. Европе. Дед —



Г. Ф. Корзухина.
Фотография. 1935 г.

А. И. Корзухин, рус. худож., член Товарищества передвижных художественных выставок; отец — Ф. А. Корзухин, рус. архит., работавший в С.-Петербурге. В 1923–1926 гг.

училась в ЛГУ (на фак-те языка и материальной культуры), в 1927–1930 гг. — в аспирантуре ГАИМК. По окончании аспирантуры работала в ГРМ (1935–1938) хранителем фонда прикладного искусства, была научным сотрудником Ин-та истории материальной культуры, прикомандированным к Ин-ту археологии АН УССР в Киеве (1938–1941). В начале Великой Отечественной войны эвакуировалась в Свердловск (ныне Екатеринбург), в кон. 1943 г. переехала в Москву. В 1945 г. защитила канд. дис. «Русские клады IX–XIII вв.». Эта работа стала эталонным в российской археологии трудом, продолжившим серию сводов, начатую в 80-х гг. XIX в. имп. *Археологической комиссией*; 1-м изданием в этой серии была монография Н. П. Кондакова «Русские клады: Исследование древностей великокняжеского периода» (СПб., 1896; таблицы к т. 2, собранные Кондаковым, выборочно опубл. А. С. Гушин, см.: *Гушин А. С. Памятники худож. ремесла Др. Руси X–XIII вв. Л., 1936*).

В 1945–1972 гг. К. работала в Ин-те истории материальной культуры в Ленинграде, изучая памятники славян IV–VIII вв., преимущественно Ср. Поднепровья. Сбор материалов для этой работы К. начала еще в Киеве. В 1960–1961 гг. К. вела раскопки в Торопце (совр. Тверская обл.), в 1968 г. — в Ст. Ладого (Ленинградская обл.), в исследование которой внесла серьезный вклад.

Метод К., основанный на строгой систематизации при анализе артефактов, был близок к методам кружка Кондакова. Ряд трудов, которые К. не успела опубликовать, доработали и издали ее ученики и коллеги. В память о К. организованы конференции в Ст. Ладого и С.-Петербурге (VI конференция «Северо-Западная Русь в эпоху средневековья»: К 30-летию работ Г. Ф. Корзухиной в Ст. Ладого. Ст. Ладога. 2–4 июня 1998 г. [Неопубл.]; Славянско-рус. ювелирное дело и его истоки: Матлы Междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рожд. Г. Ф. Корзухиной. СПб., 10–16 апр. 2006 г. СПб., 2010).

Соч.: Русские клады IX–XIII вв. М.; Л., 1954; Предметы убора с выемчатыми эмальями V–1-й пол. VI в. н. э. в Среднем Поднепровье. Л., 1978. (Археология СССР. САИ; Е 1-43); Древнерусские энколпионы: Нагрудные кресты-реликварии XI–XIII вв. СПб., 2003 (совм. с Песковой А. А.).

Лит.: *Гуревич Ф. Д. Г. Ф. Корзухина: (К 80-летию со дня рожд.) // Сов. Арх. 1987. № 2. С. 291–293; Г. Ф. Корзухина // Славяно-рус. ювелирное дело и его истоки. СПб., 2010. С. 11–13.*

Л. А. Б.

КОРИБ (Кореммон, Коревор), мч. Римский (пам. 15 дек.) — см. ст. *Елевферий* (пам. 15 дек.), смщч., еп. Иллирийский.

КОРИДАЛЛЁВС — см. *Феодосий* Коридаллевс, митр. Навпакта и Арты.

КОРІДЗЕ Ф. И. (1829–1911), автор песнопений — см. *Филимон Певчий*, св. прав.

КОРИН Павел Дмитриевич (25.06.1892, с. Палех Вязниковского у. Владимирской губ. (ныне поселок Ивановской обл.) — 22.11.1967, Москва), рус. худож., реставратор, собиратель древнерус. икон. Род. в семье потомственных иконописцев. Окончил Па-



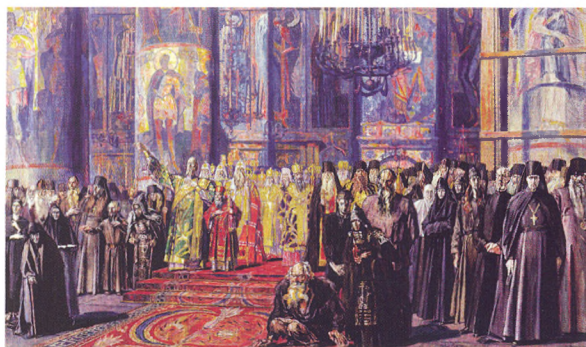
П. Д. Корин.
Фотография. 1952 г.

лехскую иконописную школу (1907), затем — Уч-ще живописи, ваяния и зодчества в Москве (1916). С 1911 г. помогал М. В. Нестерову в росписи храма Покрова Пресв. Богородицы Марфо-Мариинской обители в Москве. Первая публикация работ К. состоялась в благотворительном житейном сб. «Под Благодатным Небом» (Серг. П., 1914), составленном и выпущенном св. вел. кнг. Елисаветой Феодоровной, где наряду с работами В. Д. Поленова и Н. К. Рериха были помещены репродукции 2 икон молодого К. В 1915–1916 гг. по предложению Елисаветы Феодоровны К. расписал усыпальницу под Покровским храмом обители, для чего ездил в Ростов и Ярославль, чтобы увидеть древние фрески. Помещение усыпальницы представляет собой длинный

узкий коридор, стены к-рого К. расписал образами ангелов, архангелов и святых. Коридор ведет в крипту, где изображены Св. Троица (новозаветная) и деисусные фигуры Божией Матери и св. Иоанна Крестителя.

К. с молодости испытывал тяготение к большим живописным формам, масштабным композициям, подобным полотну «Явление Христа народу» А. А. Иванова, к-рого высоко чтит. Замысел композиции «Реквием», ставшей основной в творчестве К. и до конца не осуществленной, оформился у него в дни похорон свт. патриарха Московского и всея России Тихона в 1925 г., когда, казалось, вся православная Русь пришла в московский Донской монастырь отдать последний долг архипастырю. Большое значение для этой работы имела поддержка Нестерова. В «Реквиеме» К. стремился отразить настроение переломного и трагического для Церкви времени. Наброски свидетельствуют, что автор первоначально планировал изобразить своих персонажей в Иосафатовой долине под Иерусалимом. Согласно поздним эскизам, на общей картине должен был быть изображен конец последней церковной службы, на Пасху 1918 г., в Успенском соборе Московского Кремля. Смысловым центром композиции являются митр. Трифон (Туркестанов) в пасхальной ризе и архидак. Михаил Холмогоров, за ними стоят патриарх Московский и всея России свт. Тихон, буд. патриархи Алексей (Симанский) и Сергей (Страгородский), в правой части — иером. Пимен (Извеков; вполсл. также патриарх). Служащие и молящиеся с разными оттенками чувств воспринимают трагические события XX в., К. вполсл. записал: «Их трагедия была моей бедой... сердце мое обливалось кровью» (Из Дневников художника / Архив дома-музея П. Д. Корина). Замысел картины с течением времени трансформировался, менялся ее колорит. В первых эскизах преобладали мрачные тона, краски и настроение Страстной седмицы, а после Отечественной войны, в которой Церковь вновь показала себя неотъемлемой частью общества и начала возрождаться, К. усилил пасхальное начало композиции, введя яркую цветовую гамму, что заметно на эскизе 1959 г. Незамысленным в сюжете картины оставалось основное — изображение Св. Руси на пороге Второго пришествия

Христа, Страшного Суда и Воскресения: неслучайно взгляд служащего митр. Трифона обращен к образу Спасителя в композиции «Страшный Суд» на западной стене Успенского собора. В центральных фигурах — диакона нарочито богатырской внешности с кадиллом в поднятой руке и старца-архиерея в пурпурной пасхальной ризе — художник стремился передать мысль о превосходстве духа над творившимся в стране насилием, о «непоколебимости и силе Церкви Божией», к-рую, по проречению Христа, «врага адовы



не одолеют» (слова самого художника). По совету Максима Горького, покровительствовавшего художнику, картина получила дополнительное название «Уходящая Русь» (позднее измененное советскими искусствоведами на «Русь уходящую», что умаляет трагический смысл названия).

Верный завету Нестерова — «искусство есть подвиг», К. относился к своему художественному дару с большой ответственностью. Применяя традиц. подход к созданию большой картины, состоящий из написания множества подготовительных этюдов, К. превратил каждый из них в самостоятельное произведение (1929–1937). На этих портретах запечатлены известные деятели Церкви: митр. Трифон (Туркестанов), митр. Сергей (Страгородский), схиигумен Фамарь (Марджанова), иером. Пимен (Извеков), архиидиак. Михаил Холмогоров и др. Начал К. писать портрет и патриарха Алексия (Симанского), но из-за своей болезни (обширный инфаркт, 1957) не смог его закончить. Галерея созданных художником образов не была сведена на одном полотне, но тем не менее представляет собой замечательное явление русской живописи и культуры. Люди-типажи в этой галерее отличаются духовной наполненностью, высокой устремлен-

ностью, твердым «стоянием» в вере. Каждый из них имеет свою психологическую характеристику, чему способствует мастерское использование цвета, особенно черного, имеющего на коринских полотнах множество оттенков.

На творческую судьбу К. благотворно повлияла более чем полугодовая заграничная поездка в 1931–1932 гг., организованная для него и его младшего брата Александра М. Горьким, высоко оценившим первые этюды «Реквиема». Поездка через всю Италию с посещением о-ва Сицилии отозвалась в душе К. художественными открытиями, он оставил многочисленные зарис-

*Реквием.
Эскиз.
1935–1959 гг. (ГТГ)*

совки и панорамные пейзажи («Римская Кампания» (1931), «Флоренция» (1932) и др.). На обратном пути К. представилась возможность посетить Францию и проездом Германию, ознакомиться с художественным наследием этих стран. Подкрепил свои впечатления К. в повторной заграничной поездке в 1935 г., когда помимо Италии и Франции посетил Великобританию.

В качестве «возмещения затрат» на поездку Горький заказал К. свой портрет (1932). Художник сумел за-



*П. Д. Корин в мастерской
на М. Пировговской ул.
в Москве.
Фотография. 1960 г.*

печатлеть на полотне скрытую трагедию Буревестника революции, оказавшегося не в состоянии принять ее последствия. В 1932–1959 гг. К. — главный реставратор Музея изобразительных искусств. Направление творчества К. шло вразрез с господствовавшим тогда соцреализмом. В 1936 г. умер Горький, и К., ли-

шившись его поддержки, оказался под огнем критики. Так, комиссия во главе с председателем Комитета по делам искусств П. М. Керженцевым нашла его творчество «неактуальным»; кроме того, имела место личная вражда с К. официозного А. М. Герасимова (впосл. многолетнего президента АХ) и зависть коллег-художников к огромной мастерской (полученной при содействии Горького). Сохранить мастерскую тогда помог А. Н. Толстой, с к-рым К. познакомился в Сорренто у Горького. К. пришлось прекратить работу над «Реквиемом» и заняться реставрацией как основной деятельностью. Чтобы оплачивать счета по содержанию мастерской и дома при ней и т. о. хотя бы в перспективе иметь возможность вернуться к работе над «Реквиемом», К. принял госзаказы написание портретов современников, деятелей советской культуры, — актеров Л. М. Леонидова (1939) и В. И. Качалова (1940), худож. Нестерова (1939), невестки Горького Н. А. Пешковой (1940), Толстого (1940), пианиста К. Н. Игумнова (1941–1943), в дальнейшем — скульптора С. Т. Конёнкова (1947), художников Кукрыниксов (1958). Для этих портретов характерен реализм с особыми приемами монументализации и экспрессии. К. выработал собственную стилевую манеру, пластически мощную, чеканную по форме изображения, соответствующую стремлению запечатлеть силу духа персона-

жей. Но в этом ряду были исключения, так К. пришлось выполнить и портрет начальника ОГПУ — НКВД Г. Г. Ягоды, по от-

зыву видевшего это произведение Ф. С. Булгакова «вывернув его наизнанку» (позднее этот портрет был уничтожен властями), и давать уроки живописи сыну Л. П. Берии, что во многом объясняет выживание художника в тех тяжелых условиях.

Во время Великой Отечественной войны К. создал исторический триптих «Александр Невский» (1942), а также эскизы вариантов др. несуществующего триптиха — «Дмит-

ми), и давать уроки живописи сыну Л. П. Берии, что во многом объясняет выживание художника в тех тяжелых условиях.



рий Донской» (1943–1944). Центральный образ триптиха «Александр Невский» — князь-герой с суровым и благородным ликом, защитник своей земли, в кольчуге, латах, опирается на перевитый лентой меч — стал очень известным. В частности, он был перенесен на щит, водруженный на въезде в Новгород при освобождении города от фашистов, и затем многократно воспроизводился. В правой части триптиха («Старинный сказ») К. поместил обобщенный образ рус. воина, взяв за основу портрет иером. прмч. Феодора (Богоявленского) для «Реквиема» как символ духовной стойкости рус. человека. И в том и в др. триптихе фигурируют древнерус. червленые стяги с ликом Спасителя, а в правой части триптиха «Александр Невский» он использует изображение свт. Николая Чудотворца (напоминающее по иконографии образ Николы Можайского). По завершении войны К. был отправлен в ставку Г. К. Жукова в Бабельсберге (ныне район Потсдама), чтобы написать портрет маршала (1945). Портрет получился героическим и был одобрен самим маршалом.

После войны К., как главный реставратор ГМИИ им. А. С. Пушкина, возглавил работы по реставрации картин Дрезденской галереи, среди них — «Сикстинской Мадонны» Рафаэля (1945–1955). Одновременно с реставрацией дрезденских полотен К. активно работал над заказами по оформлению строившихся станций Московского метрополитена. При этом он возродил не использовавшуюся со времен М. В. Ломоносова технику создания мозаик, в к-рой наряду со смальтой применялись натуральные камни. Так, на потолочных картушах ст. «Комсомольская» Кольцевой линии К. представил победные эпизоды рус. истории, образы полководцев Александра Невского, Димитрия Донского, К. Минина и Д. М. Пожарского, А. В. Суворова, М. И. Кутузова. К. показал себя изощренным мастером-колористом в витражах пилонов ст. «Новослободская» (1950–1951). За работу по украшению Московского метро ему была присуждена Сталинская премия (1952).

Творческий диапазон К. был широк — от монументальных произведений до тонко выписанных пейзажей, напоминающих по скрупулезной технике исполнения палехскую



*Митр. Сергей (Страгородский).
Портрет. 1937 г.
(ГТГ)*

манеру иконописания. Среди пейзажей Палеха и окрестностей выделяется полотно «Моя Родина» (1928–1947). В качестве подготовки к нему К. провел в Палехе лето и осень 1928 г., написав множество этюдов. В итоге получился пейзаж, совмещающий лирическое и эпическое начала, лучше мн. сюжетных картин передающий одновременно драматизм эпохи и дыхание вечности. К. закончил картину в 1947 г., но и после не раз возвращался к написанию пейзажей родных мест.

В сер. 50-х — сер. 60-х гг. XX в., во время т. н. хрущёвской оттепели, благодаря относительной либерализации творчество К. получило гос. признание: он был избран академиком живописи (член-корреспондент АХ СССР с 1954, действительный член с 1958), получил звание народного художника СССР (1962). Однако тема «Уходящая Русь» по-прежнему оставалась под запретом. Так, при подготовке большой персональной выставки к 70-летию со дня рождения К. в АХ шла борьба за экспонирование этюдов к «Реквиему», исход которой был решен обращением жены художника Прасковьи Тихоновны лично к министру культуры Е. А. Фурцевой (она объяснила, что К., в то время лежавший в больнице с инфарктом, может не пережить, если эти работы снимут). Уникальная для советского времени выставка, на к-рой экспонировались портреты представителей духовенства, пользовалась большим успехом и была

названа одним из посетителей в книге отзывов «ударом Царь-колокола». 25 февр. 1963 г., в свой день ангела, с выставкой картин К. ознакомился патриарх Алексий I и в личном письме мастеру, назвав К. «художником милостью Божией», дал развернутую характеристику его творчеству, особо выделив «русские, нежно-певучие» палехские пейзажи К., а также образы «Уходящей Руси», в которых «чувствуется сила их внутреннего устройства».

С политической т. зр. власти использовали творчество К. для демонстрации «советских свобод» иностранцам, в их числе были художники Р. Кент, Р. Гуттузо и др., которых К. принимал по просьбе Фурцевой в своей мастерской. Весной того же года «за портреты современников» (М. С. Сарьяна (1956), Р. Н. Симонина (1956), художников Кукрыниксов, Гуттузо (1961)) К. была присуждена Ленинская премия. В 1965 г. состоялась весьма успешная выставка К. в США, принесшая ему миро-



*Схимница Серафима
из Ивановского мон-ря в Москве.
Портрет. 1930 г. (ГТГ)*

вое признание. На обратном пути из США К. смог снова посетить Италию, попрощаться с теми великими произведениями искусства, к-рым он восторгался в молодости.

Как реставратор К. консультировал закрепление и поновление росписей соборов Московского Кремля, Троице-Сергиевой лавры и Владимирского собора в Киеве (кон. 40-х — нач. 50-х гг. XX в.). Через Мин-во культуры К. добился реставрации





Ильинской и Крестовоздвиженской церквей в Палехе (50-е гг. XX в.).

В 30-х гг. XX в. К. составлял списки московских храмов, наиболее ценных с архитектурной и исторической т. зр.; тем не менее многие из них были уничтожены. В 40-х гг. XX в., как член Комиссии по охране памятников искусств, он отстаивал ц. Покрова Богородицы Марфо-Мариинской обители с нестеровскими росписями, уделяя внимание состоянию Преображенского собора Новоспасского мон-ря, Владимирской ц. Сретенского мон-ря, храмов Новодевичьего мон-ря. В 60-х гг. К. призывал сохранить ц. Воскресения Христова в Кадашах и ее ландшафтное окружение. В последние годы жизни он принимал активное участие в общественной жизни, выступал и по вопросам охраны памятников старины, и по политическим проблемам: К. подписал «Письмо 25 деятелей советской науки, литературы и искусства Л. И. Брежневу против реабилитации И. В. Сталина» (1966). У К. вызывало тревогу продолжавшееся небрежение по отношению к духовному и художественному наследию, он первым в советское время заговорил о необходимости восстановить всенародное почитание и воссоздать надгробия в Старом Симоновом монастыре святых Александра Пересвета и Родиона Ослябяти, героев Куликовской битвы. Легендарная тема воинов-защитников своей земли нашла выражение в последнем незавершенном триптихе К. «Сполохи» (1966–1967), к-рым он продолжил тему триптиха «Александр Невский». В центральной части воины в глубокой скорби несут с поля брани тяжелораненого кн. Даниила Романовича Галицкого, в левой части — воин в кольчуге и шлеме, с обнаженным мечом сдерживает коня, прикрывая отступление своих товарищей; в правой части — отход рус. войск, несущих

стяг с ликом Спасителя. Художник успел написать только центральную часть триптиха, правая и левая остались в графитной прорисовке.

Будучи потомственным иконописцем, К. как мало кто в его время понимал значение и ценность древних икон. Его стремление сохранить произведения древнерус. иконописи привело к созданию иконописной коллекции, сравнимой по качеству раритетов с собраниями гос. музеев. Древнейшим произведением в коллекции К. является новгородская икона Божией Матери «Знамение» XII в. В собрание вошли иконы «Спаситель» (кон. XIV — нач. XV в.) из Юрьева монастыря в Новгороде, «Спас Нерукотворный» Симона Ушакова (посл. треть XVII в.), иконы строгановского письма и др. К. профессионально осуществлял реставрацию, расчистку древних икон, бережно и творчески относился к своей коллекции. Так, он подобрал к царским вратам северных устюжских писем изящные столбики строгановского письма, превосходно их дополняющие; соединил разъятые на 4 части 2-рядные иконописные створки работы Емельяна Москвитина (нач. XVIII в.) и др. Хотя главным критерием его выбора было качество иконописи, постепенно, как признавался сам К., сформировалась коллекция, в к-рой оказались представлены почти все рус. иконописные школы. Помимо иконописи в собрании К. имеется лицевое шитье (шитые пелены кон. XVI в.), неск. крестов-энколпионов нач. XII в., панагии XV в., медное литье — кресты и складни. Всего в коллекции свыше 200 произведений.

К. всегда был твердым в вере, ревностным христианином. Дома подерживал правосл. традиции, в чем ему помогала супруга П. Т. Корина, которую он впервые увидел воспитанницей Марфо-Мариинской оби-

тели. Во время переписи населения в 30-х гг. XX в. на вопрос о вере в Бога ответил утвердительно, несмотря на возможные негативные последствия. В конце жизни К. был прихожанином Богоявленского патриаршего собора, где на правой стороне солеи ему ставили кресло. Отпевание К. в Успенской ц. Новодевичьего мон-ря возглавил митр. Крутицкий и Коломенский Пимен (Извеков), которого К. портретировал для полотна «Реквием» в 30-х гг. Похоронен К. на Старом Новодевичьем кладбище в Москве. По завещанию К. его творческое наследие и иконописное собрание были переданы в ГТГ (1968) и представлены ныне в доме-музее П. Д. Корина в Москве, являющемся ее филиалом. В 1974 г. был создан дом-музей П. Д. Корина в Палехе.

Ист.: Корин П. Д. Избр. произведения / Вступ. ст.: Л. Зингер. М., 1957; он же. Выставка произведений: Москва, 1963. М., 1963; он же. Александр Невский: Альбом / Вступ. ст.: Г. Кушнеровская. М., 1965; он же. Альбом репродукций. Л., 1972; он же. Письма из Италии. М., 1981; он же. Избр. произведения: Альбом / Вступ. ст.: Е. В. Виноградова. М., 1985; он же. Альбом / Авт.-сост.: Л. И. Ромашкова. М., 1987; он же. П. Д. Корин об искусстве: Статьи. Письма. Восп. о художнике. М., 1988; Павел Дмитриевич Корин, 1892–1967: К 100-летию со дня рождения. М., 1993; Павел Корин: Реквием: К истории «Руси уходящей». М., 2013.

Лит.: Михайлов А. И. Павел Корин. М., 1965; Антонова В. И. Древнерус. искусство в собр. Павла Корина. М., 1966; Киселева Е. Г. Дом Павла Корина. М., 1975; Разгонов С. Н. Высота: Жизнь и дела Павла Корина. М., 1978; Георгиевский А. С. Судьба и эпоха: Неизв. страницы жизни и творчества Павла Корина // Москва. 1989. № 8. С. 186–189; он же. П. Д. Корин // Художник. 1990. № 2. С. 26–27; он же. Искусство над эпохой: О коллекции икон Павла Корина // Лепта. 1993. № 3. С. 185–190; он же. Памяти художника: К 100-летию со дня рождения великого рус. художника Павла Корина // ЖМП. Офиц. хроника. 1993. С. 44–45; Старовойтова А. Рус. патриархи XX в. в творчестве Павла Корина // Третьяковская галерея. М., 2014. № 2(43). С. 20–27.

А. С. Георгиевский



Библиографические источники (периодические и продолжающиеся издания, энциклопедии и справочники, обзорные монографии, публикации памятников и т. п.)*

АЮ	Акты юридические, или Собрание форм старинного делопроизводства. СПб., 1838	<i>Bernard. Ordo Cluniac.</i>	<i>Ordo Cluniacensis per Bernardum // Vetus disciplina monastica / Cura et studio M. Herrgott. P., 1726. P. 134–364</i>
<i>Карабинов.</i> Постная Триодь	<i>Карабинов И. А.</i> Постная Триодь: Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб., 1910. М., 2004 ^п	<i>Bernard. Clar. Apol.</i>	<i>Bernardus Claraevallensis. Apologia ad Guillelmum abbatem // Tractatus et opuscula / Ed. J. Leclercq, H. M. Rochais. R., 1963. P. 81–108. (S. Bernardi Opera; 3)</i>
Книга Согласия	Книга Согласия: Вероисповедание и учение Лютеранской церкви / Пер.: К. Комаров. Duncanville (USA), 1998. (Лютеранское наследие)	Ep.	<i>Epistolae (1–180) / Ed. J. Leclercq, H. M. Rochais. R., 1974. (S. Bernardi Opera; 7); Epistolae (181–310); Epistolae extra corpus (311–547) / Ed. J. Leclercq, H. M. Rochais. R., 1977. (S. Bernardi Opera; 8)</i>
Костромская икона	Костромская икона XIII–XIX веков: Свод русской иконописи: Альбом / Вступ. ст., сост. кат.: Н. И. Комашко, С. С. Каткова. М., 2004	BGL	<i>Bibliothek der griechischen Literatur. Stuttgart, 1971–[2014]. Bd. 1–[76]</i>
<i>Косцова, Побединская.</i> Рус. иконы	<i>Косцова А. С., Побединская А. Г.</i> Русские иконы XVI – нач. XX в., с изображением монастырей и их основателей: Кат. выст. / ГЭ. СПб., 1996	BISI	<i>Bullettino dell'Istituto storico italiano e archivio Muratoriano. R., 1886–1934. T. 1–49; Idem... per il Medio Evo. 1935–[2014]. T. 50–[116]</i>
<i>Лука (Головков).</i> Традициям верны	Традициям верны: Работы учащихся, выпускников и преподавателей Иконописной школы при МДА: Альбом / Авт.-сост.: архим. Лука (Головков). Серг. П., 2010	CCM	<i>Corpus consuetudinum monasticarum: Ser. Siegburg, 1963–[2010]. T. 1–[15]</i>
Мифы НМ	Мифы народов мира: Энцикл. в 2 т. М., 1994 ²	<i>Cicero.</i> De lege agr.	<i>M. Tullii Ciceronis. Orationes tres de lege agraria / Recensuit et explicavit A. W. Zumptius. Berolini, 1861</i>
НК ОГК	Научная конференция по теме: «Общество и государство в Китае»: Тез. и докл., 1–[40]. М., 1970–[2010]	In Ver. act.	<i>In C. Verrem actionis secundae liber quartus: De signis / A cura di G. Baldo. Firenze, 2004. (Biblioteca nazionale. Ser. dei classici greci e latini. N. S.; 11)</i>
ПДРЦУЛ	Памятники древнерусской церковно-учительной литературы / Ред.: А. И. Пономарев. СПб., 1894. Т. 1; 1896. Т. 2. Ч. 1; 1897. Т. 3. Ч. 1; 1898. Т. 4. Ч. 2	Pro lege Manilia	<i>De imperio Cn. Pompei sive Pro lege Manilia ad quirites oratio / Introd., not., comment. W. J. Woodhouse. L., [1905]</i>
<i>Ратшин.</i> Монастыри	<i>Ратшин А.</i> Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквах в России. М., 1852, 2000	DBI	<i>Dizionario biografico degli Italiani / Dir. M. Caravale. R., 1960–[2014]. T. 1(A)–[81 (Pazienza)]</i>
<i>Юхименко, Горшкова.</i> Иконы собр. Г. Лепса	<i>Юхименко Е. М., Горшкова В. В.</i> «Иконы всё самые пречудные, письма самого искусного»: Собр. Г. Лепса. М., 2012	<i>Doroth. Monemb. Synops.</i> <i>Durand. Pontif.</i>	<i>Dorotheus Monembasianus. [Synopsis]. Benetia, 1818</i> <i>Guillelmus Durantus [Durandus]. Pontificale // Le Pontifical Romain au Moyen-Âge / Ed. M. Andrieu. Vat., 1940. Vol. 3: Le Pontifical de Guillaume Durand. (ST; 88)</i>
<i>Adam. Brem. Gesta</i>	<i>Adamus Bremensis. Gesta Hammaburgensis Ecclesiae pontificum / Hrsg. B. Schmeidler. Hannover, 1917, 1977³. (MGH. SS; 7, 2); Idem / Ed. L. Cardinali, M. P. Segoloni. Hildesheim, 2009 (рус. пер.: <i>Адам Бременский. Деяния архиепископов гамбургской церкви / Пер. с лат.: И. В. Дьяконов // Славянские хроники. М., 2011. С. 7–150; То же // Немецкие анналы и хроники, X–XI ст. М., 2012. С. 297–449)</i></i>	<i>Eumel. Corinth.</i>	<i>Eumelos. Corinthiaca // Hesiodi, Eumeli [e. a.]. Fragmenta / Coll. G. Marckscheffel. Lpz., 1840</i>
ANES	Ancient Near Eastern Studies. Leiden, 1999–[2014]. Vol. 36–[51] (ранее: <i>Abr-nahrain: An Annual under the Auspices of the Dep. of Semitic Studies / Univ. of Melbourne. Leiden, 1959/1960–1998. Vol. 1–35)</i>	<i>Euseb. Gall. Hom.</i>	<i>Eusebius Gallicanus. Collectio homiliarum. Turnholti, 1970–1971. 3 t. (CCSL; 101, 101A, 101B)</i>
AUPA	Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Palermo. Palermo, 1916–[2012]. T. 1–[55]	<i>Gilo. Vita S. Hugionis</i>	<i>Gilo. Vita S. Hugionis / Ed. E. H. J. Cowdrey // StGregEccl. 1978. Vol. 11. P. 45–109 [Memorials of Abbot Hugh of Cluny]</i>
BalkSt	Balkan Studies: A Biannual Publication of the Institute for Balkan Studies. Thessal., 1960–[2004]. Vol. 1–[45]	<i>Ioan. Damasc. In Col.</i> JbDAI	<i>Ioannes Damascenus. In epistolam ad Colossenses // PG. 95. Col. 883–904</i> <i>Jahrbuch der Deutschen Archaeologischen Instituts. B., 1886–[2007]. Bd. 1–[122]</i>
		<i>Malch. Hist. byzant.</i>	<i>Blockley R. C. The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus. Liverpool, 1981–1983. 2 vol.</i>
		MartUsuard	<i>Martyrologium Usuardi // ActaSS. Iun. T. 6. Antverpiae, 1714; Idem // PL. 123. Col. 599–987; 124. Col. 9–857; Idem:</i>

* Надстрочные знаки после цифры в выходных данных означают: ^{2, 6} — номер издания; ⁿ — переиздание (без номера, перенабор); ^{р.г.} — репринт. В сведениях об изданиях, продолжающих выходить, ставится — после даты начала издания.

В данном томе помещены сокращения, употреблявшиеся в т. 36–37. Более полный (сводный) вариант таблиц см. в т. 30.



















- Le Martyrologe d'Usuard: Texte et comment. / Ed. J. Dubois. Brux., 1965
- MDAI.R Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abt. R.; B.; Regensburg, 1886–1944(1948). Bd. 1–59; 1955–[2014]. Bd. 60/61–[120]
- Missal. Goth. Missale Gothicum: E cod. Vaticano Regiensi lat. 317 editum / Ed. E. Rose. Turnhout, 2005. (CCSL; 159D)
- Myth. Vat. Mythographi Vaticani I et II / Ed. P. Kulcsár. Turnhout, 1987. (CCSL; 91 C)
- NHC. Evang. Phil. The Gospel of Philip (NHC; II 3) // The Coptic Gnostic Library / Ed. J. M. Robinson. Leiden, 2000. Vol. 2 [Евангелие Филиппа]
- NHC. Reg. (Resurr.) The Treatise on the Resurrection (NHC; I 4) // The Coptic Gnostic Library / Ed. J. M. Robinson. Leiden, 2000. Vol. 1 [Послание к Регину: (Трактат о Воскресении)]
- NHC. Silvan. The Teachings of Silvanus (NHC; VII 4) // The Coptic Gnostic Library / Ed. J. M. Robinson. Leiden, 2000. Vol. 4; Idem: Les leçons de Silvanos. Québec, 1983. (BCNH. Texte; 13) [Почтение Сильвана]
- Nicot. Pector. *Nicetas Pectoratus (Stethatus)*.
Contr. Armen. Contra Armenios et Latinos // Monumenta Graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia / Ed. J. Hergenroether. Ratisbonae, 1869. P. 139–140
- Dialex. *Dialexis, Antidialexis* // Michel A. Humbert und Kerullarios. Paderborn, 1926–1930. Bd. 2. S. 322–326
- Nicol. Myst. Ep. *Nicolaus Constantinopolitanus, Patr. Epistolae* // PG. 111. Col. 29–392
- Odilbert Mediol. De bapt. *Odilbert Mediolanensis. De baptismo* // Erzbischof Odilbert von Mailand über die Taufe / Hrsg F. Wiegand. Lpz., 1899
- Odo. *Odonis abbatis Cluniacensis*.
Collat. Collationum libri tres // PL. 133. Col. 517–638
- Occup. *Occupatio* / Ed. A. Swoboda. Lipsiae, 1900
- Vita S. GERALDI *Odon de Cluny. Vita Sancti Geraldii Auriliacensis* / Ed. A.-M. Bultot-Verleysen. Brux., 2009. (SH; 89)
- Orderic. Vital. Hist. eccl. The Ecclesiastical History of *Orderic Vitalis* / Ed. M. Chibnall. Oxf., 1968–1980. 6 vol.
- Orig. Fragm. in Col. *Origenes. Fragmenta ex lib. III in Epistolam ad Colossenses* // PG. 14. Col. 1297–1298
- Petr. Venerab. Ep. Letters of *Peter the Venerable* / Ed. G. Constable. Camb. (Mass.), 1967. 2 vol.
- Phemist. Or. *Themistii Orationes quae supersunt* / Ed. H. Schenkl, G. Downey. Lipsiae, 1965–1974. 3 t. (1965. T. 1; 1971. T. 2; 1974. T. 3)
- Phrantzes. Chron. *Georgius Phrantzes. Chronicon* // *Georgius Phrantzes; Ioannes Cananus; Ioannes Anagnostes* / Rec. I. Bekker. Bonnae, 1838. P. 3–453
- Plut. De Herodot. malign. *Plutarch. The Malice of Herodotus = De Herodoti malignitate* / Transl. with an introd. and comment. by A. Bowen. Warminster, 1992
- Pontif. Rom. (XII c.) Pontificale Romanum // Le Pontifical Romain au Moyen-Age / Ed. M. Andrieu. Vat., 1938. Vol. 1: Le Pontifical Romain du XII^e siècle. (ST; 86)
- Pontif. Rom. (XIII c.) Pontificale Romanum // Le Pontifical Romain au Moyen-Age / Ed. M. Andrieu. Vat., 1940. Vol. 2: Le Pontifical de la Curie Romaine au XIII^e siècle. (ST; 87)
- Pontif. Rom.-Germ. Pontificale Romano-Germanicarum // *Vogel, Elze*. Vol. 2. P. 108–110
- RIASA Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte. Pisa, 1929–1942. T. 1–9; 1952–2010. T. 1(10)–27(59)
- Rodulf. Glab. Hist. *Rodulfi Glabri Historiarum libri quinque* / Ed. and transl. J. France; Vita Domni Wilhelmi abbatis / Ed. N. Bulst, transl. J. France, P. Reynolds. Oxf., 1989
- RSChIt Rivista di storia della Chiesa in Italia. R., 1947–[1975]. T. 1–[29]
- Ruf. Fest. Breviar. *Sextus Rufus Festus. Breviarium rerum gestarum populi Romani = The Breviarium of Festus: A crit. ed. with hist. comment.* / Ed. J. W. Eadie. L., 1967
- Sacr. Gelas. [Sacramentarium Gelasianum] // Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli / Ed. L. C. Mohlberg e. a. R., 1960. P. 74–96
- Sacr. Greg. [Sacramentarium Gregorianum] // *Deshusses J., ed. Le sacramentaire gregorien: Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*. Fribourg, 1979². Vol. 1. P. 188–189
- Saxo Gram. Gesta *Saxo Grammaticus. Gesta Danorum* / Ed. J. Olrik, H. Raeder. Haunia, 1931. T. 1
- SBLABS Society of Biblical Literature. Archaeology and Biblical Studies. Ser. Atlanta (GA) etc., 1988–.
- Sch. Sin. Scholia Sinaitica ad Ulpiani libros ad Sabinum // Collectio librorum iuris anteiustiniani / Ed. P. Krueger, Th Mommsen, G. Studemund. B., 1890. T. 3. P. 265–282
- SDHI Studia et documenta historiae et iuris / Pont. Inst. Utriusque Iuris, Fac. Iuris Civilis. 1935–[2013]. T. 1–[79]
- Sever. Gabal. *Severianus Gabalensis*. [Fragmenta in epistulas s. Pauli] // Pauluskommentare aus der griechischen Kirche / Hrsg. K. Staab. Münster, 1933. S. 314–328
- StGregEccl Studi gregoriani per la storia della «Libertas Ecclesiae». R., 1947–[1991]. T. 1–[14]
- Sylv. Syrop. Hist. *Sylvestre Syropoulos. Historia vera unionis non verae*. Hagae Comitibus, 1660; крит. изд.: *Laurent V., ed. Les «Mémoires» du Grand Ecclesiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438–1439)*. P., 1971 (рус. пер.: *Сильвестр Сиропул. Воспоминания о Ферраро-Флорентийском Соборе (1438–1439)* / Пер.: диак. А. В. Занемонц. СПб., 2010)
- Symeon Logothetes. Chronicon / Ed. S. Wahlgren. B.; N. Y., 2006. Vol. 1. (CFHB; 44/1) (рус. пер.: *Хроника Симеона Магистра и Логофета* / Пер.: А. Ю. Виноградов. М., 2014)
- TAPS Transactions of American Philosophical Society. Phil., 1911–2014. Vol. 1–[105]
- Theodoret. *Theodoretus Cyrrensis*.
In Col. Interpretatio Epistolae ad Colossenses // PG. 81. Col. 591–628
- Quaest. in Lev. Quaestiones in Leviticum // PG. 80. Col. 298–350 (рус. пер.: *Феодорит Кирский. Толкование на кн. Левит* // Творения. М., 1855. Ч. 1. С. 153–191)
- Theod. Lect. *Theodorus Lectorus. Excerpta ex ecclesiastica historia. Lib. I* // PG. 86. 1. Col. 165–216; Idem: *Theodoros Anagnostes. Kirchengeschichte* / Ed. G. C. Hansen. B., 1971. (GCS; 54)

<i>Theod. Mops.</i> In Col.	In Epistolam ad Colossenses argumentum // <i>Theodori episcopi Mopsuesteni</i> In epistolas B. Pauli commentarii: The Latin Version with the Greek Fragments / Ed. H. B. Swete. Camb., 1880. Vol. 1: Galatians—Colossians. P. 253–312; Idem: [Fragmenta] // PG. 66. Col. 925–952			cinque sententiarum. Fragmenta minorum saeculorum p. Chr. N. secundi et tertii. B., 1878. P. 1–38
<i>Udabic. Consuetud. Cluniac.</i>	<i>Udabicus</i> . Antiquiores Consuetudines Cluniacensis Monasterii // Spicilegium sive Collectio veterum aliquot Scriptorum qui in Galliae Bibliothecis delituerant / Ed. L. d'Achéry. P., 1723. Vol. 1. P. 641–703		<i>Velleius Patercul.</i> Hist. Rom. <i>Vitruv.</i> De archit.	<i>Velleii Paterculi</i> Quae supersunt ex Historiae Romanae libris / Cur. I. P. Millero. B., 1756 Vitruvius: The Ten Books on Architecture / Transl. M. H. Morgan. Camb., 1914 (рус. пер.: <i>Витрувий</i> . Десять книг об архитектуре / Пер. с лат.: Ф. А. Петровский. М., 2012)
<i>Ulp. Reg.</i>	<i>Ulpiani</i> Liber singularis regularum // <i>Ulpiani</i> Liber singularis regularum. Pauli Libri	ZfK ZSRG.G		Zeitschrift für Kunstgeschichte. Münch., 1932–[2013]. Bd. 1–[76] Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanische Abt. W., 1880–[2014]. Bd. 1–[131]

Сокращения названий городов

Джорд.	Джорданвилль (США)	Amst.	Amsterdam	Los Ang.	Los Angeles
К.	Киев	Antw.	Antwerpen	Lpz.	Leipzig
К-поль	Константинополь	B.	Berlin	Lugd. Batav.	Lugduni Batavorum
Каз.	Казань	Bdpst	Budapest	Mil.	Milano
Л.	Ленинград	Brat.	Bratislava	Münch.	München
Лпц.	Лейпциг	Bruh.	Bruxelles	N. Y.	New York
М.	Москва	Bucur.	București	Oxf.	Oxford
Н. Новг.	Нижний Новгород	Camb.	Cambridge	P.	Paris
Новосиб.	Новосибирск	Edinb.	Edinburgh	Phil.	Philadelphia
Н.-Й.	Нью-Йорк	Freiburg i. Br.	Freiburg	R.	Roma
Од.	Одесса		im Breisgau	St-Pb.	Sankt-Petersburg
П.	Париж	Fr./M.	Frankfurt am Main	Stuttg.	Stuttgart
Пг.	Петроград	Gen.	Genève	Thessal.	Thessaloniki
Р.-н/Д.	Ростов-на-Дону	Gött.	Göttingen	Tüb.	Tübingen
СПб.	Санкт-Петербург	Hdlb.	Heidelberg	Vat.	Città del Vaticano
С.-Петербург		Jord.	Jordanville	W.	Wien
Серг. П.	Сергиев Посад		(USA)	Warsz.	Warszawa
Х.	Харьков	L.	London	Wash.	Washington

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ
(общие для карт)

	Границы епархий		Столицы государств
	Центры епархий		Центры административных единиц
	Государственные границы		НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ
	Границы административных единиц		более 1 000 000 жителей
	Границы полярных владений Российской Федерации		от 500 000 до 1 000 000 жителей
	Пути сообщения		от 100 000 до 500 000 жителей
	железные дороги магистральные		от 50 000 до 100 000 жителей
	автомобильные дороги главные		от 10 000 до 50 000 жителей
			менее 10 000 жителей
			Города и поселки городского типа
			Населенные пункты сельского типа

Примечание.
В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том XXXVII

КОНСТАНТИН – КОРИН

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:

Ю. М. Бычкова

ЛР № 030725 от 19.02.1997

Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия»
107120, Москва, ул. Нижняя Сыромятническая, д. 10 А, стр. 1. Тел.: +7(495)980-03-65

Для расчетов Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» сообщает свои реквизиты:

- 107120, Москва, ул. Нижняя Сыромятническая, д. 10А, стр. 1
- ИНН 7704153888, КПП 770901001
- р/с № 40703810038120027902 в ОАО «Сбербанк России»
- корр. счет № 30101810400000000225; БИК 044525225; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 16.03.2015. Формат 60×90 ¹/₈. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 33 000 экз. Заказ № 8212



Полиграфические работы — ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93. Тел.: +7(495)745-84-28, +7(49638)20-685
www.оаомрк.ru, www.оаомрк.рф

ББК 86.372я2

ISBN 978-5-89572-045-5

© Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2015

